



Markus Arnold

Die Erfahrung der Philosophen

VERLAG TURIA + KANT

DIE ERFAHRUNG DER PHILOSOPHEN

MARKUS ARNOLD

DIE ERFAHRUNG DER PHILOSOPHEN

VERLAG TURIA + KANT
WIEN-BERLIN

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic Information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed
bibliographic data is available in the internet at <http://dnb.ddb.de>.

Veröffentlicht mit Unterstützung des
Forschungsrates der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt
aus den Förderungsmitteln der Privatstiftung Kärntner Sparkasse

ISBN978-3-85132-587-4

© Verlag Turia + Kant, 2010

VERLAG TURIA + KANT
A-1010 Wien, Schottengasse 3A/5/DG 1
D-10827 Berlin, Crellestraße 14
info@turia.at | www.turia.at

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	9
Paradigma oder Falsifikation: Kriterien wissenschaftlicher Aussagen	10
Traditionen und Antizipationen der Wissenschaften	17
Die Normalwissenschaften und die Strategien der Philosophie	21
PROLOG: DER SPIEGEL DER WEISHEIT	27
ERSTER TEIL: ERFAHRUNG UND EVIDENZ	
1. Kapitel: Die Erfindung des Sokratischen Gesprächs	41
I. Die Seele und die Erfahrung der Geometrie	41
II. Philosophische Hilfskonstruktionen	49
III. Von der Arbeit an der inneren Gewissheit	57
2. Kapitel: Die aristotelische Erfahrung	65
I. Das Instrument der menschlichen Seele	66
II. Glaubwürdige Meinungen	79
III. Die Autorität des <i>Common Sense</i>	82
IV. Das Gedächtnis der Erfahrung	87
V. Acht Thesen zur aristotelischen Erfahrung	91
3. Kapitel: Monochord und Exegese	97
I. Augustins <i>De Magistro</i> : Über den Lehrer in uns	97
II. Die Theorie der Musik als Modell der Erkenntnis	106
III. Textexegese als Modell der Erkenntnis: Die Strategie des mehrfachen Schriftsins	120
IV. Von christlichen Zweifeln an der philosophischen Gewissheit	135
Resümee: Die Erfahrung der Philosophen	139
I. Das Modell der philosophischen Erfahrung	139
II. Die antike Theorie der zweifachen Kausalität	142
III. Die ambivalente Gewissheit selbstevidenter Wahrheit	147

ZWEITER TEIL: DIE ENTDECKUNG DER VORURTEILE

4. Kapitel: Francis Bacons Kritik der Seele	155
I. Die täuschende Gewissheit der Seele	158
II. Die neuzeitliche Wissenschaft des Anomalen	177
5. Kapitel: Die Entdeckung der wundersamen Welt des Alltäglichen	183
I. Optische Instrumente: Robert Hooke und das Mikroskop	183
II. John Lockes Apologie der menschlichen Wahrheit	186
III. Zur Theologie des neuzeitlichen Empirismus	196
6. Kapitel: René Descartes' Lumen naturale und die neuzeitliche Algebra	207
I. Der Zweifel und die Gewissheit	207
II. Philosophie und Algebra	214
7. Kapitel: Die Apologie der Vorurteile	219
I. Edmund Burkes Apologie des englischen Vorurteils	219
II. Der Verstand, die Leidenschaften und ihre Sprache	226
III. Edmund Burkes philosophische Erbschaft	238
Resümee: Anthropomorphe Wahrheiten?	243
I. Die Überwindung der menschlichen Sinne	243
II. Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften und die Philosophie	246
III. Das Ende der zweifachen Kausalität	248

DRITTER TEIL: WAHRHEITSANSPRÜCHE

8. Kapitel: Philosophen als freie Rechtsgelehrte: Die juristischen Deduktionen des Immanuel Kant	255
I. Kants Berufung auf die juristische Deduktion	259
II. Die historische Herkunft der juristischen Deduktion	262
III. Die strenge Herrschaft der Gesetze: Das Gesetz und sein Gesetzgeber	269
IV. Der Pluralismus der Rechtssysteme	275
V. Die systematische Einheit der Gesetze: Zur Grundlage einer autonomen Rechtswissenschaft	275
VI. Die transzendentale Leere des gesetzgebenden Subjekts	278
<i>Exkurs: Eine kurze Geschichte des gesetzgebenden Subjekts</i>	280
VII. Von der juristischen <i>quaestio facti</i> zur <i>quaestio iuris</i>	289
VIII. Die Methode der transzentalen Deduktion	297
IX. Der Pluralismus philosophischer Rechtssysteme: Die juristische Deduktion in Kants Ethik	310
X. Kurzes Zwischenresümee: Die juristische Überwindung des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals	314
XI. Zum performativen Ursprung des Allgemeingültigen	319

XII.	Der kantische Philosoph: Gesetzgeber oder Richter?	323
XIII.	Die philosophische Kunst des indirekten Beweises	329
XIV.	Zu den sozialen Bedingungen philosophischer Wahrheitsfindung	340
9. Kapitel: Schreie des Schreckens: Die Wahrheit des empfindsamen Subjekts		347
I.	Johann Gottfried Herder: Das Wissen des blinden Philosophen	349
II.	Arthur Schopenhauer: Der Schlüssel der Philosophie	364
III.	Friedrich Nietzsche: Die beglückenden Visionen der Gefolterten	373
IV.	Zur Erkenntnistheorie der frühen Frankfurter Schule: Die Dialektik der Aufklärung	388
V.	Die Wahrheit singender Seelen: Zwischenresümee einer philosophischen Praxis	415
Nachwort: Erkenntnistheoretische Perspektiven		423
I.	Ewige Wahrheiten: Gottlob Freges vergeblicher Kampf gegen das Performative	424
II.	Performative Zuschreibungen	432
III.	Performativität als Bedingung der Erzählung	435
IV.	Philosophieren und Erzählen?	440
V.	Wahrheit und Erzählung	443
VI.	Handlung und Erzählung	444
VII.	Philosophische Selbstverpflichtungen	450
Literaturverzeichnis		455

*Wer nach Wahrheit trachtet mit tiefgründigem Geist ... ,
der muß ins eigene Innre tief hineinleuchten, ...
und lehren seine Seele: was sie erstrebt draußen,
daß dies versteckt ihr eignes Innres bereits besitzt.*

A. M. S. Boethius

*Selbstdenken heißt den obersten Probierstein der Wahrheit
in sich selbst (d.i. in seiner Vernunft) suchen; und die Maxime,
jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung*

Immanuel Kant

EINLEITUNG

Philosophie beansprucht, eine eigene Praxis des legitimen Wissenserwerbs zu sein. Neben den empirischen Wissenschaften will sie ein für den Menschen relevantes Wissen generieren. In ihrem Anspruch wird sie jedoch nicht immer anerkannt. Nehmen wir nur als Beispiel die Wissenschaftsgeschichte, die sich in ihren Studien mit den unterschiedlichen Arten des Wissens in der neuzeitlichen Gesellschaft auseinandersetzt: Philosophie taucht hier in der Regel nur unter dem Sammelbegriff des »Aristotelismus« auf, d. h. als jene angeblich autoritäts- und büchergläubige Wissensform, welche von der neuzeitlichen Wissenschaft bekämpft und glücklich überwunden wurde. Sind Wissenschaftshistoriker gerade noch bereit, den aristotelischen Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts ihre Aufmerksamkeit zu schenken, verlieren sie spätestens mit dem Ende des 18. Jahrhunderts zunehmend das Interesse an philosophischen Theorien und Argumenten. Wissenschaft wird dann zu jener Tätigkeit, die vor allem in Labors oder auch auf großen Forschungsexpeditionen vor sich geht. Einige wenige sind noch bereit, die Geschichtswissenschaften mit ihren Quellenstudien in historischen Archiven als legitimen Untersuchungsgegenstand anzuerkennen, Einzelne betrachten auch die im Humanismus entwickelten philologischen Methoden der Textexegese noch als erforschenswert.¹ Philosophische Methoden der Begründung des Wissens hingegen, die nach dem 18. Jahrhundert entwickelt wurden, werden in der Regel nicht mehr berücksichtigt.

Jene Form des Wissens, die in philosophischen Untersuchungen erzeugt und weitergegeben wird, fällt für die meisten bereits in den Bereich der »allgemeinen Öffentlichkeit«, d. h. jener Diskussionen, die vielleicht noch genannt werden, wenn es darum geht, einen allgemeinen historischen Kontext zu skizzieren, vor dem sich die Neuheit einer wissenschaftlichen Theorie als »Entdeckung« positiv abheben kann, der jedoch als eigenständiger Bereich der Suche nach Erkenntnis nicht ernst genommen wird. Es ist so, als ob in der Philosophie nur die amateurhafte Phantasie, das unsystematische Spekulieren und das an unbewiesenen Traditionen und Gerüchten hängende Vorurteil regieren, gegen die sich die neuzeitliche Wissenschaft mit ihren Methoden gewendet hat. Immer noch scheinen viele in der Philosophie nur jene von Francis Bacon erfolgreich als bloße *Idole* denunzierten Meinungen zu erkennen, welche angeblich die allgemeine Öffentlichkeit beherrschen.

1 Für Hinweise auf Studien, welche die Entwicklung der historischen und der philologischen Wissenschaften als Teil der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft betrachten: Arnold 2004a.

Sicher, es gibt heute bereits Wissenschaftsforscher, die das Wissen der »Laien« gegenüber dem Wissen der Experten aufwerten; die zeigen, wie die Einbeziehung ihres Wissens und ihrer Erfahrung in öffentlichen Debatten helfen kann, gesellschaftliche Entscheidungen zu verbessern, da es wichtige Fragen gibt, welche sich nicht mit den Instrumenten wissenschaftlicher Expertise beantworten lassen. Doch hat die Aufwertung des nichtwissenschaftlichen Wissens und der Öffentlichkeit nicht in gleicher Weise zur Aufwertung der Philosophie geführt, deren Methoden daraufhin untersucht werden könnten, welche Art des Wissens sie begründen. Und sei es nur, um – zumindest versuchsweise – die Erkenntnisansprüche der Philosophie wieder ernstzunehmen und in ihnen mehr zu sehen als bloß ungeprüfte Meinungen und haltlose Spekulationen.

Das von der Wissenschaftsforschung gezeichnete Bild steht hier nur als ein Beispiel für das heute allgemein verbreitete Bild der Wissenschaft und der Philosophie, wie es von deren besten Vertretern in durchaus differenzierter Weise entfaltet wird. Selbst Philosophen haben innerhalb der Wissenschaftstheorie an diesem Bild der eigenen Disziplin mitgezeichnet. Warum dies so war, wollen wir uns zu Beginn anhand einer der markantesten wissenschaftstheoretischen Debatten jener Jahre verdeutlichen, die uns zugleich helfen wird, einen Ausgangspunkt zu finden, in welcher Weise wir im Weiteren die Philosophie mit ihren Erkenntnisweisen methodisch untersuchen werden.

Die Kontroverse, welche am stärksten unser gegenwärtiges Verständnis der Wissenschaften geprägt hat, war wohl die Diskussion zwischen Karl Popper und Thomas Kuhn (unter Beteiligung von Imre Lakatos und Paul Feyerabend) zur Frage, was Wissenschaft gegenüber anderen Formen der Urteilsbildung – wie etwa der Metaphysik – auszeichnet. Einer Debatte, in der Thomas Kuhn selbst, wie wir noch sehen werden, die etwas abfällige Bemerkung über die Philosophen machte, es seien, historisch gesehen, oft gerade jene, die sich weigerten, zu Wissenschaftlern zu werden, einfach in den philosophischen Abteilungen zurückgelassen worden, während die anderen neue Abteilungen aufbauten und als Wissenschaftler im Gegensatz zu den Philosophen ein »professionelleres Benehmen« annahmen.

I. PARADIGMA ODER FALSIFIKATION: KRITERIEN WISSENSCHAFTLICHER AUSSAGEN

Ausgangspunkt jener wissenschaftstheoretischen Debatte war Karl Poppers zum damaligen Zeitpunkt weitgehend anerkannte Theorie wissenschaftlicher Forschung: Um die »empirische Wissenschaft« von der »Metaphysik« zu unterscheiden, hatte Popper die logische Möglichkeit, Aussagen zumindest im Prinzip falsifizieren zu können, zum entscheidenden Abgrenzungskriterium erhoben.

An diese logische Eigenschaft wissenschaftlicher Aussagen knüpfte er Handlungsanweisungen, wie sich ein Wissenschaftler zu verhalten habe. Zentrale Forderung war etwa, dafür zu sorgen, die Falsifizierbarkeit der eigenen Aussagen nicht durch Zusatzhypotesen zu verringern, sondern diese im Gegen teil zu steigern. Gewagtere Hypothesen, die leichter falsifizierbar sind, hätten einen höheren wissenschaftlichen Wert und trügen auch mehr zum Erkenntnis fortschritt einer Disziplin bei als Hypothesen, die so allgemein sind, sodass es schwer falle, sich falsifizierende Experimente und Beobachtungen auszudenken, mit denen man diese redlich prüfen könnte.

Poppers Theorie der Falsifizierbarkeit war nicht naiv. Nicht umsonst verglich er die Feststellung von empirischen Sachverhalten mit den »Wahrsprüchen« eines Geschworenengerichts, erkannte er in den anerkannten Tatsachen einer Wissenschaft bloße »Festsetzungen«, welche von der Forschungsgemeinschaft ausgehandelt werden mussten (Popper 1994, 71 und 220). Denn es sind für Popper niemals die Dinge selbst, die den Theorien widersprechen und diese falsifizieren. So wie die Geschworenen aufgrund der vorliegenden Daten entscheiden müssen, was die Wahrheit ist, mit allen Konsequenzen, die ihr Urteil für das Leben des Angeklagten hat, so müssen auch die Wissenschaftler die Existenz und Bedeutung empirischer Sachverhalte untereinander aushandeln und gemeinsam Sachverhalte als »wahre« festsetzen. Wie die Urteile der Geschworenen sind die Urteile der Wissenschaftler weder unfehlbar noch einer späteren Revision entzogen. Was der Wissenschaft als empirisch belegter Sachverhalt gilt, ist immer mit einem »zeitlichen Index« versehen: Was in der Wissenschaft gestern als wahr galt, muss heute nicht mehr gelten und kann morgen erneut in Frage gestellt werden (Popper 1994, 221).

In gewissem Sinne ist Karl Popper der Philosoph der »wissenschaftlichen Revolutionen«, und nicht Thomas Kuhn, dessen Name meist – aufgrund des Titels seines Hauptwerks – mit diesen verbunden wird (Kuhn 1976). Für Popper besteht die Wissenschaft in einem ständigen Revidieren und Widerlegen überkommenen Wissens. Nichts darf der Kritik und der Revision entzogen werden, alles steht ständig zur Disposition und muss sich erneut prüfen und seine Gültigkeit bestätigen lassen. Für Popper hat die Wissenschaft von »oft phantastisch kühnen Antizipationen« auszugehen, um diese dann »klar und nüchtern [...] durch methodische Überprüfungen« zu kontrollieren:

»Einmal aufgestellt, wird keine Antizipation [in den Wissenschaften] dogmatisch festgehalten; die Forschung sucht nicht, sie zu verteidigen, sie will nicht recht behalten: mit allen Mitteln ihres logischen, ihres mathematischen und ihres technisch-experimentellen Apparats versucht sie, sie zu widerlegen – um zu neuen unbegründeten und unbegründbaren Antizipationen [...] vorzudringen.« (Popper 1994, 223)

Es ist ein erhabenes Bild der Wissenschaft, das Popper in seinen Schriften zeichnet. Er wird es später auch selbst als »normativen Vorschlag« charakterisieren, der nicht beansprucht, zu sagen, wie es in den Wissenschaften wirklich zugeht, sondern wie es in diesen zugehen sollte, um den wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt zu garantieren (Popper 1994, 426). Genau an diesem Punkt setzten aber seine Kritiker an. Denn wenn sich jeder Wissenschaftler so verhalten würde, wäre dies wirklich zum Wohle der Wissenschaft? Können nicht die besten methodischen Regeln, wenn sich der Einzelne ausschließlich an diese hält, negative Folgen für das Ganze haben?

Für Popper garantiert die Rationalität der Akteure und ihrer Verfahren in ausreichendem Maße die Rationalität ihrer Ergebnisse. Wer sich an die von ihm aufgestellten »methodischen Regeln« der Falsifizierung hält, kann sicher sein, den Erfolg der Wissenschaften mit seinem Handeln zu befördern. Bernard Mandevilles Überlegung, es seien gar nicht die Tugenden, sondern die Sünden des Einzelnen, die – ohne es zu wollen – das allgemeine Wohl der Gemeinschaft am besten befördern, bleibt Poppers Theorie der Wissenschaften fremd.² Wobei er durchaus mit seinen wissenschaftstheoretischen Regeln einen Beitrag zu einer allgemeinen Gesellschaftstheorie leisten wollte: Wenn Wissenschaftler danach streben sollten, mit ihren Hypothesen »nicht recht [zu] behalten«, dann zeichnen sich die idealen Mitglieder einer »offenen Gesellschaft« dadurch aus, mit ihren Werturteilen nicht um jeden Preis recht behalten zu wollen.³

Was nun Thomas Kuhn entdeckte, waren nicht die »Revolutionen« in den Wissenschaften, sondern er bemerkte im Gegenteil deren Ausbleiben: Ihm fiel die konservative Seite der Wissenschaften auf, ihre »Dogmen« und ihre langen

2 Zur Geschichte des auf Mandeville zurückgehenden Theorems der Verwandlung »privater Laster« in »öffentliches Wohl« siehe: Hirschman 1987.

3 Dies vor allem, weil Popper zu Recht davon ausgeht, dass »das, was wir die ›wissenschaftliche Objektivität‹ nennen, nicht ein Ergebnis der Unparteilichkeit des einzelnen Wissenschaftlers ist, sondern ein Ergebnis des sozialen oder öffentlichen Charakters der wissenschaftlichen Methode; und die Unparteilichkeit des individuellen Wissenschaftlers ist, soweit sie existiert, nicht die Quelle, sondern vielmehr das Ergebnis dieser sozial oder institutionell organisierten Objektivität der Wissenschaft.« (Popper 1980, 270) Somit ist die richtige institutionelle Organisation der Wissenschaft, aber auch der Gesellschaft für Popper ein wesentlicher Bestandteil der Stabilisierung der wissenschaftlichen Methode. Doch – und das ist die Grenze seiner Gesellschaftstheorie – bleibt das Ziel dennoch die Bildung der »Tugend« des Einzelnen: Die Individuen müssen möglichst weitgehend durch institutionelle Vorkehrungen zur Unparteilichkeit gezwungen werden, damit Wissenschaft Fortschritte machen kann. Von dieser zweiten, impliziten Annahme Poppers wird Thomas Kuhs Beschreibung der »Normalwissenschaft« abweichen, indem auch die von der Institution geförderte Parteilichkeit der Wissenschaftler, die trotz Gegenbeweisen an ihrem Forschungsparadigma festhalten, der Entwicklung der Wissenschaften dienlich sein kann. – Zum Verhältnis von Poppers Erkenntnistheorie zum Modell einer liberalen Öffentlichkeit: Popper 2000, 511 f.; vgl. Hacohen 2000, 383 ff.; Stadler 1997, 502 ff.

»Traditionen«.⁴ Was er »normale Wissenschaft« nannte, war eine ganz andere Wissenschaft, als Popper bereit war anzuerkennen. Denn deren auffallendste Eigenschaft ist es, gerade »wenig bestrebt [...] zu sein], bedeutende Neuheiten hervorzubringen, sei es als Begriff oder als Phänomen.« (Kuhn 1976, 49) Was Kuhn entdeckte, war der »lange Atem« der Wissenschaft, ihre das Leben einzelner Forscher übersteigende Forschungsperspektive. Der Rationalität der Wissenschaft entspricht hier nicht mehr automatisch eine Rationalität aufseiten des Forschenden – zumindest keine Rationalität wie sie Popper gefordert hatte.

Zwar hatte Popper die praktischen Schwierigkeiten, empirische Theorien eindeutig zu falsifizieren, selbst betont: Eindeutige Falsifikationen sind in den Wissenschaften nur selten zu finden, da den Forschern immer Auswege bleiben, wie sie ihre Hypothesen retten können.⁵ Da jedoch die logische Möglichkeit der Falsifizierbarkeit der Aussagen für ihn das entscheidende Kriterium war, um empirische Wissenschaften von Metaphysik zu unterscheiden, glaubte er berechtigt zu sein, im Namen der Wissenschaftlichkeit von dem einzelnen Forscher zu fordern,

»im Falle einer Bedrohung des [theoretischen] Systems dieses nicht [...] zu retten, d.h. nicht unter allen Umständen das zu [...] erzielen, was ›Übereinstimmung mit der Wirklichkeit‹ genannt wird. [...] Bezuglich der *Hilfshypothesen* setzen wir [daher] fest, nur solche als befriedigend zuzulassen, durch deren Einführung der ›Falsifizierbarkeitsgrad‹ des Systems [...] nicht herabgesetzt, sondern gesteigert wird« (Popper 1994, 50 f.).

Doch zeichnet sich die von Kuhn beschriebene *Normalwissenschaft* gerade dadurch aus, systematisch gegen diese Forderung zu verstößen. Diese will das theoretische System *ad hoc* durch Hilfshypothesen absichern und dieses hierdurch in »Übereinstimmung mit der Wirklichkeit« bringen. Was an dieser Beschreibung für Popper unannehmbar war, ist Kuhns Feststellung, gerade diese Art, Wissenschaft zu betreiben, zeichne eine »reife« Wissenschaft aus und sei notwendige Bedingung ihrer Erfolge wie auch ihrer Paradigmenwechsel in den großen »wissenschaftlichen Revolutionen«. Kurz: Das, was Popper als gegen den Geist der Wissenschaftlichkeit verstößendes Verhalten geißelte, war für Kuhn eine wohlgrundete Norm der wissenschaftlichen Praxis.⁶

4 Der Titel eines Artikels, in dem er das erste Mal seine Thesen vorstellte, war daher programmatisch gemeint: »The function of dogma in scientific research« (Th. Kuhn 1963).

5 In einer Antwort auf Thomas Kuhn spricht Karl Popper etwa von der »Unbeweisbarkeit von empirischen Falsifikationen« (Popper 1994, 425). Vgl. auch Imre Lakatos Diskussion verschiedener Formen der Falsifikationstheorie: Lakatos 1974a.

6 Für Popper war die kuhnsche »Normalwissenschaft« Resultat der Tätigkeit »des nicht allzu kritischen Professionellen«. Der »normale« Wissenschaftler sei einfach nur »schlecht unterrichtet« (Popper 1974, 52). Die Differenz zwischen »normalen« und »revolutionären« Wissenschaften ist für Kuhn jedoch eine Differenz zwischen verschiedenen Phasen einer Wissenschaft und nicht eine zwischen verschiedenen Typen von Wissenschaftlern. Es gibt daher nicht das, was

Mit dem Begriff des Paradigmas zielt Kuhn nicht auf die Tradierung von Ideen und Theorien, es geht ihm in erster Linie um die wissenschaftlichen Traditionen des praktischen Umgangs mit Problemen. Paradigmen erzeugen und tradieren eine Art der Gestaltwahrnehmung, sie lassen eine »Ähnlichkeit in den Problemsituationen [...] erkennen, diese als Gegenstände zu sehen, auf die ähnliche Techniken angewendet werden können« (Kuhn 1974b, 264). Als Bedingungen der Sprache gehen Paradigmen der Ausformulierung von Theorien voraus (vgl. Kuhn 1978b); einerseits funktionieren sie bereits, ohne dass Theorien vorhanden sind, andererseits kann ein Paradigma auch unterschiedliche Theorien stützen, die sich widersprechen und wechselseitig ausschließen (vgl. Masterman 1974, 66). Letzteres ist der Grund, warum die Arbeit der »Normalwissenschaft« trotz eines gemeinsamen Paradigmas nicht unbedingt eine konsensuelle Arbeit sein muss. Paradigmen verwandeln zwar Probleme in »Rätsel«, für die man Lösungen sucht, aber sie sind noch nicht die Lösungen selbst (Kuhn 1976, 265). Paradigmen bestimmen unsere Wahrnehmung der Probleme, aber sie sind weder identisch mit der Form noch mit dem Inhalt der Theorien. In der Auseinandersetzung mit Popper ist dies ein entscheidender Punkt, denn Paradigmen können zwar scheitern, indem sie nicht mehr den Ansprüchen der Anwender gerecht werden, aber sie können nicht im eigentlichen Sinne falsifiziert werden. Da Paradigmen aber nicht mit Theorien identisch sind, schließt Kuhn die Falsifizierbarkeit von Theorien nicht prinzipiell aus.

Die Idee, wissenschaftliche Aussagen durch ihre logische Falsifizierbarkeit zu charakterisieren, ist nicht widerlegt, verliert aber jede praktische Relevanz, wenn sie nicht mehr an bestimmte Handlungsanweisungen gebunden werden kann.⁷ Die von Popper aufgestellten »Regeln« mögen wichtige Anregungen für die Logik des Prüfens von Theorien und Hypothesen in den Wissenschaften enthalten, doch kommen einem Zweifel, ob diese Regeln in jedem Fall von Vorteil und von Nutzen für die Wissenschaft sind. Die Steigerung des Falsifizierbarkeitsgrades ist sicher eine wichtige Strategie innerhalb des Arsenals der Wissenschaften, jedoch ist sie nicht die einzige und vielleicht nicht einmal die am häufigsten eingesetzte. Um den Bestand und die Entwicklung einer wissenschaftlichen Disziplin zu befördern, sind weit öfter stabilisierende Strategien gefordert, Strategien, die sich an Traditionen orientieren oder selbst die Entwicklung von Traditionen aktiv befördern, anstatt einzelne Beobachtungen, die

Popper als »Kuhns Typologie des Wissenschaftlers« bezeichnet (Popper 1974, 54; vgl. auch: Th. Kuhn 1974a).

7 Herbert Keuth irrt daher, wenn er meint, es genüge, gegen Kuhn allein auf die logische Falsifizierbarkeit wissenschaftlicher Aussagen zu verweisen, um die Relevanz der popperschen Falsifikationstheorie für die Praxis der Wissenschaften zu beweisen (Keuth 2000, 45 f. und 76-99).

den Annahmen widersprechen, vorschnell als »Falsifikationen« anzuerkennen und nach etwas Neuem Ausschau zu halten.⁸

Mit Kuhns Beschreibung der Wissenschaften hielt der Gedanke des »langen Atems« Einzug in die Wissenschaftstheorie. Wie immer Wissenschaften im Einzelnen vorgehen, sie brauchen Zeit. Oft mehr Zeit, als das Leben einer Forschergeneration umfasst: Wissenschaften sind in der Regel nur als generationenübergreifende Tätigkeit möglich. Wobei ein Forschungsparadigma von seinem ersten Tage an von der Frage begleitet wird, ob es sich nun bewähren oder ob es sich letztlich doch als unfruchtbar erweisen wird. Trotz seiner Erfolge bleiben immer noch genug Phänomene, die sich einer Anpassung an seine theoretischen Vorhersagen entziehen. Allein die hoffende Antizipation eines zukünftigen Erfolgs lässt diese Phänomene in den Augen der Wissenschaftler zu bloßen »Rätseln« werden, für die zukünftige Forschungen vermutlich eine Lösung finden, anstatt zu anerkannten »Falsifikationen« der eigenen Theorie.

Diese Kritik Kuhns an Poppers Theorie der Falsifikation sollte aber noch eine Radikalisierung durch Paul Feyerabend erfahren: Nicht nur orientiert sich der normale Forschungsbetrieb nicht an der »Falsifikation«, da zu jedem Zeitpunkt immer mehrere Sachverhalte einer Theorie widersprechen (»anomale Erfahrungen«), schlimmer: Sogar die großen Revolutionäre der Wissenschaft wie etwa Galilei haben in ihrer Forschung zentrale Forderungen Poppers – z.B. keine Ad-hoc-Hypothesen einzuführen, um Theorien gegen Einwände zu stützen – missachtet. Und es war diese Missachtung, die es ihnen überhaupt erst ermöglichte, ihre neuen Hypothesen gegenüber den dominanten Lehrmeinungen ihrer Zeit zu verteidigen.⁹ Popper wäre im 17. Jahrhundert mit seiner Wissenschaftstheorie aufseiten der Inquisition gestanden, nicht aufseiten Galileis. Denn es gab

8 Für Karl Popper beschränkte sich die Funktion von Traditionen auf die eines Ideenlieferanten. Sie sind damit legitimer Teil des »Kontexts der Entdeckung« von Hypothesen, dürfen aber nicht herangezogen werden bei deren *Begründung*. Denn Popper ist sich sicher: Solange das Subjekt die Methode der Falsifizierung fest in Händen hält, kann es jederzeit die überlieferten Meinungen zum Gegenstand einer von der Tradition unabhängigen Prüfung machen (vgl. Popper 2000, 41). Innerhalb der kuhnschen Wissenschaftsphilosophie löst sich die Grenze zwischen »Entdeckung« und »Begründung« zwar nicht auf, jedoch können beide nicht mehr voneinander getrennt betrachtet werden. Der Hinweis auf eine »etablierte Praxis« kann hier auch innerhalb der Wissenschaften zu einem legitimen Argument neben anderen werden, wenn es darum geht, sich für ein Forschungsparadigma zu entscheiden.

9 Auch wenn man Feyerabends »anarchistische« Philosophie in diesem Punkt als Radikalisierung Kuhns bezeichnen kann, richtet sich sein methodischer »Anarchismus« auch gegen das kuhnsche Bild des durch Initiation disziplinierten Vertreters der »normalen Wissenschaft«: Für Kuhn ist – ganz im Sinne des späten Wittgensteins (»Abrichtung« als Grundlage und Ursprung aller Sprachspiele) – das disziplinierte Anwenden von Paradigmen im »Rätsellösen« Grundlage der Leistungen und der Weiterentwicklung der Wissenschaften. In Kuhns »normaler Wissenschaft« gelten andere methodische Regeln als sie Feyerabends Ideal eines Pluralismus der Paradigmen verlangen würde, andere als jene des berühmten »Anything Goes« (zu Paul Feyerabends Kritik an dem kuhnschen Ideal einer »reifen« Wissenschaft: Feyerabend 1974).

Beobachtungen, die Galileis Theorie hätten falsifizieren müssen, wenn damals die popperschen Normen der Wissenschaftlichkeit Geltung gehabt hätten; im popperschen Sinne waren die Inquisitoren daher damals in ihrer Verurteilung Galileis durchaus »rational«.¹⁰ Doch dies sei nie die Position der Forscher gewesen: Galilei hatte etwa den Begriff des »Widerstandes« in seine Dynamik als Ad-hoc-Hypothese eingeführt, indem er diese allein als Tendenz *definiert* hatte, die verantwortlich ist für Abweichungen der empirisch feststellbaren Daten von den Vorhersagen der physikalischen Theorie.¹¹ Ebenso sei Newton in seiner *Optik* gezwungen gewesen, Ad-hoc-Hypothesen einzuführen, da seine Theorie die Möglichkeit des Phänomens des Spiegelbildes nicht erklären konnte.¹² Und um die Abweichungen zwischen den realen Bewegungen der Planeten und den Vorhersagen seiner Gravitationstheorie zu überbrücken, führte Newton auch in seiner Dynamik die – von Leibniz kritisierte – theologische Ad-hoc-Hypothese ein, Gott würde in gewissen zeitlichen Abständen in die Weltordnung eingreifen, um die mit der Zeit immer gravierenderen Abweichungen der realen Bewegungen von der newtonschen Theorie durch göttliche Intervention wieder zu beseitigen.¹³

10 Feyerabend 1983, Kap. 14 (insbes. 209 f.). Dieser Vorwurf traf Karl Popper besonders, da er sich selbst immer in der Nachfolge Galileis stilisierte (vgl. Popper 2000, 141-174). Auch Feyerabend will mit seiner Theorie die Position Galileis stärken; in der Beschreibung der »Rationalität« der kirchlichen Verurteilung Galileis folgt er aber den Argumenten Pierre Duhems, welcher die Position der Kirche wissenschaftstheoretisch verteidigt hatte (Duhem 1969 [frz. Orig 1908], 113). Jedoch lässt sich aus der wissenschaftstheoretischen Verteidigung eines Arguments in keiner Weise – wie es Vertreter der katholischen Kirche in letzter Zeit versucht haben – eine moralische Rechtfertigung der Position der damaligen kirchlichen Inquisition ableiten. Wie Feyerabend im Gegensatz zu Duhem sagen würde: Die Kirche hatte kein Recht anderen ihre Weltanschauung aufzuzwingen. Insbesondere, da sie niemals bereit war, die von Kardinal Bellarmin im Prozess gegen Galilei geäußerte wissenschaftstheoretische Skepsis in gleicher Weise auf ihre eigenen theologischen Dogmen anzuwenden.

11 Feyerabend 1983, 186. D.h. Galilei gab keinerlei quantitative Bestimmung des »Widerstandes«, mit deren Hilfe erst eine experimentelle Überprüfung der zu erwartenden Abweichungen der empirischen Daten von der physikalischen Theorie hätte durchgeführt werden können; stattdessen hatte er den Widerstand so definiert, dass im Grunde keine damals empirisch messbare Abweichung der Daten seine Theorie falsifizieren hätte können.

12 Feyerabend 1983, 75 f. Das Problem bestand darin, dass wir – wenn das Licht aus Strahlen bestehen würde, wie die newtonische Optik behauptet – kein Spiegelbild wahrnehmen könnten. Wie ein Mikroskop uns zeigt, ist das Glas eines Spiegels niemals völlig eben und würde daher auch nebeneinander liegende Lichtstrahlen nicht parallel reflektieren, wie es für ein Spiegelbild notwendig wäre: Dennoch können wir auch in solchen Spiegeln ohne Mühe ein Spiegelbild erkennen. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, hatte Newton die Ad-hoc-Hypothese eingeführt, dass ein Lichtstrahl nicht durch einen einzelnen Punkt der Körperoberfläche reflektiert wird, sondern durch ein Vermögen dieses Körpers, das gleichmäßig über seine Oberfläche verteilt ist (Isaac Newton, Optics, Buch 2, Teil 3, Satz 8).

13 Feyerabend 1983, 72. Die berühmte Kritik von Leibniz an Newton bezieht sich aber ausschließlich auf theologische Konsequenzen dieser Ad-hoc-Hypothese (siehe Clarke 1990, 10 f.; eine gute Darstellung der Diskussion gibt: Koyré 1980, 211-249).

Das erhabene Bild einer Wissenschaft, die eine Falsifikation ihrer Theorien mutig herausfordert, zerbrach so angesichts historischer Quellen. Denn alle diese Hypothesen wurden eingeführt, um die von der neuen Theorie abweichenden empirischen Daten dennoch in die Theorie integrieren zu können. Die Ad-hoc-Hypothesen gaben keine wissenschaftlich befriedigenden Begründungen für die Existenz dieser Phänomene, sie gaben der neuen Theorie aber das, was sie am dringendsten brauchte: einen zeitlichen Aufschub, um vielleicht später doch noch eine befriedigende Begründung zu finden. – Was bedeutet dies nun für unser Bild von der Wissenschaft?

II. TRADITIONEN UND ANTIZIPATIONEN DER WISSENSCHAFTEN

Bereits Popper erklärte, in den Wissenschaften gehe es nicht um ein »zeitloses« wahr oder falsch, sondern um Theorien, die sich »bewähren« oder auch nicht. Jede wissenschaftliche Theorie hat damit einen »zeitlichen Index«, da die »Bewährung« einer Theorie immer nur eine provisorische ist. Jede Bewährung impliziert ein »bis jetzt« und öffnet sich so gegenüber einem zukünftig möglichen »Nicht-mehr« (Popper 1994, 220 f.). Doch indem er diesen zeitlichen Index an rationale Verfahren der methodischen Überprüfung band, war für Popper das Zeitliche in einem klassischen Modell des schrittweisen Fortschritts gebändigt. Dies ändert sich in Kuhns Bild der Wissenschaft: Hier ist das Zeitliche eng an die *Hoffnungen* der Wissenschaftler geknüpft, die auf den Erfolg eines Paradigmas setzen. Zum Zeitpunkt ihrer Wahl können sie noch nicht wissen, ob das gewählte Paradigma einmal geeignet sein wird, schrittweise die anomalen Erfahrungen in sich zu integrieren. Jeder Wissenschaftler hat sich trotz widersprechender empirischer Daten für ein Paradigma zu entscheiden. Die Situation ähnelt so der einer *Wette*: Wissenschaftler müssen auf den Erfolg eines Paradigmas setzen, ohne sich dabei auf ein eindeutiges Kriterium stützen zu können. Sie sind darauf angewiesen, gerade das zu machen, was Popper ausdrücklich mit den Worten, »die bloße Berufung auf künftig zu entdeckende Ableitungen bedeutet uns nichts«, als methodisch bedenklich zurückgewiesen hatte (Popper 1994, 52). Denn der »Erfolg eines Paradigmas [...] ist am Anfang weitgehend eine Verheißung von Erfolg« (Kuhn 1976, 37 f.).

In der wissenschaftlichen Forschung nehmen damit die Hoffnung und das Vertrauen einen unerwartet großen Stellenwert ein, die beide durch rationale Verfahren der Falsifikation und Kritik methodisch nicht einholbar sind. Während das Verfahren der Falsifikation verspricht, in der unmittelbaren Gegenwart eindeutige Entscheidungen herbeizuführen (d.h. alle Faktoren in einem *experimentum crucis* so zusammenzuführen, dass sich eine Theorie an einem

bestimmten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt eindeutig falsifizieren lässt), vermag auch die noch so begründete Hoffnung auf künftige Messungen und theoretische Ableitungen nur ungedeckte Schecks auf die Zukunft auszustellen. D.h. aber: Mit der Hoffnung auf zukünftige Erfolge eines Paradigmas tritt in der Form von Antizipationen das durch kein wissenschaftliches Verfahren methodisch zu bändigende Zeitliche in die Wissenschaften ein.¹⁴

Mit den Antizipationen zukünftiger Erfolge wächst jedoch auch die Bedeutung der Vergangenheit. Die neuzeitlichen Wissenschaften konnten die Bedeutung von Traditionen und Überlieferungen in ihrer Arbeit nur deshalb leugnen, da sie überzeugt waren, mit Experimenten und kontrollierten Beobachtungen ausreichende Mittel in der Gegenwart zur Verfügung zu haben, um alle Wahrheitsansprüche jederzeit auf ihre Gültigkeit zu überprüfen. Verlieren Experimente und Beobachtungen jedoch den Status, Hypothesen und Theorien eindeutig falsifizieren zu können, gewinnen auch wieder Traditionen und Überlieferungen an Macht. Wenn Wissenschaftler nach Hinweisen suchen, welches Paradigma in der Forschung am ehesten Erfolg haben könnte, werden sie wieder an ihre persönlichen Erfahrungen und die überlieferten Traditionen der eigenen, aber manchmal auch der einer anderen Disziplin verwiesen.

Es ist in der Regel ein in der Praxis entstandenes implizites Wissen über das, was erfolgversprechend sein könnte und was nicht; jene sich einer strengen methodischen Prüfung entziehende Erfahrungsressource, die Michael Polanyi als *tacit knowledge* der Wissenschaftler bezeichnet hat.¹⁵ Was sich in der

14 Um diese Dimension des Zeitlichen wissenschaftstheoretisch zu bändigen, versuchte Imre Lakatos die poppersche Theorie der Wissenschaften durch die Einführung von mehreren miteinander konkurrierenden »Forschungsprogrammen« in modifizierter Form zu verteidigen. Damit betreffen »Falsifikationen« nur noch Forschungsprogramme als Ganze, nicht einzelne Forschungshypothesen, sodass sich der Wert dieser Programme »rationale« beurteilen lässt. Das heißt aber auch: »Poppers große negative entscheidende Experimente verschwinden; ›entscheidendes Experiment‹ ist ein Ehrentitel, den man gewissen Anomalien natürlich verleihen kann, aber *nur viel später*, nur wenn ein Programm von einem anderen geschlagen worden ist.« (Lakatos 1974b, 280 f.; Hervorhebung von Lakatos). Erst in den Rekonstruktionen des Historikers lassen sich »Falsifikationen« eines Forschungsprogramms auch als solche identifizieren, den Zeitgenossen bleiben nur Vermutungen. Doch hat Lakatos gerade den generationenübergreifenden Charakter der Wissenschaften in seinem vielleicht interessantesten Werk, in *Beweise und Widerlegungen*, allein durch seine Methode wieder eliminiert: Seine »rationale Rekonstruktion« der Wissenschaftsgeschichte zieht mehrere Jahrhunderte generationenübergreifender Forschungsarbeit zusammen in eine Diskussion von wenigen Stunden. Ohne es auszusprechen, steckt in Lakatos' »rationaler Rekonstruktion« die implizite Vorstellung: Hätten die Mathematiker sich immer an die von ihm aufgestellten heuristischen Regeln gehalten, hätte die gesamte, in Jahrhunderten sich langsam entwickelnde Mathematik auch innerhalb von wenigen Jahren entstehen können. Keiner seiner Wissenschaftler muss sich mehr seiner eigenen Endlichkeit stellen, dem Tod und dem Wissen um die prinzipielle Begrenztheit der eigenen Fähigkeiten (vgl. Lakatos 1979).

15 Zu dem Konzept des *tacit knowledge*: Polanyi 1985; Michael Polanyi begrüßte daher auch Thomas Kuhns Arbeit als eine Unterstützung seiner eigenen Position (Polanyi 1963). Vgl. auch für eine ausführlichere Darstellung seiner Theorie des Wissens: Polanyi 1962.

Vergangenheit in vielen Fällen bewährt hat, lässt eben hoffen, auch bei der Beantwortung anderer Forschungsfragen zum Ziel zu führen. Wo dem Wissenschaftler in der Gegenwart rationale Verfahren fehlen, um durch Falsifikation den Wert von Hypothesen eindeutig prüfen zu können, stützen sich seine Erwartungen und Hoffnungen eben oft auf das Bewährte und in der eigenen Tradition als »erfolgreich« Bezeichnete. Diese Haltung hat Kuhn idealtypisch unter dem Titel »Normalwissenschaft« analysiert, in der die Wissenschaftler ihre Forschungen möglichst an einem Paradigma orientieren. Ein Paradigma gilt daher auch erst als »falsifiziert«, wenn ein konkurrierendes Paradigma aufgrund der bisherigen experimentellen Ergebnisse unter Wissenschaftlern mehr Hoffnungen auf zukünftige Erfolge akkumulieren konnte. Deren Antizipationen werden zwar nicht im Sinne Poppers durch Steigerung des Grades der Falsifizierbarkeit methodisch geprüft, aber sie sind – in einem anderen Sinne – durch Erfahrungen zumindest ausreichend motiviert.

Viele Eigentümlichkeiten der kuhnschen Wissenschaftsphilosophie verdanken sich jedoch seiner Verwendung des wittgensteinschen Konzepts des »Sprachspiels« (Th. Kuhn 1976, 58 ff.). Denn so wie man ein Sprachspiel an einem exemplarischen Beispiel lernt und dann auf andere Beispiele überträgt, indem man »Familienähnlichkeiten« zwischen diesen entdeckt, ohne explizit Regeln angeben zu können, worin diese Ähnlichkeit besteht, so sollen wissenschaftliche Theorien nur am Beispiel ihrer Anwendungen gelernt werden. D.h. nicht Regeln vermitteln zwischen Begriffen und Anschauungen, sondern Musterbeispiele, an denen wir den Gebrauch der Begriffe lernen (vgl. Th. Kuhn 1978b). Diese Orientierung an Wittgensteins Konzept der »Sprachspiele« hat weitreichendere Konsequenzen, als dies Thomas Kuhn selbst wohl zu Beginn bewusst war: Er eignete sich mit diesem Konzept eine in der Wissenschaftstheorie bis dahin unübliche paradoxe Sprach- und Sozialtheorie an. Wittgenstein hatte auf die Frage, wie wir sprechen lernen, die Antwort gegeben: Wir lernen nicht durch Vernunft, wie ein Sprachspiel richtig gespielt wird, sondern *allein durch eine Abrichtung ohne Gründe*. Er verdeutlichte dies anhand des Spracherwerbs des Kindes:

»Die Kinder werden dazu erzogen, *diese* Tätigkeiten zu verrichten, *diese* Wörter dabei zu gebrauchen, und *so* auf die Worte des Anderen zu reagieren. Ein wichtiger Teil der Abrichtung wird darin bestehen, daß der Lehrende auf die Gegenstände weist, die Aufmerksamkeit des Kindes auf sie lenkt, und dabei ein Wort ausspricht; z. B. das Wort ›Platte‹ beim Vorzeigen dieser Form.«¹⁶

16 Wittgenstein 2001, 747 (Spätfassung TS 227, § 6). Dass Wittgensteins Sprachspieltheorie eine »konservative Anthropologie« zugrunde liegt, welche die Tradition als unhintergehbar Grundlage des Sprechens und des Denkens ansieht, versuchte zu zeigen: Nyíri 1988, 91-155.

In der klassischen Wissenschaftstheorie waren Theorie und Sprache immer mit Vernunft verbunden, insofern beides dem Menschen eigentümlich ist, galten wissenschaftliche Theorien als Erfindungen des menschlichen Geistes sowie als Produkte seiner Kreativität und Freiheit. In Karl Poppers Philosophie ist diese Grundannahme beinahe auf jeder Seite seines wissenschaftlichen Werkes präsent. Kuhn hingegen sagte: So wie wir als Kinder sprechen gelernt haben, lernen wir später auch die Bedeutung der Begriffe wissenschaftlicher Theorien. Eine der Folgen ist eine überraschende Umwertung aller wissenschaftstheoretischen Werte: Wie bereits in der Sprache galt nun auch in den Wissenschaften weder die menschliche Freiheit im Allgemeinen noch die Kreativität genialer Wissenschaftler im Speziellen als die primäre Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern die autoritäre Abrichtung und unhinterfragte Disziplin der kuhnschen »Normalwissenschaften«.¹⁷

Wobei der paradoxe Gedanke, der dem Konzept des »Sprachspiels« zugrunde liegt, in der Rezeption der kuhnschen Wissenschaftstheorie oft übersehen wurde: So wie in einem Spiel die disziplinierte Einhaltung der Regeln Voraussetzung für die kreative Freiheit der einzelnen Spielzüge ist, so gelten auch Kuhn die disziplinierenden Regelungen der Normalwissenschaft als Voraussetzung für das kreative Rätsellösen wissenschaftlicher Forschung. Kreativität entsteht so aus Nachahmung, Freiheit aus Gehorsam, Revolutionen aus Traditionverbundenheit. Deutlich wird dies vor allem, wenn Kuhn über die normale Arbeit des Rätsellösens hinaus auch die wissenschaftlichen Revolutionen, d.h. die Änderungen des Sprachspiels, aus der inneren Dynamik der Normalwissenschaften erklärt. Diese ist zwar am Erhalt und der Bestätigung der etablierten Theorien orientiert:

»Jedoch – und das ist der springende Punkt – war der Endeffekt dieser traditionsgebundenen Arbeit stets die Veränderung der Tradition. Immer wieder hat der fortgesetzte Versuch, eine anerkannte Tradition zu verdeutlichen, schließlich zu einer jener Wandlungen der grundlegenden Theorien geführt, die ich als wissenschaftliche Revolutionen bezeichnet habe. [...] Wie ist das möglich? Ich glaube, es liegt daran, daß keine andere Tätigkeit auch nur annähernd so gut geeignet ist, ständige und konzentrierte Aufmerksamkeit auf jene Schwierigkeiten oder Krisenursachen zu lenken, von deren Erkennen die grundlegendsten Fortschritte in der reinen Wissenschaft abhängen.« (Kuhn 1978c, 317 f.)

Gerade weil die Normalwissenschaft systematisch das Neue ausschließen und in allen Bereichen dem eigenen Paradigma zum Durchbruch verhelfen will, bringt sie – gegen ihren Willen – jene Krisenphänomene hervor, in denen sie schließlich an die Grenzen der eigenen Traditionen stößt. Es ist gerade ihr Wille,

17 Thomas Kuhn konnte jedoch die Bedeutung der »dogmatischen Einführung« in die Wissenschaften auch von Ludwik Fleck lernen, auf dessen 1935 erschienenes Werk er in seinem Vorwort als Anregung hinweist (siehe Fleck 1980, 73 f.).

alle Phänomene dem eigenen Paradigma anzupassen, der sie jene Phänomene, die sich einer solchen Anpassung an das Bekannte entziehen, als beunruhigende Anomalien erfahren lässt. Daher ist es nur scheinbar paradox, zu sagen, dass gerade die »Forschung im Zeichen eines Paradigmas besonders erfolgreich in der Herbeiführung eines Paradigmawechsels« ist (Th. Kuhn 1976, 65). Diese Vorstellung einer Entstehung des Revolutionären aus der Bindung an eine Tradition liegt jener eigentlich dialektischen Spannung zwischen Disziplin und Freiheit zugrunde, von der Kuhns Wissenschaftsphilosophie in ihrem Innersten durchdrungen ist (Hoyningen-Huene 1993, 223-228). Doch wo ist in diesem Feld die Position der Philosophie? Wie stellt sie sich zur normalwissenschaftlichen Disziplinierung?

III. DIE NORMALWISSENSCHAFTEN UND DIE STRATEGIEN DER PHILOSOPHIE

Kuhn gibt viele gute Gründe, warum es für eine Wissenschaft erstrebenswert ist, sich in eine »reife« Wissenschaft zu verwandeln, die ihre Arbeit im normalen Forschungsbetrieb an unhinterfragten Paradigmen orientiert. Es gibt jedoch auch Menschen, die sich der Umwandlung des eigenen Forschungsfeldes in das einer »Normalwissenschaft« verweigern. Wenn Kuhn recht hat, sammeln sich diese an bestimmten Orten, denn: »Historisch gesehen, sind sie oft einfach in den philosophischen Abteilungen geblieben, aus denen so viele Spezialwissenschaften hervorgegangen sind.« (Kuhn 1976, 33) Die Vermutung, die Existenz philosophischer Abteilungen neben den modernen Wissenschaften habe etwas mit einem Geist der Verweigerung zu tun, ist weit verbreitet. Philosophie wird in solchen Beschreibungen nur als das thematisiert, was sie nicht ist: als bloße Abweichung von der historischen Norm der Entwicklung. Der zugrundegelegte Maßstab bildet eine zur Norm erhobene Erzählung der historischen Entwicklung von Wissenschaften.¹⁸ In Kuhns Terminologie ist es eine Erzählung vom »Reifwerden eines wissenschaftlichen Faches«, deren erzählerischen Plot er in seinen *Bemerkungen zu meinen Kritikern* noch einmal skizziert:

»Es kommt mir im Rückblick vor, als hätte jede wissenschaftliche Gemeinschaft – also auch die Schulen der früher von mir als ›vor-paradigmatisch‹ bezeichneten Perioden – immer ein Paradigma besessen. [...] Charakteristisch ist für die frühen Stufen der Entwicklung der meisten Wissenschaften das Vorhandensein von mehreren konkurrierenden Schulen. Später, gewöhnlich infolge einer beachtenswerten wissenschaftlichen Errungenschaft, verschwinden entweder alle diese Schulen oder

18 Zur Theorie des »Normalismus«: Link 1998.

die meisten von ihnen; die Veränderung ermöglicht ein einflußreicheres, professionelles Benehmen der Mitglieder der übrigbleibenden Gemeinschaft.«¹⁹

Vor dem Hintergrund dieser Erzählung kann die Entscheidung gegen die Verwandlung des eigenen Fachs in eine Normalwissenschaft nur als Anomalie aufgefasst werden: als unbegründetes Festhalten an dem Zustand konkurrierender Schulen mit ihrem *nichteinflussreichen* und *nichtprofessionellen* Benehmen. Eine einfache Frage lässt sich innerhalb dieses Erzählarrangements gar nicht mehr stellen: Warum jemand ernsthaft daran denken kann, an einem solchen Zustand festzuhalten, »in dem alle Mitglieder Wissenschaft praktizieren, aber der Effekt dessen, was sie hervorbringen, kaum etwas mit Wissenschaft zu tun hat.« (Kuhn 1976, 113) Innerhalb des kuhnschen Erzählmodells erscheint eine solche Frage in ihrer Absurdität schon beantwortet: Welche Gründe jemand auch haben mag, *gute* Gründe können es nicht sein.

Verabschiedet man sich aber von diesem normativen Modell, wird schnell deutlich, wie gerade diese Frage einem den Blick auf die Philosophie und deren Selbstverständnis öffnen könnte: Was für positive Motive und Argumente hatten jene, die in den philosophischen Abteilungen blieben? Welche Gründe können heute jene nennen, die in solchen Abteilungen immer noch unter den beschriebenen Zuständen arbeiten und forschen? All dies sind Fragen, die sich sinnvoll nur beantworten lassen, wenn nicht nur die Methoden der Philosophen thematisiert werden, sondern ebenso auch deren Hoffnungen und deren *Strategien*: Welchen Weg wählte ein Philosoph in der Hoffnung, um welche Ziele zu erreichen? Welche Einwürfe und welche Widerstände von anderen musste dieser strategisch auf seinem Weg berücksichtigen? Wobei es hierbei nicht um Karrierestrategien gehen soll, sondern um Strategien der philosophischen Argumentation und der Erkenntnis gewinnenden Praxis. Denn was – bei aller Kritik – von Kuhn gelernt werden kann, ist das, was man den »langen Atem« der Wissenschaft nennen kann: Jene Situation, in der Wissenschaftler und Philosophen sich für einen »Weg« (*póros*) entscheiden und an dieser Entscheidung lange – auch trotz berechtigter Zweifel – festhalten müssen, ohne sicher zu sein, am Ende nicht doch ratlos im »Weglosen« (*aporia*) sich zu verlaufen. An dem Scheideweg hat er Gründe zu finden, warum er den einen Weg dem anderen vorzieht, warum er hofft, gerade auf diesem am direktesten an sein Ziel zu kommen. Die Fragen, die sich an diesem Ort stellen, sind Fragen der besseren Strategie; die Antworten, die man findet, sind provisorisch. Dem eigenen Urteil springen hier allein vergangene Erfahrungen bei, oder auch Antizipationen der Zukunft, die einem die eigene Einbildungskraft von Furcht oder von grundloser

19 Th. Kuhn 1974b, 263; es war vor allem die Kritik von Margaret Masterman an dem Konzept von »vor-paradigmatischen Wissenschaften«, die Kuhn dazu brachte, zuzugestehen, dass bereits die in Schulen organisierte »frühe« Wissenschaft Paradigmen hat (vgl. Th. Kuhn 1978b, 416 f.).

Hoffnung genährt zeichnet. In dieser Situation hat man zu wählen: Paradigmen, Ziele und Lösungswege. Eine Wahl, die aufgrund der Beschränktheit des Wissens und der Ungewissheit notwendigerweise eine *strategische* Wahl sein wird.

Doch was ist eine Strategie? Michel de Certeau hat einmal in Anlehnung an Clausewitz im Bereich des Handelns zwischen *Strategien* und *Taktiken* unterschieden: Strategien wären jenen Menschen eigen, die Macht haben und damit auch die Rahmenbedingungen kontrollieren könnten, während die Machtlosen ihre Interessen allein mithilfe von situativen Taktiken durchsetzen können, die sie den dominanten Strategien der Herrschenden entgegensemten. Die einen können strategisch Orte besetzen, um Räume zu kontrollieren, während die anderen auf die Zeit setzen müssen, um einen taktisch günstigen Augenblick abzuwarten.²⁰ In diesem Sinne muss man der Philosophie – trotz der Bedrängnis, in die sie durch die Wissenschaften gebracht wurde – immer noch die Fähigkeit zuerkennen, Strategien zu entwickeln und Räume zu besetzen. Philosophie hatte meist eine weitgehende Autonomie, wenn es darum ging, für sich zu definieren, wie sie sich gegenüber äußeren Herausforderungen strategisch positioniert.

Doch welche Vorteile bietet die Konzentration auf »philosophische Strategien«, wenn wir uns der Analyse philosophischer Autoren zuwenden? Zuerst erzeugt die Aufmerksamkeit auf »Strategien« einen neuen Kontext, indem die Methoden der Philosophie diskutiert werden können. Denn weder mit dem Begriff der »Strategie« noch mit dem des »Paradigma« hat man es nur mit einer Erkenntnistheorie zu tun; beide sind zugleich genuine Konzepte einer Philosophie der Praxis und öffnen so auch die Theorie der Erkenntnis gegenüber sozial- und gesellschaftsphilosophischen Fragestellungen. Strategien enthalten Werte, die auch – wie Kuhn betont – den Paradigmen zugrunde liegen bzw. Teil des Begriffs des Paradigmas sind.²¹ In diesem Sinne können Strategien gerade helfen, jene Entscheidungen zu verstehen, die bestimmen, welchen Paradigmen (wenn man denn diesen Begriff auf die philosophischen Schulen überhaupt anwenden will), welchen Methoden und welcher Art der Erfahrung ein Philosoph in seinem Denken vertraut. Sie ermöglichen den Aspekt der Antizipation in den Blick zu bekommen, der es erlaubt, gleichsam auf Kredit an eine Strategie zu glauben, auch wenn man deren endgültigen Erfolg nicht beweisen kann. Sie lässt Hoffnungen als strategische Wahl analysieren, um ein Ziel zu erreichen, das als der Hoffnung wert betrachtet wird.

Mit dem Begriff der »Strategie« lassen sich historische Texte *philosophisch* lesen: In diesem Sinne ist das Sprechen von philosophischen »Strategien« selbst eine Strategie, die helfen soll, in einem historisch beinahe unüberschaubaren

20 de Certeau 1988, 85-92. Für eine andere einflussreiche Verwendung des Konzepts der »Strategie« innerhalb einer Theorie des Wissens siehe: Foucault 1973, 94-103.

21 Siehe auch zur »Moral« der Wissenschaften: Daston 1995; sowie zu »epistemischen Tugenden«: Daston / Galison 2007, 41 ff.

Feld sich anhand einer Fragestellung einen Weg zu bahnen, welcher nicht allein der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte dienen sollte, sondern jenem Wissen, das man sehr allgemein, aber dennoch zu Recht, als Philosophie bezeichnet. Diese Form der Analyse erlaubt, unterschiedliche Argumente und Theorietraditionen von einem gemeinsamen Standpunkt aus zu betrachten, sodass trotz aller Differenzen das Argument eines Philosophen als strategische Transformation des Arguments eines anderen erkennbar wird. Auf diese Weise lassen sich in einem überschaubaren Rahmen mehrere Philosophien vergleichen, ohne zu jedem Einzelnen eine eigene Monographie zu schreiben. Vor allem wird es möglich, ausgewählte Argumente eines Theoriegebäudes zu thematisieren und mit Argumenten eines anderen Theoriegebäudes in Beziehung zu setzen, ohne damit den Anspruch zu erheben, mehr – aber auch nicht weniger – als diesen einen Aspekt jener Autoren philosophisch erneut zur Diskussion zu stellen.

Diese Beziehungen sind der Philosophie nicht äußerlich: Philosophie hat immer die Existenz unterschiedlicher philosophischer Schulen anerkennen und in ihrem Arbeitsstil berücksichtigen müssen. Ihre Strategien waren immer bezogen auf die Strategien anderer Philosophen, aber auch anderer Disziplinen. Philosophisches Denken ist objektiv in einer polemischen Situation situiert, ohne deshalb in subjektiver Weise polemisch sein zu müssen. Es kann daher nur manchmal konsensuell sein, jedoch ist es immer dialogisch auf andere Positionen bezogen. Im Folgenden werden wir vor allem die dialogischen Beziehungen der Philosophie zu den anderen Wissenschaften thematisieren: wie sie durch diese in die Defensive gedrängt wurde, aber auch bei ihnen methodische Anleihen nahm. Dabei werden philosophische Schulen mit ihren Argumenten zu Wort kommen, die unterschiedliche Strategien entwickelt haben, um gegenüber den Wissenschaften, aber auch gegenüber anderen philosophischen Schulen ihre Theorien zu begründen.

Ein theoretisches Argument als ein strategisches zu betrachten, heißt aber auch, dieses aus der scheinbar zeitlosen Geltung einer Theorie zu lösen, um es als eine mit geschichtlicher Erfahrung gesättigte theoretische Handlung zu analysieren. Das Argument wird von dem subjektiven Meinen ihres Autors getrennt und als eine theoretische Handlung ernst genommen, die als solche immer schon die Intentionen eines einzelnen Subjekts übersteigt, indem es eine geschichtliche Erfahrung hinter sich hat. Es ist das von Hegel immer wieder gegen das subjektive *Meinen* ins Spiel gebrachte *Sagen*, das im Begriff der Strategie als Handlung relevant wird. Hinter jeder theoretischen Strategie steht eine eigene Geschichte des Hoffens, des Scheiterns aber auch des Gelingens. Eine Geschichte, die im subjektiven Meinen eines Autors oftmals nicht mitbedacht wird und ihm sogar widersprechen kann. Denn Strategien bestehen nicht nur in einer taktischen Anweisung, welches Mittel man zu welchem Zweck einzusetzen hat. Eine Strategie ist sich bewusst, selbst eine Handlung zu sein, auf die andere reagieren

können, indem sie diese antizipieren und in ihren Gegenargumenten berücksichtigen. Zu ihrem Verständnis zählt daher immer auch die Erfahrung, die eine Disziplin mit dieser Strategie bereits in verschiedenen Situationen gemacht hat. Ein strategisches Wissen von dem Wert philosophischer Argumente wäre in diesem Sinne daher ein Erfahrungswissen, welches Handlungsoptionen, einschließlich ihrer Geschichte und ihres Kontexts, berücksichtigt. Es wüsste um die Versprechen und die Hoffnungen, um die mit ihr verbundenen Geschichten des Zweifelns, des Zögerns, des Scheiterns, aber auch des Gelingens.

Es ist die Perspektive der philosophischen Praxis und damit der handelnden Vernunft, mit der die Argumente der theoretischen Vernunft betrachtet werden sollen. Nicht philosophische Theorien als fertige Produkte kommen in den Blick, sondern die Situation, bevor diese Theorien in sich abgeschlossen vor einem stehen. Handlungsoptionen werden sichtbar und theoretische Argumente lassen sich, als von der praktischen Vernunft geleitet, reflektieren.

Strategien versuchen auch, unter sich ändernden Umständen an bestimmten Zielen festzuhalten, sodass man gerade aus strategischen Gründen gezwungen sein kann, einen Positionswechsel durchzuführen. Dies gilt auch für die Philosophie: Um sich selbst treu zu bleiben, war sie zuweilen gezwungen, eine andere zu werden. Denn – das soll im Folgenden gezeigt werden – gerade einige der zentralen Neukonzeptionen der Philosophie verfolgten das Ziel, auch unter geänderten Bedingungen weiterhin am traditionellen Konzept der Philosophie als eigener Erkenntnisweise festhalten zu können. Ihre Strategie war gleichsam, durch einen taktischen Rückzug von unhaltbar gewordenem Gelände auf der einen Seite und durch strategische Vorstöße auf der anderen, unvermeidliche Verluste durch neue Geländegewinne zu kompensieren, um auf diese Weise die eigene Position und die eigenen Methoden gegenüber anderen Wissenschaften und deren Wissenschaftsverständnis verteidigen zu können. Die Metaphorik der »Strategie« eignet sich in diesem Sinne zur Beschreibung der Versuche der Philosophen, durch einen gezielten Bruch mit der Vergangenheit die Kontinuität eines Lösungsansatzes aufrechtzuerhalten. Sie ermöglicht, epochenübergreifende Problem- und Fragestellungen zu thematisieren: wie ein konservatives Festhalten an der Tradition immer wieder verantwortlich war für Neuinterpretationen und Neukonzeptionen dessen, was Philosophie sein und können sollte. Es geht um die Frage, wie sich einzelne philosophische Strategien als Teil geänderter Handlungsoptionen transformierten, um weiterhin an einem bestimmten Ideal des Wissens festzuhalten, welches dem Menschen nicht nur Erkenntnis, sondern im Leben auch eine Form der Autonomie und der Freiheit gewähren kann.

¶ Sensu le premier fute de francois petracque poete florentin des
Reine des fortune prospere. Translate de latin en françois. ¶



¶ D'estre en la fleur de sa iennesse. Et de l'espérance de faire longuement.
Joye et Esperance.

¶ Chapitre Premier.

¶ suis en la fleur de mon
age/ ap'rentes a faire la
gueme. ¶ Raison. Vol
q' la premiere veine despe
rance d'humaine nature est
qui a deceu et deceua d'ho
mes plusieur milliers. ¶ Joye. ¶ Mon
age est en la fleur. ¶ Raison. ¶ Cest un
iopchain et bieut. Cest fleur fleut a sei
che pendant le temps q' nous plons. ¶ Joye.
Mon age est entiere. ¶ Raison. ¶ Qui
doit dire que sage soit entiere a laquelle il

A.i.

Abbildung 1: *Speculum Sapientiae*

AUS: FRANCESCO PETRARCA, DES REMÈDES DE L'UN ET L'AUTRE
FORTUNE PROSPÈRE ET ADVERSE
(DE REMEDIIS UTRIUSQUE FORTUNAE, FRZ.) PARIS 1524

PROLOG

DER SPIEGEL DER WEISHEIT

I.

Das Bild zeigt zwei Frauen, eine der beiden auf einer steinernen Kugel balancierend, darauf bedacht, nicht durch unvorsichtige Bewegungen mit dieser ins Rollen zu kommen und in den tiefen Schacht, der sich unter ihrem Platz befindet, zu stürzen; die andere ihr gegenüber sicher auf einem festen Quader thronend, ihre Füße ruhen bequem auf einem Kissen (Abb. 1). Die Frau auf der linken Seite ist die Glücksgöttin *Fortuna*, die Frau auf der rechten *Sapientia*, die personifizierte Weisheit. *Fortuna* hält ein Glücksrad in der Hand, auf das vier Menschen gebunden sind, sodass diese auf der einen Seite mit dem Rad nach oben getragen und auf der anderen Seite wieder nach unten gezogen werden. Offenbar hat niemand dieses Auf und Ab unter Kontrolle: weder die auf das Rad gebundenen Menschen noch *Fortuna*, die aufgrund einer Augenbinde dem Geschehen nicht einmal mit ihren Augen folgen kann. *Fortuna* steht für die vom Glück bzw. vom Zufall regierte Welt. Wie es einem hier ergeht, ist nicht vorhersehbar; das Glücksrad dreht sich und macht den einen zum König, um ihn kurz darauf wieder hinab ins Unglück zu stürzen. Weder der Mensch noch die Vorsehung, sondern der sprichwörtliche »blinde« Zufall herrscht über das Wohlergehen der Menschen. Wissen, Erkenntnis, aber auch Sicherheit sucht man hier vergebens.

Wendet man sich aber der rechten Seite zu, erblickt man die personifizierte Weisheit. Ihre Augen sind offen und durch keine Binde behindert. Doch – und das ist vielleicht das Überraschende – auch sie wendet sich vom Glücksrad und damit vom Schicksal der Menschen ab. Ihre Weisheit und ihr Wissen gewinnt sie offenbar nicht durch die Beobachtung des periodischen Auf und Ab im gegenüberliegenden Bereich der *Fortuna*. Sie betrachtet stattdessen konzentriert ihr eigenes Spiegelbild, das ihr aus dem »Spiegel der Weisheit (*speculum sapienti[a]e*)« entgegenblickt. Auffallend ist an diesem Spiegel vor allem der Rahmen, auf dem Sonne, Mond und fünf weitere Planeten mit menschlichen Gesichtszügen dargestellt sind, zwischen denen noch sieben kleinere Sterne zu sehen sind.

Dieses Bild enthält einen Ratschlag: Es zeigt uns, wohin wir unsere Aufmerksamkeit wenden sollten, um Wissen und Weisheit zu erlangen. Doch um diesen Ratschlag zu verstehen, müssten wir wissen, was man sich unter einem

»Spiegel der Weisheit« vorzustellen hat und wo heute noch ein solcher zu finden wäre.

Das Bild selbst stammt aus einer französischen Ausgabe von Francesco Petrarca's *De remediis utriusque fortunae*.¹ Den Zeitgenossen galt dieses Hausbuch der vernünftigen Lebensführung, das in ganz Europa in mehreren Sprachen verbreitet war, als Petrarca's Hauptwerk. Auf Deutsch erschien es etwa unter dem Namen *Von der Artzney bayder Glück / des guten und des widerwertigen*, es war aber auch unter dem Namen »Glücksbuch« und »Trostspiegel« bekannt.² In diesem gibt die Vernunft in mehreren Gesprächen im ersten Teil der Freude und der Hoffnung und im zweiten Teil dem Schmerz und der Furcht Ratschläge über den richtigen Umgang mit der Welt, ihren Versuchungen, Schicksalsschlägen und anderen Zufällen des Lebens. Denn wie der deutsche Titel schon verrät, umfasst *Fortuna* nicht wie heute meist bloß das Glück im positiven Sinne, sondern auch die negativen Schicksalsschläge: *Fortuna* ist die Göttin des Zufalls, des guten wie des widerwärtigen: »Denn [...] beide Gesichter Fortunas sind zu fürchten, und doch müssen beide ertragen werden.«³

Sowohl bei der Darstellung der *Fortuna* wie auch bei derjenigen der *Sapientia* konnte der Illustrator der französischen Ausgabe auf bekannte Motive der Tradition zurückgreifen. Vermutlich wurde sogar das Bild selbst gar nicht extra für diesen Text hergestellt, sondern aus einem anderen Buch übernommen.⁴ Für die Darstellung der *Fortuna* mit ihrem Glücksrad, auf dem gekrönte Herrscher nach oben gehoben und dann wieder nach unten gestürzt werden, hätte er jedoch in Petrarca's Vorrede eine Vorlage gehabt:

»Wir kennen viele, die *Fortuna* in ihren Folterkammern, viele auch, die sie sich als Lieblinge hielt, dazu viele, die auf dem Glücksrad heftig umgetrieben wurden. Es fehlt weder für Steigende noch für Stürzende an Beispielen, und ich weiß von solchen, die von einem recht hohen Gipfel herabgesunken sind. Wieviele römische

1 Francesco Petrarca, *Des Remèdes de l'un et l'autre fortune prospère et adverse (De remediis utriusque fortunae)*, frz.) Paris 1524 – Für den Fotoabzug des Bildes danke ich der Bibliothèque nationale de France.

2 Das im Jahre 1366 entstandene Werk *De remediis utriusque fortunae* fand in den folgenden Jahrhunderten eine weite Verbreitung. Es sind allein für die Zeit zwischen 1474 und 1756 dreizehn Übersetzungen ins Deutsche belegt, die bekannteste stammt aus dem Jahr 1532 und wurde unter dem Titel *Von der Artzney bayder Glück / des guten und des widerwertigen. Unnd weiß sich ain yeder inn Gelück und unglück halten sol* in Augsburg mit den Holzschnitten des sogenannten »Petrarca-Meister« gedruckt (Petrarca 1532).

3 Nam [...] utraque *Fortunae facies metuenda, verumtamen utraque toleranda est [...].«* (deutsche Übersetzung zitiert: Petrarca 1988, 54).

4 Das Bild ist auch Teil einer Ausgabe des *Liber de Sapiente* (1510) des Carolus Bovillus (Charles de Bouelles), ein Werk, das Ernst Cassirer als »vielleicht die merkwürdigste und in mancher Hinsicht charakteristischste Schöpfung der Renaissance-Philosophie« bezeichnete (Cassirer 1994d, 93; das Bild ist dort zusammen mit dem Text im Anhang reproduziert als Tafel II.; siehe auch den Reprint dieses Werkes in: Bovillus 1970, 119). Auf dieses Bild bezieht sich auch Herbert Grabes in seiner Erörterung der Spiegel-als-Weisheit-Metaphorik in: Grabes 1973, 182-184, Abb. 55.

Kaiser, wieviele fremde Könige sind durch Feindes- oder auch durch Freundeshand vom höchsten Thron gezerrt worden und haben zugleich ihr Leben und ihr Reich verloren?«⁵

Gegen diese unberechenbare *Fortuna* gilt es, sein ganzes Leben lang einen »Krieg« zu führen, in dem allein Charakterstärke und Tugend einem zum Sieg verhelfen können, also all jene Eigenschaften, welche in der Renaissance unter dem Begriff der *virtus* zusammengefasst wurden.⁶

Für die im Bild gewählte ikonographische Darstellung der Weisheit lassen sich in Petrarcas Text zwar keine expliziten Vorlagen finden, als Rechtfertigung für die Verwendung dieses Bildes konnte dem Verleger aber Petrarcas Berufung auf jene Werke Senecas gelten, die dieser seinem Bruder Gallio gewidmet hat, wie etwa dem *De vita beata*.⁷ In diesem hatte Seneca unter anderem geschrieben: »Das höchste Gut ist eine Seele, Zufälliges verachtend, ihrer sittlichen Vollkommenheit froh.«⁸ Dieses höchste Gut zu erstreben, ist Ziel der Philosophie, es errungen zu haben, ist *Sapientia*.⁹ Doch wie erreicht die Philosophie diesen Zustand der Weisheit? – In *De vita beata* expliziert Seneca diesen Weg zu jenem höchsten Gut, der Verachtung des bloß Zufälligen, mithilfe einer Reihe erkenntnistheoretischer Überlegungen und methodischer Anweisungen:

»Die Vernunft stelle Fragen, durch die Sinnesempfindungen angeregt, und indem sie von da einen Ausgangspunkt gewinnt (nichts nämlich hat sie, von wo aus sie [sonst] einen Versuch unternehmen oder von wo sie den Weg zur Wahrheit einschlagen kann), kehre sie in sich selbst zurück. Denn auch [...] der Lenker des Alls, Gott, strebt zwar nach außen, aber dennoch kehrt er nach innen von überallher in sich zurück. Dasselbe tue unser Geist: wenn er gefolgt ist seinen Wahrnehmungen und durch sie in die Außenwelt sich ausgestreckt hat, sei er jener und seiner mächtig. Auf diese Weise [...] entsteht jene verlässliche Vernunft, die nicht in Zwiespalt gerät noch sich verfängt in Meinungen und Vorstellungen noch in Überzeugung; wenn sie eine innere Ordnung hergestellt hat, mit ihren Teilen in Übereinstimmung und – sozusagen – Einklang ist, berührt sie das höchste Gut. Nichts nämlich Ver-

5 »[...] multos in aculeo Fortunae habitos, multos in deliciis scimus, multos magno impetu rotatos, nec scandentium desunt exempla nec ruentium, nec sum nescius quosdam ex altiore fastigio prolapsos. Quot Romani imperatores, quot externi reges vel hostium vel suorum manibus e summo solio detracti vitam simul et imperium amisere!« (Petrarca 1988, 58)

6 »Ut vero sileam reliqua omnia, quibus undique trudimur, quod illud est bellum (quamque perpetuum) quod cum Fortuna gerimus, cuius nos poterat facere Virtus sola victores?« (Petrarca 1988, 46)

7 Petrarca verweist an mehreren Stellen auf Seneca; die Berufung auf jene Schriften Senecas, die er an seinen Bruder Gallio gerichtet hat, d.h. auf *De vita beata* und auf *De remediis fortitorum*, findet sich in Petrarcas Vorrede im Zuge der Rechtfertigung der Wahl seines Themas (Petrarca 1988, 55).

8 »Summum bonum est animus fortuita despiciens uirtute laetus« (De vita beata, IV, 2). Zu Senecas Philosophie siehe vor allem: I. Hadot 1969; aber auch: Veyne 1993.

9 Vgl. Epm 89, 4 (»Sapientia perfectum bonum est mentis humanae; philosophia sapientiae amor est et adfectatio: haec ostendit quo illa peruenit.«)

kehrtes, nichts Schläfriges bleibt übrig, nichts, wodurch sie anstößt oder ausgleitet; alles wird sie tun auf ihren eigenen Befehl.«¹⁰

Sowohl Geist (*mens*) wie auch Vernunft (*ratio*) sollen zwar von den Wahrnehmungen ausgehen, aber nur um von dort *in sich selbst zurückzukehren*. Dort gewinnen sie jenen Halt und jene Festigkeit, die sie davor bewahrt, sich in bloßen Meinungen zu verfangen und am schlüpfirigen Parkett des Zufälligen auszurutschen. Der Gewinn, den beide durch diese Rückwendung auf sich erwerben, ist dabei nicht nur ein erkenntnistheoretischer, sondern auch ein praktischer: Die mit sich selbst in Einklang kommende menschliche Vernunft gewinnt für ihre Seele ein Stück Tugend und Glückseligkeit. Die Vernunft erwirbt sich durch diese Rückwendung eine Autarkie, die es ihr erlaubt, alles auf eigenen Befehl hin zu tun, dadurch erlangt sie auch die Herrschaft innerhalb der Seele, welche es ihr ermöglicht, dort eine vernünftige, innere Ordnung zu etablieren. Weil »das höchste Gut ist seelische Eintracht; Tugenden nämlich müssen dort sein, wo Übereinstimmung und Einheit sich findet, in Zwietracht befinden sich charakterliche Schwächen.«¹¹

Betrachten wir das Bild des französischen Meisters, finden wir dort die wichtigsten Motive jener von Seneca entwickelten Erkenntnistheorie symbolisch dargestellt: der sicher auf der Erde ruhende Quader der Tugend (*Sedes virtutis quadrata*), auf dem die Weisheit sitzt, im Gegensatz zu dem labilen Platz der *Fortuna* auf der Kugel des Glücks (*Sedes fortune rotunda*), welche unsicher auf einem dreieckigen Balken über einem Schacht im Boden platziert ist, aber auch der Spiegel in der Hand der Weisheit, in dem diese ihr eigenes Spiegelbild erblickt und so ihre Aufmerksamkeit auf sich selbst zurückwendet. Mit dem Spiegel erfüllt die Weisheit die Forderung des Erkenne-dich-selbst, erkenne deine Seele. Denn wie Seneca an einer anderen Stelle sagt: *Inventa sunt specula ut homo ipse se nosset*. Spiegel sind erfunden, damit der Mensch sich selbst kennen lerne (Nat. quaest. I, 17, 4).

10 »Ratio quaerat sensibus irritata, et capiens inde principia (nec enim habet aliud unde conetur aut unde ad uerum impetum capiat) in se reuertatur. Nam [...] rector uniuersi deus [quoque] in exteriora quidem tendit, sed tamen introsum undique in se redit. Idem nostra mens faciat: cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit, et illorum et sui potens sit. Hoc modo [...] ratio illa certa nasceret non dissidens nec haesitans in opinionibus comprehensionibusque nec in persuasione, quae, cum se disposuit et partibus suis consensit et ut ita dicam concinuit, sumnum bonum tetigit. Nihil enim praui, nihil lubrici superest, nihil in quo arietet aut labet; omnia faciet ex imperio suo [...].« (De vita beata, VIII, 4-6; Hervorhebungen sowie auch Änderungen der deutschen Übersetzung vom Autor).

11 »[...] sumnum bonum esse animi concordiam; uirtutes enim ibi esse debebunt ubi consensus atque unitas erit, dissident uitia.« (De vita beata, VIII, 6; Änderungen der deutschen Übersetzung durch den Autor).

Da auch Petrarca – ganz in der Nachfolge Senecas – in seinem *De remediis utriusque fortunae* den nach Weisheit strebenden Leser auf dessen eigene Seele als Quelle der Erkenntnis verweist, wird die ikonographische Darstellung dem Text Petrarcas gerecht. Auch für ihn gilt: Allein in uns selbst können wir die Wahrheit finden. Denn auch wenn man von anerkannt weisen Menschen Ratschläge erhält, soll doch nicht deren Wort, sondern allein die Zustimmung unserer eigenen Seele für uns Richtschnur sein, denn diese allein sei auf Erden die lebendige Quelle gesunder Einsicht.¹² Ihren Gewissheiten sollen wir folgen, wollen wir nicht vom rechten Weg abkommen. Wobei auch das Umgekehrte gilt: Wer vom rechten Weg abkommt, hat verlernt, auf seine Seele und deren Gewissheiten zu hören. Denn die Ursache aller Übel und Sorgen liegt nicht in den äußereren Dingen, die Schuld liegt allein in uns selbst: *culpa omnis in nobis est*.¹³ Diese Schuld gilt es zu erkennen, um sie als Ursache unserer Leiden bekämpfen zu können. Petrarca will dem Leser zu dieser Selbsterkenntnis verhelfen. Er kann daher – an seinen Leser und Freund Azzo gewandt – davon sprechen: »dass du in dieser meiner Schrift das Gesicht deiner Seele wie in einem Spiegel erblicken kannst.« Ein Spiegel, der diesem helfen soll, seine Seele besser zu ordnen, so »dass dich bei keinem Wechsselfall, den Fortuna dir noch zugesucht hat, irgendeine Außenseite der Dinge noch verwirren kann.«¹⁴

Was der Mensch im Inneren seiner Seele finden kann, ist keine Kleinigkeit: kann man doch »jenes Bildgleichnis Gottes, des Schöpfers, im Innern der menschlichen Seele« entdecken.¹⁵ Petrarca geht es bei jener Wendung des Blicks ins Innere der Seele nicht um »Psychologie« im modernen Sinne, sondern um das Entdecken der rechten Ordnung einer Seele, die als Abbild bezogen bleibt auf die Ordnung Gottes und damit auch auf die Ordnung der Welt. Mit »Seele« ist eben noch nicht das gemeint, was später einmal »Subjekt« heißen wird. Vielmehr bildet diese »Seele« ein spezifisches Inneres, dem sich der Weise zuwenden muss, um die Wahrheit des Seienden ergründen zu können.

Dies sind alles traditionelle Bilder der Weisheit, welche weder Seneca, Bovillus oder Petrarca alleine zugerechnet werden können. Der französische Illustra-

12 »[...] consensus animi [...], quem unum in terris sani consilii vivum fontem asseverare non verear.« (Petrarca 1988, 46).

13 Petrarca 1988, 46; vgl. Senecas Epm 17,12; 50,4; Cicero, Tusculanae disputationes IV, 62 und 83.

14 »[...] in scriptis meis animi tui vultum velut in speculo contemplaris [...] tecum posthac Fortuna variaverit, nulla te species rerum turbet« (Petrarca 1988, 62; von E. Keßler abweichende Übersetzung); als philosophisch-literarisches Vorbild seiner Spiegelmetaphorik diente Petrarca vermutlich Senecas *De Clementia*, I, 1, in der dieser seine Schrift Kaiser Nero als einen »Spiegel« für dessen Seele andient.

15 »Imago illa similitudo Dei Creatoris humana intus in anima« (Petrarca 1988, 190); vgl. Platon, Alkipiades I, 133b-c.

tor hätte zum Beispiel auch auf den damals immer noch vielgelesenen *Trost der Philosophie* des Boethius als Quelle zurückgreifen können. In diesem richtet die personifizierte Philosophie in einer ihrer zahlreichen Gesänge an den verzweifelten, nach seinem politischen Sturz im Gefängnis mit seinem Schicksal hadernden Boethius den Rat:

»Wer nach Wahrheit trachtet mit tiefgründigem Geist
und sich nicht täuschen lassen möchte durch Irrweg,
der muß ins eigene Innre tief hineinleuchten,
sein weitgespanntes Streben muß er eindämmen
und lehren seine Seele: was sie erstrebt draußen,
daß dies versteckt ihr eignes Innres bereits besitzt.«¹⁶

Sogar das auf den ersten Blick befremdliche Motiv, die auf dem Rahmen des Spiegels befindlichen Sterne und Planeten, lässt sich mit Seneca begründen, da eine der großen Leidenschaften der Seele des Weisen es ist, den Sternenhimmel zu betrachten:

»Dort oben [...] erstreckt sich der unabsehbare Weltraum, den die Seele unbehindert in Besitz nehmen darf, unter der Bedingung, daß sie so wenig als möglich vom Körperlichen mitbringt. [...] In voller Ruhe betrachtet sie den Untergang und den Aufgang der Planeten und ihre verschiedenen, doch aufeinander abgestimmten Bahnen. Sie beobachtet, wo jeder Stern der Erde sein erstes Licht zeigt, wo sein Kulminationspunkt, also der höchste Punkt seiner Bahn, liegt und wo er untergeht. Wie ein lernbegieriger Zuschauer prüft sie jede Einzelheit und will alles wissen. Dieses Interesse [der Seele] ist völlig normal: sie weiß ja, daß es ihre Welt ist.«¹⁷

Der Himmel mit seinen Sternen und Planeten ist das »Vaterland« der Seele: Von dort ist sie gekommen und dorthin wird sie zurückkehren, wenn sie wieder den Körper verlässt (vgl. Epm 102, 21 und 48, 11). Auch Petrarca spielt in seinem Text auf diesen Gedanken an¹⁸, doch hätte der Illustrator auch Platons *Timaios* als Vorlage verwenden können, als er der Weisheit einen Spiegel in die Hand gab, der von einem Kranz aus Planeten umfasst wird. Denn dieser hatte dort behauptet, Gott habe den Menschen das Sehvermögen nur deshalb verliehen, um ihnen die Möglichkeit zu geben, die geordneten Umläufe des Sternenhimmels zu erblicken, sodass die Menschen mithilfe dieses Anblicks besser

16 »Quisquis profunda mente vestigat verum / Cubitque nullis ille deviis falli, / In se revolvat intimi lucem visus, / Longosque in orbem cogat inflectens motus / Animumque doceat, quidquid extra molitur / Suis retrusum possidere thesaurois.« (Philosophiae Consolatio III, 180-183; E. Neitzkes dt. Übersetzung von mir verändert).

17 »Sursum ingentia spatia sunt, in quorum possessionem animus admittitur, et ita si secum minimum ex corpore tulit [...]. Secure spectat occasus siderum atque ortus et tam diversas concordantium vias; observat ubi quaeque stella primum terris lumen ostendat, ubi columnen eius summumque cursus sit, quoisque descendat; curiosus spectator excutit singula et quaerit. Quidni quaerat? Scit illa ad se pertinere.« (Nat. quaest. I, Praefacio 11-12).

18 Zum Beispiel mit einem Vergil-Zitat: Petrarca 1988, 198.

lernen, das Denken vernünftig zu ordnen.¹⁹ Die Bewegungen der Planeten und der Sterne galten den meisten Philosophen eben nicht als bloße Naturerscheinungen, sondern sollten als »Umläufe der Vernunft« der menschlichen Vernunft und der menschlichen Seele verwandt und somit ähnlich sein. Sich in deren Erscheinung betrachtend zu versenken, so wie es das Bild der Sapientia andeutet, galt nicht erst seitdem der gedankenverloren die Sterne betrachtende Thales in den Brunnen stürzte als eines Weisen würdige Beschäftigung.²⁰ Platon hat daher auch in seinem »Höhlengleichnis« der *Politeia* die Sonne als Gleichnis für die Idee des Guten verwendet, sowie den Sternenhimmel für die Tugenden (*Politeia* 516a-518d).

Mit diesen Bildern wird ein eigenes Modell philosophischer Erkenntnis propagiert: Dem Stoiker Seneca geht es in seiner Philosophie etwa um eine »Erkenntnis der wahren Güter, die man besitzt, sobald man sie erkannt hat«.²¹ Eine Eigenschaft, die empirischen Erkenntnissen nicht eigen ist, wo das Erkannte dem Erkennenden getrennt gegenübersteht. Indem die philosophische Erkenntnis mit dieser Eigenschaft verknüpft wird, schränkt sich das der Philosophie eigentümliche Feld der Erkenntnis auf ein »inneres« Wissen der Seele ein, dem alles Empirische nur Ausgangspunkt und als *Exemplum* äußeres Beispiel sein kann für die innere Gewissheit philosophischen Wissens. Denn die Sprüche und Sentenzen, mit denen die Stoiker die Seele zur Wahrheit leiten wollen, sollen selbstevident sein: Wenn wir diese »mit einer Art Stich hören, ist es niemandem möglich, zu zweifeln oder zu fragen: ›Warum?‹ – so sehr leuchtet auch ohne Begründung die Wahrheit unmittelbar ein.«²²

Die Einheit von Erkenntnis und Besitz des Erkannten zeigt sich innerhalb der stoischen Philosophie daher in zweierlei Weise: einerseits bereits im Anspruch, der noch unwissende Schüler möge das Gelehrte nicht nur passiv aufnehmen, sondern immer wieder seine Seele befragen, ob es dieser auch wahr erscheint, um in sich selbst die Zustimmung und Beglaubigung jener Sätze zu finden; andererseits folgt aus der Einheit von Erkenntnis und Besitz des Erkannten auch die Forderung, der wissende Philosoph sollte nicht nur die gelernten Sentenzen seiner Vorgänger kennen, sondern jederzeit fähig sein, solche Sentenzen

19 Timaios 47bc; siehe aber auch *Politeia* 530c: Die Sternkunde hilft, »das von Natur Vernünftige in unserer Seele aus Unbrauchbaren brauchbar zu machen.« Zum Kontext dieser Stellen sowie zur Rolle der Astronomie in Platons Philosophie: Arnold 1999b, 66 ff.

20 Vgl. Theaitetos 173c-175d; dass die Anekdote vermutlich auf die damalige Praxis zeitgenössischer Astronomen anspielt, den Sternenhimmel aus dem Dunklen einer Erdgrube zu betrachten, um so auch die nur schwach am Himmel leuchtenden Sterne gut sehen zu können, legt Michel Serres nahe (Serres 1994). Siehe aber auch zur Überlieferung und Interpretation der Thalesanekdote: Blumentberg 1987.

21 »[...] intellectis ueris bonis, quae, simul intellecta sunt, possidentur [...]« (Epm 32, 5).

22 »Haec cum ictu quodam audimus, nec ulli licet dubitare aut interrogare ›quare?‹: adeo etiam sine ratione ipsa ueritas lucet.« (Epm 94, 43).

selbständig zu formulieren. Denn die gesuchte Wahrheit ist dem wahren Philosophen – unabhängig von äußerer Umständen – in seinem Inneren jederzeit so präsent, dass er diese auch durch immer neue Formulierungen aussprechen und anderen lehren kann (Epm 33, 7-11).

Beide Ansprüche umfassen mehr als den Anspruch des »Selbstdenkens«. In beiden geht es auch um die *Vorstellung einer Erkenntnis ohne äußere Hilfsmittel*. Können Hilfsmittel wie die Schriften der Philosophen auch zu Beginn den Lernenden unterstützen, am Ende kann er auf diese verzichten: Das Wissen ist ihm dann offenbar, kein Hindernis stellt sich ihm in den Weg, keine äußeren Instrumente müssen benutzt, aber auch auf keine Berichte anderer Menschen muss er sich stützen, um philosophisches Wissen beurteilen und selbst generieren zu können. Sein Wissen soll sogar unabhängig von den eigenen Sinneswahrnehmungen sein, die – gleichsam dem Herrschaftsbereich der *Fortuna* angehörend – abhängig sind von der Zeit und dem Ort des Menschen und daher auch weder im Besitz noch unter der Kontrolle des Menschen stehen.²³

III.

Es ließe sich nun einwenden, dieser Rückzug der Philosophie auf den Bereich der menschlichen »Seele« sei vielleicht den Stoikern eigen, deren Hauptgegenstand ja nicht die Erkenntnis der Natur, sondern die praktische Ethik sei, aber kein der Philosophie als solcher zukommender Wesenzug. Wer wie die Stoiker die vollkommene Sittlichkeit erstrebt und um die »Ruhe« der Seele kämpft, dem muss notwendigerweise die Seele im Gegensatz zur Welt in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen rücken. Den anderen, die sich mehr der Natur zuwenden, wäre es hingegen verwehrt, sich in derselben Weise von dem Bereich des Zufalls und der Empirie zurückzuziehen. Doch wird dieser einfache Gegensatz zwischen der Naturphilosophie auf der einen und der Ethik auf der anderen Seite der damaligen Philosophie nicht gerecht.

Selbst bei Seneca – dem Autor der *Naturales quaestiones*, eines bis in die Neuzeit vielgelesenen naturphilosophischen Werks – lässt sich zeigen, wie die Forderung, sich als Philosoph auf seine Seele zurückzuziehen, zu keiner Missachtung der äußeren Natur führen muss. Im Gegenteil, soll doch laut Seneca das Studium der Natur und ihres Verhältnisses zum göttlichen Schöpfer gerade der Seele besonders dienlich sein. Vorrangig gehe es dabei darum,

»die der Natur gesetzten Grenzen zu bestimmen, namentlich wie weit die Macht Gottes reicht; ob er die Materie, womit er arbeitet, selber erschafft oder eine gege-

23 Wobei beide, Petrarca und Seneca, als Stoiker nicht an eine *Fortuna* glauben und daher explizit betonen, nur eine Sprechweise der »Menge« aufnehmen, um sich mit dieser zu verständigen. Zur Naturphilosophie der Stoiker und ihrer Betonung der »Vorsehung«: French 1994, 119-148 (Strabo), 166-178 (Seneca).

bene Materie verwendet; wer von beiden die erstere war: die Vernunft vor der Materie oder die Materie vor der Vernunft; ob Gott alles schaffen kann, was er will oder ob die Materie bei der Bearbeitung in vieler Hinsicht versagt und daß dadurch von diesem großen Künstler vieles ungeschickt gemacht wird, nicht durch Mangel an fachmännischem Können, sondern weil die Materie seiner Kunstfertigkeit oft nicht gehorcht? *Sich in diesen Fragen zu vertiefen, sie zu studieren, sich auf sie zu verlegen, bedeutet das nicht einen Sprung über die eigene Sterblichkeit machen und in eine höhere Existenz aufgenommen werden?* [...] Wenn ich Gott gemessen habe, werde ich wissen, daß alles weitere winzig klein ist.«²⁴

Doch darf man hierbei nicht übersehen: Ein solches Studium der Natur (inklusive eines Studiums des Verhältnisses der Natur zu ihrem göttlichen Schöpfer) ist zwar fester Bestandteil der Philosophie, kann aber für die Seele immer nur eine Unterstützung auf ihrem schwierigen Weg sein, da die Erkenntnisse über die Natur niemals so gewiss sind, wie die sittliche Erkenntnis des Guten und des Schlechten. Auch wenn Seneca an einen Fortschritt in der empirischen Naturphilosophie glaubt, der Großteil der Welt wird dem Menschen immer ein Geheimnis bleiben.²⁵ Unser Wissen über die äußere Natur muss daher zurückhaltend geäußert und disputiert werden:

»Aristoteles hat zutreffend gesagt, daß wir nie zurückhaltender sein sollen, als wenn wir mit den Göttern in Berührung treten. Daher betreten wir einen Tempel mit feierlichem Ernst. Wenn wir im Begriff sind, uns an einem Opfer zu beteiligen, senken wir unsere Augen, ziehen die Toga fester um unseren Körper und versuchen, uns in jeder Hinsicht ehrfürchtig zu verhalten. Wieviel mehr Zurückhaltung müssen wir uns auferlegen, wenn wir über die Gestirne, die Planeten und das Wesen der Götter diskutieren, damit wir ja keine unbesonnenen, respektlosen oder unvernünftigen Ansichten vorbringen oder wissentlich der Wahrheit Gewalt antun? Wundern wir uns nicht, wenn etwas, was so tief verborgen liegt, so langsam ans Licht kommt. [...] Auch die Natur gibt ihre Geheimnisse nicht sofort preis. Wir betrachten uns als Eingeweihte, sie läßt uns jedoch in ihrer Vorhalle warten.«²⁶

24 »[...] rebus terminos ponere, quantum deus possit; materiam ipse sibi formet an data utatur; utrum utro sit prius, materiae supervenerit ratio an materia rationi; deus quicquid vult efficiat an [in] multis rebus illum tractanda destituant et a magno artifice prave multa formentur, non quia cessat ars, sed quia id in quo exercetur saepe inobsequens arti est? Haec inspicere, haec discere, his incubare, nonne transilire est mortalitatem suam et in meliorem transcribi sortem? [...] sciam omnia angusta esse mensus deum.« (Nat. quaest. I, Praefacio 16-17; Hervorhebungen vom Autor); vgl. auch Epm 65, 15-24, sowie Epm 89, 17-18.

25 Vgl. Nat. quaest. VII, 30, 3-5. Selbst dort, wo er die Naturwissenschaft als einen der drei Teile der Philosophie bezeichnet, wie in seinem 88. Brief an Lucilius, befallen ihn angesichts der Unsicherheit des empirischen Wissens wieder Zweifel an den Fähigkeiten menschlicher Erkenntnis: »Was also sind wir? Was ist das, was uns umgibt, ernährt, erhält? Die ganze Natur ist ein Schatten, entweder ein nichtiger oder ein trügerischer. (Quid ergo nos sumus? Quid ista, quae nos circumstant, alunt, sustinent? Tota rerum natura umbra est aut inanis aut fallax.)« (Epm 88, 46).

26 »Egregie Aristoteles ait numquam nos verecundiores esse debere quam cum de diis agitur. Si intramus templa compositi, si ad sacrificium accessuri vultum submittimus, togam adducimus, si in omne argumentum modestiae fingimur, quanto hoc magis facere debemus, cum de sideribus

Was jedoch noch wichtiger war: Der Philosophie ging es traditionell nicht darum »vielwissend« zu werden, im Gegenteil, alles Wissen sollte erst seine Relevanz für die Seele rechtfertigen. Der Philosoph hat gegen die Maßlosigkeit der Menschen anzukämpfen, die sich verzetteln in unwichtigen Kenntnissen und überflüssigen Wissenschaften (Epm 106, 11-12). Seneca wettert daher gegen seine Zeitgenossen: Indem viele nicht ihre Seele entwickeln, sondern nur ihren Scharfsinn, ist das, was Philosophie war, zur Philologie verkommen. Statt nach dem Weisheitsfördernden, sucht man in den Texten der Philosophen nur mehr nach schönen Zitaten.²⁷

Ein Grund, warum die Wendung zur Seele keine Abwendung von der Erkenntnis der äußeren Welt impliziert, liegt in der beinahe intimen Beziehung der menschlichen Seele zu Gott, dem Schöpfer der Welt. Bei der Frage, was der Unterschied sei zwischen dem Wesen Gottes und dem unseren, wird die Verwandtschaft zwischen menschlicher Seele und Gott offensichtlich: »Was ist also der Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und dem unsrigen? Bei uns ist die Seele der beste Teil, Gott jedoch ist lediglich Seele.«²⁸ So kann man auch umgekehrt sagen: »Die [menschliche] Vernunft ist aber nichts anderes als ein in den menschlichen Körper gesenkter Teil des göttlichen Geistes.«²⁹ Dieser göttliche Geist regiert jedoch auch die uns umgebende Welt, als Schöpfer ist er deren ordnende Vernunft. Was der Philosoph in sich an Vernunft findet, hat daher unmittelbare Beziehung auch zu dem, was sich seinen Sinnen als äußere Welt zeigt. Ihr müssen wir uns zuwenden, um teilzuhaben an der die Welt begründenden göttlichen Wahrheit:

»Wie die Sonnenstrahlen die Erde gewiß berühren, aber dort [zu Hause] sind, von wo sie ausgesandt werden, so [ist] die Seele, groß, heilig und hierher *herabgesandt*, damit wir näher das Göttliche erkennen: sie verkehrt zwar mit uns, aber behält den Zusammenhang mit ihrem Ursprung: von dort ist sie abhängig, dorthin blickt und strebt sie, an unseren Dingen hat sie gleichsam als ein höheres Wesen Anteil.«³⁰

de stellis de deorum natura disputamus, ne quid temere, ne quid impudentur aut ignorantes affirmemus, aut scientes mentiamur! Nec miremur tam tarde erui quae tam alte iacent. [...] [R]erum natura sacra sua non semel tradit. Initios nos credimus, in vestibulo eius haeremus.« (Nat. quaest. VII, 30, 1-6).

27 »[...] non animum excolendi, sed ingenium. Itaque quae philosophia fuit, facta philologia est.« (Epm 108, 23) – um hier selbst diesen Gedanken mit einem schönen Zitat zu belegen.

28 »Quid ergo interest inter naturam dei et nostram? Nostri melior pars animus est; in illo nulla pars extra animum est.« (Nat. quaest. I, Praefacio 14).

29 »Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars diuini spiritus mersa.« (Epm 66, 12).

30 »Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibisunt, unde mittuntur, sic animus magnus ac sacer et in hoc demissus, ut proprius quaedam diuina nossemus, conuersatur quidem nobiscum, sed haeret origini sua: illinc pendet, illuc spectat ac nititur, nostris tamquam melior interest.« (Epm 41, 5; Hervorhebungen vom Autor) Damit ist natürlich die bekannte Vorstellung verbunden: »Das nämlich ist es, was mir die Philosophie verspricht, mich dem Gotte

Nicht mithilfe unserer körperlichen Sinnesorgane, sondern mit dem Wissen unserer Seele vom Ursprung werden wir der wirklichen Erkenntnis nahekommen. Der Körper erweist sich hierbei weniger als Hilfe denn als Hindernis. Aber es wird

»kommen [...] der Tag, der dich davon losreißt und aus der Gemeinschaft mit dem scheußlichen und stinkenden Leib befreit. Ihm entzieh dich auch jetzt, soweit du kannst, [...] ein Fremdling, sinne schon hier auf Höheres und Erhabeneres; einmal werden dir die Geheimnisse der Natur enthüllt, vertrieben wird dieses Dunkel, und Licht wird von allen Seiten hell über dich hereinbrechen. Kannst du dir vorstellen, was das für ein Glanz ist, wenn so viele Sterne ihr Licht untereinander vereinigen? Kein Schatten wird die Helligkeit trüben [...]. Tag und Nacht wechseln einander in der untersten Atmosphäre ab. Daß du dort im Dunkel gelebt hast, wirst du sagen, wenn du das Licht ganz und gar mit voller Sehkraft geschaut hast, das du jetzt nur durch den ganz schmalen Spalt deiner Augen siehst, und dennoch bewunderst du es von ferne: wie wird dir das göttliche Licht vorkommen, wenn du es an seinem eigenen Ort siehst?«³¹

Dann – nach unserem Tode – werden wir nicht mehr in der »Vorhalle« des Tempels stehen und bloß durch den schmalen Spalt unserer Sinnesorgane die Wahrheit sehen, sondern wir werden unmittelbar als »Eingeweihte« die Wahrheit erblicken. Ist diese Form der Erkenntnis daher auch nicht als lebender Mensch zu erlangen, so soll sie erkenntnistheoretisch gleichsam als perspektivischer Fluchtpunkt doch auch schon leitend sein für die philosophischen Erkenntnisstrategien der Lebenden.

Dies muss fürs Erste als Skizze jener im *Sapientia*-Bild vorausgesetzten und zugleich versinnbildlichten Erkenntnistheorie genügen. Einer Erkenntnistheorie, in der auch dort, wo von Gott und von Heiligem die Rede ist, immer auch die Natur und ihre vernünftige Ordnung mitgemeint ist. Denn wo Gott sowohl Schöpfer als auch Vernunft ist, sind die Erkenntnis Gottes und die Erkenntnis der Natur aufs Engste miteinander verbunden. Theologische und naturphilosophische Fragen lassen sich hier nicht sinnvoll trennen.

Doch keines dieser thematischen Motive ist spezifisch stoisch: Sie lassen sich – mit der einen oder der anderen Variante in der Argumentation – beinahe in allen philosophischen Schulen der Antike entdecken. Wobei gerade auch die Varianten von Interesse sind, da die Philosophie in unterschiedlicher Weise

gleich zu machen (Hoc enim est, quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat)« (Epm 48, 11; Hervorhebungen vom Autor).

31 »[...] ueniet qui te reuellat dies et ex contubernio foedi atque oldi uentris educat. Hinc nunc quoque tu quantum potes subuola [...] alienus iam hinc altius aliquid sublimiusque meditare: aliquando naturae tibi arcana retegentur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet [te]. Imaginere tecum quantus ille sit fulgor tot sideribus inter se lumen miscentibus? Nulla serenum umbra turbabit [...] Tunc in tenebris uixisse te dices cum totam lucem et totus aspexeris quam nunc per angustissimas oculorum uias obscure intueris, et tamen admiraris illam tam procul: quid tibi uidebitur diuina lux cum illam suo loco uidebis?« (Epm 102, 27-28).

eine eigene Erfahrung sichern will, mit der sie ihre Aussagen begründen und in ihrer Wahrheit legitimieren kann. Um dies zu zeigen, werden wir im ersten Teil unserer Untersuchung das Modell der Wahrheit-in-der-eigenen-Seele bei Platon, bei Aristoteles und schließlich noch bei Augustin näher analysieren. Welche Argumentationspraxis begründen sie mit diesem Erkenntnismodell in der Philosophie und welche Art der Erfahrung nehmen sie für diese in Anspruch. Wir werden dabei auf der Ebene ihrer Praxis gemeinsame Strategien finden, wie bei der Suche nach der Wahrheit vorgegangen werden sollte, zugleich aber unterschiedliche Varianten des einen Modells unterscheiden, an dem sie sich dabei orientieren. Jede dieser Varianten dient ihnen aber dabei, der Philosophie strategisch einen eigenen Erfahrungsbereich zu sichern, der es ihr erlaubt, den Wahrheitsanspruch eines spezifisch philosophischen Wissens zu legitimieren.

Eine Frage sollten wir uns aber selbst stellen: Erkennen wir in der Allegorie der mit einem Spiegel bewaffneten *Sapientia*, noch den an den Leser gerichteten Rat, uns der Philosophie zu widmen, um der Weisheit zumindest nahezukommen? Erkennen wir in dem Bild noch die Hoffnung der Philosophie auf eine von den Wechselfällen des Daseins unabhängige Erkenntnis der Welt? – Dieses Bild gibt sicherlich nur eine der Vorstellungen von jenem Wissen wieder und nur eine der Interpretationen von dessen adäquater Erkenntnis. Jedoch ist es jenes Bild, das vielleicht dem Ideal der europäischen Philosophie am sinnfälligsten Ausdruck verleiht, indem es an den Betrachter die Warnung richtet: *Wahrheit und Gewissheit findet man allein bei sich selbst und nicht in der wechselhaften Empirie der Sinne. Verzettle dich nicht im Auf und Ab der äußeren Erscheinungen und richte deine Aufmerksamkeit auf dein Inneres, auf deine Seele.* Doch welche Erkenntnispraxis liegt einem solchen Bild zugrunde? Welche Verfahren der Wahrheitsfindung und der Herstellung von Gewissheit stützen ihren Anspruch auf Wahrheit?

Im ersten Teil dieser Untersuchung wird anhand dreier Fallbeispiele gezeigt, welche Strategien in der Philosophie entwickelt wurden und mit welchen Argumenten. Im zweiten Teil soll untersucht werden, wie und warum die Philosophie mit ihrer Erkenntnisstrategie wieder an Boden verlor, als mit der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften konkurrierende Erkenntnismodelle ihren Wahrheitsanspruch zunehmend in Frage stellten. Der dritte Teil wird dann zwei philosophischen Strategien gewidmet sein, die eigenen Methoden den veränderten Bedingungen anzupassen, sie zu adaptieren, um durch eine Neuaufstellung der eigenen Kräfte sich erneut ein Terrain zu sichern, auf dem sie als eigenständige Disziplin in legitimer Weise den Wahrheitsanspruch für ihre Aussagen erheben und erfolgreich verteidigen kann.

ERSTER TEIL
ERFAHRUNG UND EVIDENZ

KAPITEL 1

DIE ERFINDUNG DES SOKRATISCHEN GESPRÄCHS

Beginnen wir bei Platon: Wie geht dieser bei seiner Suche nach der Wahrheit vor? Vor allem welche Methode der Wahrheitsfindung praktiziert er als der Wahrheit adäquat in seinen Dialogen? Das heißt: Nicht Platons mythische Begründungen und nicht seine Theorien über die Erkenntnis sollen uns dabei zu Beginn beschäftigen. Unsere Frage ist vielmehr: Welche Strategien der Überprüfung wendet er selbst in seiner Praxis an? Welche Praxis führt er exemplarisch in den Dialogen seinen Lesern als erfolgreiche Methode des philosophischen Erkenntnisgewinns vor?

I. DIE SEELE UND DIE ERFAHRUNG DER GEOMETRIE

Philosophisch orientierte sich Platon an der Erfahrung der Geometer. In mehreren seiner Dialoge kommt der Mathematik eine wichtige Rolle zu, wie etwa im *Theaitetos*, in dem die beiden Mathematiker Theodoros und Theaitetos als Gesprächspartner auftauchen – bezeichnenderweise um mit Sokrates gemeinsam die Frage zu beantworten: Was ist Erkenntnis?¹ In einem anderen Dialog, dem *Menon*, werden von Sokrates mithilfe der Geometrie Argumente für die Existenz und die Erkennbarkeit der Ideen vorgebracht. Und so verwundert es nicht, wenn die Mathematik ihren festen Platz im Bildungsgang des idealen Staates, der *Politeia*, hat.² In der Platonischen Akademie soll daher auch nach seinem Tode, doch durchaus in seinem Sinne, über dem Eingang der Satz gestanden haben: Kein der Geometrie Unkundiger trete ein (*mēdeis ageō metrētos eisitō*).

1 Gleich zu Beginn des Dialogs wird eine mathematische Lösung als Beispiel herangezogen, wie die gesuchte Antwort auf die philosophische Frage, was Erkenntnis sei, aussehen müsste, um als Antwort zu befriedigen (Theaitetos 147c-148d).

2 Es war vor allem Konrad Gaiser, der immer wieder auf die Stellung der Mathematik als universalem Modell und Vergewisserungsbereich der platonischen Ontologie hinwies: Gaiser 1986, Gaiser 1968 – Zur frühgriechischen Mathematik (und ihrer Beziehungen zur Platonischen Akademie) siehe Szabó 1969, *passim*; aber auch: Toeplitz 1931, Marcovic 1965, Cornford 1965, Burnyeat 1978, Böhme 1980a, Mittelstrass 1985 und Bärlein 1996 (mit einigen interessanten Bemerkungen, auch wenn er Platon zu sehr aus dem Blickwinkel christlicher Theologie betrachtet).

Platon sah sich jedoch hier einem Problem gegenüber: Gerade bei der Frage, was man legitimerweise als die »Erfahrung der Geometer« bezeichnen könnte, d.h. ob die Geometrie nun mit ihren Zeichnungen eine empirische Wissenschaft sei oder ob deren Gegenstände unabhängig von den gezeichneten Linien im Sand existieren und als solche auch erkannt werden können, bestand zur Zeit Platons weder unter den Philosophen noch unter den Geometern selbst eine einheitliche Meinung.³ Platon konnte daher gerade in diesem für ihn wichtigen Punkt auf keine allgemein anerkannte Theorie zurückgreifen. So ist sein Dialog *Menon* auch nicht bloß eine Abhandlung über die Möglichkeit wissenschaftlicher Erfahrung am Beispiel der Geometrie, sondern er musste in diesem selbst erst eine überzeugende Theorie geometrischer Erfahrung argumentativ begründen.

Die Ausgangssituation ist leicht beschrieben: Um seinem Gesprächspartner Menon die Praxis der Erkenntnissuche am Beispiel der Geometrie zu demonstrieren, ruft der platonische Sokrates einen Knaben herbei, der der Geometrie weitgehend unkundig ist, um mit diesem das geometrische Problem, wie man die Fläche eines Quadrats verdoppelt, zu lösen.⁴ Das Besondere dabei ist, dass er dies dem Knaben nicht lehren, sondern die Lösung des Problems in dessen Seele finden will. Auch ohne Unterricht hätte der Knabe wie alle Menschen bereits das Wissen in seiner Seele, da diese vor dessen Geburt der geometrischen Ideen in einer »Ideenschau« ansichtig gewesen sei. Es gehe nur darum, dieses Wissen wieder zu erinnern.⁵ Daher soll der Knabe die Wahrheit in sich suchen. Ziel dieses pädagogischen Experiments ist es, zu beweisen, dass jeder Mensch von Geburt an ein Wissen hat, welches er sich nur bewusst machen, d.h. »wiedererinnern« muss. Ein Wissen, auf das sowohl die Geometrie wie auch die Philosophie ihre Erkenntnis aufbauen kann. Die wichtigste Frage ist dabei, wie man dieses Wissen – sowohl für die Geometrie wie auch für die Philosophie – aktivieren kann. Die Aufmerksamkeit sollte man daher vor allem auf die Methode richten. Es ist eine spezifische Technik der Seelenführung: die Methode des

3 Siehe etwa Platons Kritik an den Auffassungen der zeitgenössischen Mathematiker über den Gegenstand der Mathematik in *Politeia* 510c-e.

4 *Menon* 82b-85b. Dieses mathematische Beispiel ist für Platon nicht ein beliebiges, da es eng mit dem Problem der Inkommensurabilität der Diagonale des Quadrats, jenem zentralen Problem der antiken Geometrie verbunden ist (vgl. *Theaitetos* 147c-149d). Es leitete laut Árpád Szabó eine neue Entwicklungsstufe der Mathematik ein, denn, um »die Existenz der entdeckten Inkommensurabilität einwandfrei beweisen zu können, wurde eine neue Beweistechnik und die theoretische Grundlegung der deduktiven Mathematik [...] unumgänglich« (Szabó 1969, 33). Zur Verwendung dieses Beispiels in Platons »ungeschriebener Lehre«: Gaiser 1968, 129-133.

5 *Menon* 85d; vgl. auch *Phaidros* 76a-c

»Sokratischen Gesprächs«.⁶ Diese besteht in einem Schritt-für-Schritt-Verfahren, das Sokrates seinen Gesprächspartnern als Methode auferlegt.⁷

Dieses zentrale Charakteristikum des methodischen Verfahrens zeigt sich im *Menon* in der Zerlegung der geometrischen Argumentation in mehrere Teilschritte. Die komplexe Fragestellung wird dabei auf möglichst einfache Teilfragen reduziert. Bei jeder einzelnen muss der Knabe entweder eine Antwort selbständig finden oder aber zumindest seine Zustimmung geben. Schritt für Schritt schreitet auf diese Weise die Demonstration voran: Beginnend mit der Zeichnung eines Quadrats in den Sand, begleitet von der Frage, ob der Knabe wisse, dass ein Viereck so aussehe. Dass es auch Vierecke mit gleichen Seiten gebe. Dass deren Diagonale gleich lang sein müssen, usw. – Bis der Knabe am Ende sein letztes »Allerdings, Sokrates« sagen kann als Zustimmung zu der Entdeckung, dass ein auf der Diagonale des Quadrates errichtetes Quadrat jene gesuchte doppelte Fläche besitzt (Abb. 2).

Die in viele Teilfragen aufgespaltete Untersuchung besteht dramaturgisch aus fünf aneinandergereihten Szenen: der Einführung der Aufgabenstellung, den Widerlegungen von zwei falschen Hypothesen, einer kurzen Krise und der abschließenden Lösung. Die kurze Unterhaltung mit dem Knaben enthält somit auf engem Raum die normale Dramaturgie eines von Platon präsentierten Sokratischen Gesprächs. Wie auch in anderen Gesprächen nehmen dabei die Widerlegungen zweier Hypothesen, die der Knabe auf der Suche nach einer Antwort aufgestellt hat, zugleich die Form und Funktion indirekter Beweise an, da sie helfen, die mögliche Länge der Seite des gesuchten Quadrats Schritt für

6 Die platonischen Dialoge sind eine Technik der Seelenführung »weil Schritt für Schritt das Suchen des wahren Sachverhalts und die Bereitschaft zur Berichtigung des Lebens zusammengehören« (Gaiser 1959, 186). Vgl. P. Hadot 1991, 32. Daraus erklärt sich auch eine Besonderheit der Dialoge: »Die Gesprächsführung ist stets präzis auf die geistige Reife der Partner abgestimmt. [...] Dies erklärt auch den Zwang zur dramatischen Individualisierung. Zwar kann der Dialektiker dazu auffordern, von *seiner* Person abzusehen [Phaidon 91c], womit er das Ideal einer durch nichts behinderten, rein an den *onta* orientierten Wahrheitssuche evoziert. Unmöglich aber könnte er auf seiner Suche nach geeigneten Partnern jetzt schon abssehen von *deren* individuellen Bedingungen und Besonderheiten, die ihnen den Einstieg ins Philosophieren in je anderer Weise erschweren (berühmte Beispiele: Kallikles, Menon). Anders der *Timaios*: wenn vier Fortgeschrittene sich treffen, geht es nicht um ihre Individualität: sie verfolgen ohne Dialog den entpersönlichten Vortrag.« (Slezak 1988a, 113). Zur platonischen Dialektik als einer spezifischen Form der »psychagogischen« Praxis im Unterschied zur derjenigen der Stoia: Rabbow 1954, 139 f.

7 Der Widerstand der Gesprächspartner gegen diese Methode wird in mehreren Dialogen thematisiert. Protagoras würde z.B. lieber eine längere (mythische) Erzählung zur Begründung seiner Position präsentieren, ohne diese in einzelne Argumentationsschritte aufzulösen. Die *ganze* Rede solle als Einheit ihre rhetorische Wirkung auf den Zuhörer ausüben können (Protagoras 334c-335c). In dieselbe Richtung zielt der Widerstand von Hippias, wenn er Sokrates vorwirft, dass die Zerlegung des Gedankengangs in viele Teilfragen die Wahrheit des Ganzen verfehlten würde, indem sie Zusammengehörendes trennt (Hippias I 301b); ähnliche Kritik in anderen Dialogen: Hippias II 369b-c, 373b, Gorgias 461b-462b, 482c-e, 489b-c, Laches 187e-188c, Menon 80b-c, Politeia 487b-d.

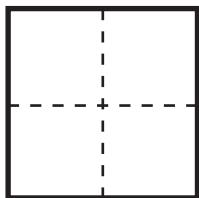
Schritt weiter zu bestimmen.⁸ Kurz wird – nachdem auch die zweite Antwort des Knabens sich als falsch erwiesen hat – eine Krise angedeutet. Der Knabe verweigert die Antwort auf eine von Sokrates gestellte Frage: Er wisse die Antwort nicht. Daraufhin unterbricht Sokrates die Untersuchung und lobt seinen jugendlichen Gesprächspartner: Er sei schon weit gekommen. Um die Antwortverweigerung selbst als notwendigen Teil der Untersuchung darzustellen, greift er auf ein Bild zurück, das Menon für Sokrates verwendet hatte, als dieser selbst in eine ähnliche Krise geraten war: Er, Sokrates, sei wie ein Zitterrochen, der jeden, der ihm zu nahe komme und ihn berührt, zum Erstarren bringe (Menon 79b-80d). Sokrates erläutert und rechtfertigt nun die Haltung des Knaben mit demselben Vergleich: Er, Sokrates, habe einem Zitterrochen gleich nun auch die Seele des Knaben zum »Erstarren« gebracht. Doch sei dies ein wichtiger Fortschritt in dessen Entwicklung, da er nun erkannt hätte, dass er nicht weiß, was er zuvor noch glaubte, zu wissen.⁹ Überhaupt sei man mit der Untersuchung bis jetzt gut vorangekommen. Nachdem Sokrates auf diese Weise die Seele des Knaben gestärkt hat, beginnt er durch Fragen auf einen neuen, bisher nicht bedachten, Lösungsweg zu deuten, der – nachdem der Knabe jeden Teilschritt für sich bedacht und als einleuchtend bestätigt hat – schließlich zu der gesuchten Lösung führt.

Doch versuchen wir, die Methode der Untersuchung etwas genauer zu beschreiben: Die gesamte Argumentation besteht, einschließlich der zwei Widerlegungen, aus einer Folge von etwa fünfzig Teilfragen, bei denen der Knabe jedes Mal um seine Meinung gefragt wird. Es ist eine insistierende Fragemethode, die nicht einmal die Feststellung, diese Zeichnung sei ein Quadrat, ohne ein bestätigendes »Ja« des Knaben als Teil der Untersuchung akzeptiert. Dabei ist *nicht* das Finden der einzelnen Teilschritte der Argumentation, sondern nur die Entscheidung über die Gültigkeit der Argumente an den Knaben delegiert. Mit seinen vorreflexiven Gewissheiten und Meinungen als Leitfaden hat der Knabe den Gang der Untersuchung zu beurteilen. Ihm wird die Verantwortung für den Gesprächsverlauf aufgebürdet: Er muss mit seiner Zustimmung jeden einzelnen Argumentationsschritt zu seinem eigenen erklären, sodass sowohl Erfolg als auch Scheitern der Untersuchung für ihn zu einem persönlichen Erfolg oder eben auch zu einem persönlichen Scheitern werden.

8 Zur Form »indirekter Beweise« siehe im Folgenden 63 ff.

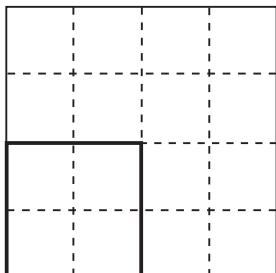
9 Menon 84a-d. Eine Besonderheit der sokratischen Gesprächsführung im »Menon« ist jedoch, dass Sokrates die lobenden und aufmunternden Worte nicht direkt an seinen Gesprächspartner, den Knaben, richtet, sondern in dessen Anwesenheit an Menon, dessen Herrn. Denn der Knabe ist einer seiner Sklaven. Dieser wurde ausgewählt, da sowohl seine Jugend wie auch seine soziale Stellung es wahrscheinlich machen, dass er in diesem Leben noch keinen geometrischen Unterricht besuchen konnte. Alles Wissen, das Sokrates aus diesem hervorholen kann, muss daher einer vorgeburtlichen Ideenschau entspringen.

a) Die Aufgabenstellung: Menon 82b-d



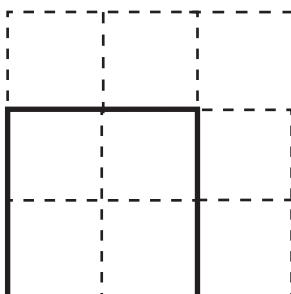
- ein Quadrat besteht aus 4 Einheiten
- Aufgabe: es soll ein Quadrat konstruiert werden, das die doppelte Fläche hat

b) Der erste negative Beweis: Menon 82d-83d



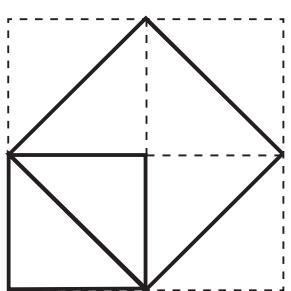
- 1. Hypothese: die Verdopplung der Seiten des Quadrats müsste zu einer Verdopplung der Fläche führen
- Gegenbeweis: die Fläche des Quadrats würde dann aus 16 statt aus 8 Einheiten bestehen, d.h. die vierfache Fläche haben
- Conclusio: die Seiten des gesuchten Quadrats müssen länger als 2, aber kürzer als 4 Längeneinheiten sein

c) Der zweite negative Beweis: Menon 83d-84a



- 2. Hypothese: die Vergrößerung der Seiten auf das $1\frac{1}{2}$ -fache müsste zu einer Verdopplung der Fläche führen
- Gegenbeweis: die Fläche des Quadrats würde dann aus 9 statt aus 8 Einheiten bestehen
- Conclusio: die Seiten des gesuchten Quadrats müssen länger als 2, aber kürzer als 3 Längeneinheiten sein

d) Die Lösung: Menon 84d-85b



- das Quadrat auf der Diagonale hat die doppelte Fläche wie das Ausgangsquadrat
- Beweis: die Fläche des Ausgangsquadrats lässt sich aus 2 gleichen Dreiecken zusammensetzen; die Fläche des Quadrats auf der Diagonale besteht aus 4 dieser Dreiecke
- Anmerkung: während die Flächen der beiden Quadrate kongruent sind (1 : 2), sind die Seiten der beiden Quadrate zueinander inkongruent, d.h. durch kein ganzzahliges Verhältnis beschreibbar

Abbildung 2: Geometrische Erkenntnis als Wiedererinnerung

Diese »Ja«, »Freilich«, »Offenbar« und »Allerdings« des Antwortenden, die in fast allen Dialogen Platons floskelhaft eingesetzt werden und den Argumentationsgang empfindlich bremsen, indem sie das, was weit kürzer gesagt werden könnte, auf viele Seiten ausdehnen, sind daher alles andere als überflüssig. Sie markieren innerhalb der Argumentation die theoretischen Weggabelungen: Auch dort, wo der Knabe gezwungen ist, »ja« zu sagen, hält er noch die Möglichkeit, »nein« zu sagen, präsent. Jede theoretische Weggabelung wird durch die Frageform markiert und der andere dadurch gezwungen, sich für eine der Alternativen zu entscheiden, auch auf die Gefahr hin, dabei in die Irre zu gehen. Eine Gefahr, der sich der Gesprächspartner auszusetzen hat, denn zu welch überraschenden Konsequenzen ihn seine Zustimmung auch führen mag, der Antwortende hat sich verpflichtet, den Weg bis zum Ende zu gehen. Erst dann darf er sich rückblickend fragen, an welcher Gabelung der Argumentation er vermutlich die falsche Abzweigung genommen hat: Welche seiner Meinungen und inneren Gewissheiten ihn auf den falschen Weg geführt haben. Manche wird er nur neu formulieren, manche aber auch gänzlich aufgeben müssen.

Der Sokratische Dialog hat zwei eng miteinander verbundene Aufgaben, die dennoch klar unterschieden sind: Einerseits ist er ein Instrument, um Wahrheiten zu finden (in diesem Fall die wahre Seitenlänge für eine Verdoppelung eines Quadrats); andererseits aber geht es auch um die Verwandlung und »Reinigung« einer menschlichen Seele (in diesem Fall sowohl der Seele Menons wie auch der des Knaben). Dies kann nur durch eine »Umkehrung (*metastrophē*)« der Seele gelingen (Politeia 518d). Es ist nicht einfach, die Wahrheit in der Seele zu entdecken. Ihre Erkenntnis setzt eine innere Reinigung der Seele voraus, um das fast Vergessene wieder klar in Erinnerung zu rufen. Der Gesprächspartner soll am Ende des Dialogs nicht nur wissender, sondern auch ein anderer, ein Besserer geworden sein. Denn auf sich allein gestellt ist der vernünftige Logos hilflos, er benötigt eine enthusiastische Begeisterung der Seele für die Wahrheit, um der Erkenntnis der Ideen nahe zu kommen.¹⁰

Es ist die Verbindung dieses Zwanges, nur das eigene Urteil gelten zu lassen, mit der Bereitschaft, das Urteil dann aber auch bis in die letzten Konsequenzen durchzudenken, welches jene *metastrophē* der Seele bewirken soll. Um dies zu erreichen, muss die sokratische Methode auf der strikten Einhaltung einer *funktionalen Arbeitsteilung* bestehen: Einer entwickelt die Argumentation Schritt für Schritt, ein anderer hat jedes einzelne Argument zu bestätigen. Der eine unterwirft sich der Pflicht, jede aufgestellte Behauptung zu begründen, indem er sie aus dem Vorhergehenden entwickelt, der andere verpflichtet sich, jede einzelne Begründung und neu eingeführte Behauptung mit seiner Seele auf ihren Wahr-

10 Zur »notwendigen Verbindung von Enthusiasmus und Logos« in Platons Philosophie siehe vor allem: Gaiser 1989, Albert 1989; mit (kleineren) Einschränkungen auch: Gundert 1977.

heitsgehalt zu prüfen. Der eine entwickelt Argumente, der andere beurteilt sie. Sooft Sokrates auch von Gesprächspartnern aufgefordert wird, selbst das Argument zu beurteilen, endlich zu sagen, was seiner Meinung nach das Richtige sei, verweigert er mit dem Hinweis auf sein sprichwörtliches »Nicht-Wissen« jeden Rollenwechsel. Seine Funktion sei die einer Hebamme, welche nur anderen ihre Geburtshilfe beim Gebären wahrer Gedanken zur Verfügung stellen und diesen dann auch mit fachgerechten Abtreibungen bei der Beseitigung von »Missgeburten« zur Hand gehen kann (vgl. Theaitetos 149c-151d).

Die Geburtshilfe umfasst aber mehr als nur die argumentative Entfaltung und Widerlegung der Hypothesen der anderen: Ähnlich wie in dem Gespräch mit dem Knaben zeigen Platons Dialoge immer wieder, wie eine Untersuchung in eine Sackgasse gerät, die nicht nur die Erkenntnis gefährdet, sondern den Gesprächspartner, der die Rolle des Antwortenden eingenommen hat, als Person in die Enge treibt. Eitelkeit, Scheu vor öffentlicher Bloßstellung, aber auch einfach Verwirrung über das eigene Unvermögen drohen das Gespräch zum Erliegen zu bringen. Manchmal enden sie mit Angriffen auf Sokrates, manchmal mit der Flucht des Gesprächspartners. An diesen Stellen geht die elenktische Untersuchung eines Begriffs meist in paränetische Hilfestellungen für die Seele des Gesprächspartners über, um ihr wieder Kraft und Zuversicht für eine Fortsetzung des Gesprächs zu geben. Sokrates muntert auf, erzählt mythische Erzählungen und Gleichnisse oder spendet Lob.¹¹

Beides, Elenktik und Paränese, gehören für Platon zusammen: Nur gemeinsam können sie die »Seele« beim schwierigen Aufstieg zur Ideenerkenntnis unterstützen, sodass diese bis ans Ziel gelangt. Die Situation des Gesprächspartners ist dabei jener des Wagenlenkers ähnlich, von dem Sokrates seinem Gesprächspartner Phaidros in einem (paränetischen) Mythos erzählt: Dieser Wagenlenker wollte mit seiner zweispännigen Kutsche den Göttern hinterherfahren, um zu jener Stelle zu gelangen, wo man die vollkommenen Ideen erblicken könne. Da ihm als Menschen jedoch im Gegensatz zu den Göttern schlechtere Pferde zur Verfügung standen, hatte er die größte Mühe, sein Gespann auf der steilen Straße zu halten. Er versuchte verzweifelt, mit der Unterstützung des einen Pferdes, das gutmütig war, den Widerstand des zweiten, widerspenstigen Pferdes zu überwinden, um nicht von diesem in den nächsten Abgrund gerissen zu werden (Phaidros 246a-256e). Dieser verzweifelten Situation des Wagenlenkers ähnelt die Situation der Gesprächspartner des Sokrates: Wie jener mit seinen zwei unvernünftigen Pferden beim Aufstieg zur Ideenschau kämpft, so muss im Sokratischen Dialog die Vernunft (*nous*) immer wieder mit den beiden unvernünftigen Seelenteilen kämpfen. Die Aufgabe von Sokrates, dem Leiter

11 Zum Zusammenwirken von Elenktik und Paränese in Platons Sokratischen Dialogen: Gaiser 1959.

des Gesprächs, ist es daher auch, der Vernunft des anderen dabei zu helfen, die Unterstützung des gutmütigen Teiles, d.h. des »Eifrigen (*thymoeides*)«, zu erlangen, um mit diesem zusammen die wilde »Begierde (*epithymētikon*)« im Zaum zu halten.¹² Wichtigste Mittel, um das »Eifrige« zum Verbündeten der Vernunft zu machen, sind gutes Zureden, Lob und bildhaftes Sprechen sowie das Erzählen von didaktischen Mythen.¹³ Nur so kann die Vernunft hoffen, auch in der krisenhaften Situation des Scheiterns einer elenktischen Untersuchung eines Begriffes die Zügel weiterhin in der Hand zu behalten, sodass sie nach einer kurzen Pause – mit Einverständnis der anderen Seelenteile – sich wieder der Wahrheitssuche widmen kann.¹⁴

Dabei ist die von Platon in seinen Dialogen praktizierte Methode nur scheinbar ein privates Gespräch *face to face* zwischen zwei Menschen. Indem Platon das mündliche Gespräch nicht einfach nur führt, sondern es literarisch in der Form eines geschriebenen Textes in der Öffentlichkeit präsentiert, stellt er das Sokratische Gespräch in einen weit größeren sozialen Kontext. Der Text organisiert sich gleichsam sein eigenes Publikum, da die Leser aufgefordert sind, sich zumindest provisorisch an die Stelle des Knaben zu versetzen und dessen Entscheidungen zu den eigenen zu machen – so wie auch Sokrates während der Dauer des Dialogs dessen Entscheidungen als Leitfaden seines Denkens übernimmt.

Diese spezifische Stellvertretersituation, in der eine literarische Figur unsere Position einnimmt, hat Platon im Menon selbst thematisiert, indem er das Gespräch mit dem Knaben in Anwesenheit Menons durchführt, dieser sogar der eigentliche Adressat der Untersuchung ist, da er davon überzeugt werden soll, Erkenntnis sei nichts anderes als Wiedererinnerung (Menon 81d-82b). Diese Hypothese soll anhand des Knabens bewiesen werden. Doch auch in anderen Dialogen werden immer wieder Zuschauer eingeführt, die der *öffentlichen Disputation* schweigend beiwohnen. Als Beispiel kann etwa im Dialog *Theaitetos* die Person des älteren Mathematikers Theodoros gelten, der seinen jungen

12 Vgl. zu dieser Dreiteilung der Seele: Politeia 437b-442d.

13 Die »therapeutische« Methode der sokratischen »Besprechung« der Seele, die durch Erzeugung von Furcht oder Sanftheit auf das Begehrliche Einfluss zu nehmen versucht, wird von Platon im *Timaios* physiologisch begründet (70d-72b) und ist gerade auch als Hilfestellung für das Gelingen dialektischer Untersuchungen wichtig. Siehe hierzu: Morrow 1965, Lain-Entralgo 1958, P. Hadot 1991, 23-29.

14 Die von Platons Philosophie angestrebte »ganze Tugend« ist der herzustellende harmonische Zusammenklang der Gefühle mit der Vernunft (Nomoi 653d). Denn gerecht ist, wer »sich selbst beherrscht und ordnet und Freund seiner selbst ist und die drei [Teile der Seele] in Zusammestimmung bringt, ordentlich wie die drei Hauptglieder jeder Harmonia (= Tonskala bzw. Tonleiter), die Nete, die Hypate und die Mese (*neatēs te kai hypatēs kai mesēs*), [...] und auf alle Weise einer wird aus vielen, besonnen und wohl gestimmt« (Politeia 443de). Zu den methodischen (und philosophischen) Implikationen dieses musikalischen Vergleichs der guten Seele mit der Ordnung der Harmonie: Arnold 1999a; 1999b; 2000a.

Schüler Theaitetos zum Stellvertreter ernennt, der für ihn antworten soll, während er als aufmerksamer Zuhörer am Gespräch teilnimmt. Diese Stellvertreterfunktion der Gesprächspartner verwandelt die philosophische Untersuchung in ein *repräsentatives Verfahren*, das über die Gesprächspartner hinaus eine *öffentliche Wirkung* anstrebt, indem sie als Philosophie – im Gegensatz zu einer psychologischen Therapie – das Allgemeine zum Gegenstand hat.

II. PHILOSOPHISCHE HILFSKONSTRUKTIONEN

Doch in welcher Weise wird von Platon die Geometrie als Modell herangezogen? Welche Gemeinsamkeiten bestehen zwischen der Praxis eines antiken Geometers und der philosophischen Praxis eines Sokratischen Gesprächs? Betrachten wir einmal das, was wir von der antiken Geometrie wissen: Euklid unterscheidet in seinen Elementen drei Arten von Prinzipien: (1.) Axiome, das sind »allgemeine Annahmen« (*koinai ennoiai*), (2.) Definitionen (*boroi*) und (3.) Postulate (*aitemata*). – Folgt man den Erläuterungen des Euklidkommentars des Proklos, so ist deren Unterscheidung aufs engste an die Lehrsituation des Sokratischen Gesprächs gebunden. Denn jede geometrische Argumentation muss von ersten Prinzipien ausgehen, die sie am Beginn als gültig aufstellt. Der Gesprächspartner (im *Menon* wäre dies der Knabe) kann diesen Annahmen nun aus unterschiedlichen Gründen zustimmen: Wenn ihm das Verständnis eines Prinzips unmittelbar als wahr einleuchtet, wäre dies ein *Axiom*; wenn ihm hingegen das Prinzip nicht von sich aus einleuchtet, er aber dennoch bereit ist, die Annahme ohne Beweis für diese Untersuchung zuzugestehen, hat sie den Status einer *Definition*. Wenn dem Gesprächspartner aber das Prinzip nicht unmittelbar als wahr einleuchtet und er dieses auch nicht als wahr zugestehen will, da es ihm noch gänzlich neu und unbekannt ist, kann dieses dennoch zumindest als *Postulat* aufgestellt werden.¹⁵ Aufgabe der weiteren Untersuchung ist es dann, diese für den Gesprächspartner noch unbekannten Prinzipien aus dem Status eines bloßen Postulats in den eines Axioms überzuführen. Das kann gelingen, indem im

15 Der Ursprung des geometrischen Begriffs des Axioms liegt vermutlich in der dialektischen Untersuchung, wo er ursprünglich nur »Forderung« (diese Aussage als Voraussetzung zugrunde zu legen) bedeutet hat, sodass er erst nach Platon die Bedeutung des an sich Wahren erhielt; die Unterscheidung zwischen Definitionen, Postulaten und Axiomen sei der antiken Mathematik als solcher nicht eigen gewesen, sondern eine Besonderheit der euklidischen Darstellung (Szabó 1969, 411-416). Der Beginn eines geometrischen Beweises, wo jene Sätze stehen, die heute allgemein als »Axiome« und »Definitionen« bezeichnet werden, waren ursprünglich nur »second-order statements«, mit denen der Gesprächspartner eine Orientierung erhalten sollte, was er im Folgenden als bekannt voraussetzen sollte (Netz 1999, 95). Bei Proklos bekommen die Axiome ihren heutigen Namen (*axiōmata*), Definitionen heißen bei ihm *hypothēsis* und Postulate *aitēmata* (vgl. Szabó 1965). Proklos selbst beruft sich bei seiner Unterscheidung zwischen Axiom, Definition und Postulat auf Aristoteles Anal. post. 76b, 27-34.

Gespräch gezeigt wird, wie deren Geltung entweder durch die Konsequenzen, die aus diesem Postulat folgen, bestätigt oder aber durch einen negativen Beweis eindeutig widerlegt werden kann. Im Falle eines negativen Beweises wäre der Gesprächspartner genötigt, den entgegengesetzten Standpunkt als wahr anzuerkennen. Der Unterscheidung zwischen Postulaten und Axiomen liegt daher die bereits analysierte Funktionsteilung zwischen einem, der die Argumentation Schritt für Schritt entwickelt, und einem anderen, der jedes einzelne Argument aufgrund seines inneren Wissens zu bestätigen hat, zugrunde.

Das Kriterium für die Unterscheidung der Postulate von den Axiomen ist einerseits die am Beginn der geometrischen Untersuchung zugängliche innere Gewissheit des Gesprächspartners, andererseits ist diese innere Gewissheit aber nichts Festes, sondern gleichsam ein im geometrischen Beweisverfahren der Bearbeitung unterworfenes Material: Am Ende soll dem Gesprächspartner etwas anderes als gewiss erscheinen als noch zu Beginn. So kulminieren beide, die Geometrie und die platonische Seelenerforschung, in einer systematischen Suche nach obersten Prinzipien, die sich der Seele als »selbstverständlich« zeigen und damit in ihrer Wahrheit selbst begründen können. Bei Platon wird diese Selbstdeutlichkeit oberster Prinzipien als die Erfahrung einer »Wiedererinnerung« beschrieben: Plötzlich wird uns etwas, das wir bis dahin nur undeutlich erfassen konnten, unmittelbar einsichtig und klar.

Wobei das Sokratische Gespräch in seiner Form wenig gemeinsam hat mit dem Argumentationsaufbau der euklidischen Geometrie, d.h. wenig mit dessen sogenannter »synthetischer« Methode, die aus dem bereits Gewissen etwas noch Ungewisses zu deduzieren versucht. Daher wurden schon früh in den platonischen Dialogen exemplarische Beispiele für die Anwendung der geometrischen »Analyse« gesehen.¹⁶ Diese »Analyse« galt als jene Methode, mit der die geometrischen Prinzipien gefunden werden können, die aber als solche in Euklids Elementen nicht beschrieben wird. Denn dies erfährt man in Euklids Elementen nicht: Wie er auf seine Prinzipien gekommen ist, die er seinen Beweisen zugrunde legt.

Diese Methode der »Analyse« glaubte man, bei Platon zu finden: Es ist gerade die in seinen Dialogen meist in den Mittelpunkt gestellte Frage: »Was ist x«, mit der Sokrates sich auf die Suche nach jenen obersten Prinzipien macht, welche sein Gesprächspartner in seinen Urteilen implizit bereits angewendet hat. Denn die Was-Frage versucht, Begriffe des Alltags auf ihre wahre Bedeutung zurückzuführen, und appelliert damit an ein begriffliches Vorverständnis der Menschen. In diesem Vorverständnis verbirgt sich angeblich das von der Philosophie gesuchte Wissen. Durch das Frage-und-Antwort-Geben der sokra-

16 Der »dialectical process [in a Platonic dialogue ...] is ›analytical‹ in its very conception and structure« (J. Klein 1965, 84); vgl. auch: J. Klein 1968, 260 f.; Hintikka / Remes 1974, 84.

tischen Dialogführung soll dieses Wissen hervorgeholt und aktualisiert werden. Es geht darum, gleichsam wie in der Geometrie entweder selbstverständliche Axiome zu finden, um von diesen ausgehen zu können, oder wo dies nicht möglich ist, Definitionen und Postulate zu formulieren und zu versuchen, sie entweder zu widerlegen oder diese Schritt für Schritt in Axiome zu überführen. Denn im Gegensatz zu Euklids Elementen führt Platon auch das Scheitern von Untersuchungen vor. Bei ihm sind die Gesprächspartner oft noch tastend auf der Suche, während bei Euklid jeder Beweis zu einem erfolgreichen Ende führt. In diesem Sinne sind die platonischen Dialoge explorative Analysen im Gegensatz zu Euklids vollkommenen Synthesen. Doch beide Verfahren stehen als Analyse und Synthese zueinander wie eine Seite der Münze zur anderen: Gemeinsam bilden sie die »geometrische Methode«, welche von Platon zum Vorbild für die Erkenntnisweise der Philosophie erhoben wird.

Platon fand durch seinen Vergleich mit der geometrischen Analysis, wie sie von antiken Mathematikern praktiziert wurde, ein Modell, mit dem er die Komplexität der philosophischen Erkenntnisweise beschreiben konnte.¹⁷ Nehmen wir etwa jenes Beispiel, mit dem Platon selbst versucht, die Analogie zwischen geometrischer Analyse und sokratischer Dialektik zu explizieren: Im *Menon* – nachdem der Knabe wieder gegangen ist – fordert Sokrates Menon auf, noch einmal die Untersuchung aufzunehmen, ob die Tugend etwas Lehrbares sei oder nicht. Doch um diesmal erfolgreicher zu sein, schlägt er ihm vor, bei der Untersuchung nach der Methode der Geometer vorzugehen, die, um eine Lösung zu finden, in der Regel »von einer Voraussetzung (*ex hypotheseōs*)« ausgehen. Er erläutert diese Methode erneut an einem geometrischen Beispiel, da man – wie er betont – an dieser Stelle der Untersuchung in derselben Situation sei wie ein Geometer, der sich vor die Aufgabe gestellt sieht, ein geometrisches Problem zu lösen (Menon 86e-87c).

Halten wir jedoch zwei Punkte fest: Einerseits wurde in der antiken Geometrie etwas anderes als »Analysis« bezeichnet als in der neuzeitlichen Mathematik. Analyse meinte zur Zeit Platons eher eine Art heuristisches Verfahren,

17 Hans-Jürgen Engfer hat zurecht auf die Diskrepanz zwischen den realen Beweisen Euklids und der Theorie geometrischer Beweise, wie sie in der Philosophie von der Antike bis in die Renaissance vertreten wurde, hingewiesen (vgl. Engfer 1982, 71 f.). Engfer bezieht sich aber dabei vor allem auf das in der Philosophie verbreitete Bild von den deduktiven Beweisen in der Geometrie, d.h. auf deren »synthetische« Seite, nicht jedoch auf die in den Texten Euklids nicht dargestellte Methode der geometrischen »Analyse«, d.h. der Methode des Findens von Axiomen. Auch Wilhelm Risse weist – anlässlich seiner Darstellung des Streits um die mathematische Methode im 17. Jahrhundert – auf den prinzipiellen Unterschied zwischen der Beweislehre der Logiker und der mathematischen Methode hin, wie er durch die Schriften des Aristoteles auf der einen und Euklids auf der anderen Seite an die Nachwelt tradiert wurde (vgl. Risse, 1964-70, Band 2, 133 f.). Die Überlegungen Platons im *Menon* zu der Ähnlichkeit von Philosophie und Geometrie beziehen sich aber auf den Prozess der Suche nach jenen selbstverständlichen Erkenntnissen, jenen Axiomen, mit deren Hilfe man dann die Lösung konstruieren kann.

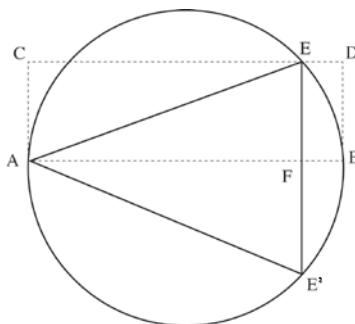
eine Kunst der Problemlösung.¹⁸ Andererseits müssen wir eingestehen, dass aufgrund der nur sehr skizzenhaften Beschreibung des geometrischen Beispiels, auf das sich Platon an dieser Stelle des *Menon* bezieht, bei den Kommentatoren Uneinigkeit herrscht, welches konkrete geometrische Problem von ihm hier gemeint ist. Da es uns aber an dieser Stelle nur um die grundsätzliche Beziehung zwischen den Methoden der Philosophie und jenen der Geometrie geht, werden wir uns der Einfachheit halber im Folgenden an einem der Interpretationsvorschläge orientieren.

Nach Oskar Becker wäre das von Platon als Beispiel herangezogene geometrische Problem die Aufgabe, festzustellen, ob es möglich ist, ein gleichschenkliges Dreieck mit gegebenem Flächeninhalt in einen gegebenen Kreis einzuschreiben (Abb. 3).¹⁹ Das, was der Geometer zu Beginn nicht weiß, ist, ob die gegebene Fläche des Dreiecks sich auch in den Kreis fügen lässt, d.h. ob diese nicht zu groß oder auch zu klein hierfür ist. An dieser Stelle – so Sokrates – würde der Geometer sinngemäß sagen: Ich weiß noch nicht, ob es ein Dreieck gibt, das den beiden Bedingungen gerecht wird, indem es einerseits mit seinen Ecken auf dem Kreis zu liegen kommt, andererseits aber auch die geforderte Größe der Fläche aufweist, aber ich kann zumindest eine These über das gesuchte Dreieck aufstellen. Denn wenn es ein solches Dreieck gibt, dann muss dieses mindestens eine weitere Bedingung erfüllen, die ich leichter als die beiden anderen überprüfen kann und daher auch als Voraussetzung meiner Untersuchung voranstellen werde. Diese Bedingung ist: Wenn es ein gleichschenkliges Dreieck gibt, das den geforderten Bedingungen entspricht, dann muss es möglich sein, ein mit dem gesuchten Dreieck flächengleiches Rechteck ACEF in der Weise an den Durchmesser AB anzulegen, dass ein zweites Rechteck EFBD konstruiert werden kann, dessen Seiten denen des ersten Rechtecks proportional »gleich« sind, d.h. deren Seitenverhältnis $EF : FB$ dem Seitenverhältnis $AF : EF$ entspricht. – Das gesuchte Dreieck lässt sich dann konstruieren, indem man E als einen der beiden Eckpunkte der Basis nimmt und AF als dessen Höhe. Sollte sich aber zeigen, dass es unmöglich ist, diese beiden Rechtecke zu konstruieren, so ist bewiesen, dass sich ein Dreieck mit der geforderten Fläche nicht in den gegebenen Kreis einschreiben lässt. Die Hilfskonstruktion ermöglicht, eine Antwort auf die ursprüngliche Frage zu finden, indem die Konstruierbarkeit der Hilfskonstruktion ein Beweis für die Wahrheit der These, ein Scheitern der zeichnerischen Konstruktion hingegen ihre eindeutige Widerle-

18 Der Mathematiker George Pólya hat daher – in bewusster Vermeidung des Wortes »Analyse« – vorgeschlagen, das, was die Griechen Analyse (*analyomenos*) nannten, als »Kunst des Aufgabenlösens« bzw. als »Heuristik« zu übersetzen (Pólya 1947, 163). Denn im pappusschen Sinne ist »Analyse [...] Ausdenken eines Planes, Synthese Durchführung des Planes.« (Pólya 1947, 168) Für eine moderne Darstellung heuristischer Verfahren in der Mathematik: Lakatos 1979.

19 O. Becker 1957, 85 f. (vgl. für einen anderen Vorschlag: J. Klein 1965, 206 ff.)

gung ist. In beiden Fällen hat man etwas gewonnen: eine eindeutige Antwort auf die Frage, ob dieses geometrische Problem lösbar ist oder nicht.



*Abbildung 3: Argumentieren mit Hilfskonstruktionen
als Argumentieren ex hypotheseōs*

MENON 87B2-C10, NACH OSKAR BECKER 1957

Die geometrische Hypothese muss somit unmittelbar mit der Herstellung einer »Hilfskonstruktion« verbunden sein. Diese Praxis der antiken Geometrie nennt Sokrates als Vorbild, wenn er nun im *Menon* – wie in vielen anderen Dialogen – eine zusätzliche Hypothese in die Diskussion einführt. Das Entscheidende ist hierbei, dass er durch diesen Vergleich seine eigene Hypothese wie eine »Hilfskonstruktion« behandelt: So wie der Geometer zur Beantwortung der Frage, wie man ein Dreieck gegebener Fläche in einen gegebenen Kreis einschreiben kann, als Hilfskonstruktion die zwei Rechtecke ACEF und EFBD zeichnen muss, deren Seiten im Verhältnis $AF : EF = EF : FB$ zueinander stehen, so fordert er Menon auf, bei ihrer Frage, ob Tugend lehrbar ist, zuerst die Tugend gleichsam als Wissen zu »konstruieren«. Ebenso wie der Geometer mithilfe der Eigenschaften seiner an die Diagonale AB angelegten beiden Rechtecke bestimmen kann, ob es möglich ist, ein Dreieck gegebener Fläche so in einen Kreis einzuschreiben, dass seine drei Eckpunkte auf dem Kreisumfang zu liegen kommen, soll der Philosoph mithilfe der als Hypothese eingeführten Hilfskonstruktion, dass Tugend Wissen ist, überprüfen können, ob Tugend lehrbar ist oder nicht.²⁰

Platon nutzt auf diese Weise die an einer geometrischen Konstruktion erfahrbare Komplexität des Verfahrens, um die nicht minder komplexe Vorgehensweise der Philosophen bei der Analyse der Ideen zu verdeutlichen. Gerade auch um die Schwierigkeit zu demonstrieren, für eine Fragestellung die rich-

20 Konrad Gaisers Beschreibung der Stellung der *Hypothese* zwischen obersten Prinzipien und empirischen Phänomenen ist daher nicht falsch, wird aber in ihrer Einfachheit der Komplexität des beschriebenen Verfahrens nicht gerecht (vgl. Gaiser 1964, 282).

tigen Hilfskonstruktionen zu finden, lässt er im *Menon* (wie in vielen anderen Dialogen) die Untersuchung letztlich scheitern: Die von Sokrates eingeführte Voraussetzung, Tugend müsse ein Wissen sein, wenn sie lehrbar ist, ist offenbar keine hinreichende Bedingung für die Beantwortung der Frage. Eine weitere Voraussetzung müsste als »Hilfskonstruktion« in den Beweisgang eingeführt werden: etwa jene bereits früher im Dialog von Sokrates genannte These, Lernen sei eine Art Wiedererinnerung von etwas, das man vergessen hat. Wir erinnern uns: Erst mit dieser These meinte Platon, das Wesen der Geometrie und das der Philosophie begründen zu können. Menon scheint sich nicht mehr an diese von Sokrates aufgestellte These zu erinnern, mit der er den Lernprozess jenes Knabens erklären wollte, der der Geometrie unkundig war, aber dennoch mithilfe der Fragen des Sokrates die Lösung fand, wie man die Fläche eines Quadrats verdoppeln könne. Offenbar hat Menon die Bedeutung dieser These für die Frage nach der Lehrbarkeit von Tugend nicht begriffen. Er wäre daher auch bereit, sich frühzeitig mit einer Antwort zufrieden zu geben, wären da nicht neue Einwände des Sokrates.²¹

Das Scheitern der philosophischen Untersuchung ist nur deshalb möglich, weil die Hypothese der »Wiedererinnerung« (*anamnēsis*) nicht aus dem Begriff der »Tugend« oder dem des »Wissens« ableitbar ist, ähnlich wie die irrationale Länge der Diagonale des Quadrats sich nicht ableiten lässt aus der Länge der Seite eines Quadrats.²² Sokrates hatte daher auch diesen neuen Gedanken eingeführt als etwas, das er von Leuten gehört habe, welche in göttlichen Dingen weise waren (*Menon* 81a). Eine solche Hypothese zu finden bedarf – wie das

21 Menon 89c-e. Damit ähnelt die Diskussion des philosophischen Beispiels jener des geometrischen: Denn die von Sokrates genannte geometrische Hypothese formulierte zwar eine notwendige Bedingung, die das Dreieck erfüllen muss, damit seine drei Eckpunkte auch auf dem Kreisumfang zu liegen kommen. Doch sie ist nur eine Bedingung, die das Dreieck erfüllen muss, wenn es in den Kreis eingeschrieben werden kann. Es beweist noch nicht, ob zumindest eines der vielen möglichen in den Kreis einschreibbaren Dreiecke auch den vorgegebenen Flächeninhalt aufweist. Um diese zweite Bedingung in einer Konstruktion beweisen zu können, müsste eine weitere Hilfskonstruktion gefunden werden. Erst dann ließe sich diese Frage endgültig lösen. Sokrates erwähnt beim geometrischen Beispiel diese zweite Hypothese nicht, ebenso wie er im darauffolgenden Gespräch nicht mehr auf die *Anamnēsis*-Lehre als jener zweiten Voraussetzung zurückkommt, die notwendig wäre, um die Untersuchung über die Tugend zu einem Abschluss zu bringen.

22 Daher meint *to akolouthon*, ein griechischer *terminus technicus* in den mathematischen Schriften, wie etwa denen von Pappus, nicht eine logische Folgerung, sondern ist »a much more vague term for whatever ›corresponds to‹, or better, ›goes together with‹ the desired conclusion in the premises from which it can be deduced, perhaps in the sense of enabling one to deduce the conclusion from them. Hence our translation ›concomitant‹ instead of the usual ›consequence.‹« (Hintikka / Remes, 1974, 14). Árpád Szabó ergänzt: »*akoloutha* are called the things which go together, without having any closer logical link between themselves. Indeed, in the analysis [...] we are only groping for what would go together with the same statement, if it would be true. [...] we are not looking for the very pieces of a whole, instead we are trying to find what could harmonize with our proposition in question, if it happened to be true. And this is *no modern analysing*.« (Szabó 1974, 124).

Finden einer geometrischen Hilfskonstruktion – einer Art von »göttlicher« Eingebung oder eben selbst einer Wiedererinnerung an bereits Gewusstes.

Es ist nicht ausgeschlossen, mit unterschiedlichen Hilfskonstruktionen daselbe zu beweisen, jedoch solange man diese nicht findet, lässt sich der Beweis nicht führen. Allein schon die Idee, die Länge der Diagonale eines Quadrats als neue Seitenlänge heranzuziehen, wenn es darum geht, ein Quadrat mit doppelter Fläche zu konstruieren, führt eine Art Hilfskonstruktion ein, die erst in einer Analyse gefunden werden muss, bevor man in einem eigenen Beweis zeigen kann, warum es notwendig ist, dass das Quadrat auf der Diagonale eines anderen Quadrats die doppelte Fläche umfasst (vgl. Abb. 2d). Gleches gilt für die Aufgabe, hilfsweise zwei Rechtecke zu konstruieren, um ein Dreieck in einen Kreis einzuschreiben. Gleches gilt aber auch für die Idee des Sokrates, probehalber die Hypothese aufzustellen, Tugend müsse Wissen sein, falls man sie lehren kann; und Gleches gilt natürlich auch für seine schon früher eingeführte Hypothese, wahres Lernen sei eigentlich eine Art von Wiedererinnerung (*anamnēsis*). Diese Hypothesen werden nach Art der Geometer provisorisch als gegeben gesetzt, um in einer Analyse *ex hypotheseōs* vorgehen zu können und jene für einen apodiktischen Beweis benötigten Hilfskonstruktionen zu finden.

Wichtig ist diese Analogie der platonischen Dialektik zur antiken geometrischen Analysis für uns, da dadurch deutlich wird, warum das, was Platon in seinen Dialogen sucht, nur in Ausnahmefällen syllogistische Schlüsse sind: Ihm geht es in der Regel um die viel komplexeren und logisch unableitbaren Beziehungen zwischen Ideen. Gerade seine Lehre von einer *anamnēsis* der Ideen wird von ihm in seinen Dialogen eingesetzt, um zu erklären, wie solche unableitbaren Beziehungen in einem ersten Schritt gesucht, in einem zweiten als Hypothese aufgestellt und in einem dritten Schritt schließlich in einer inneren Gewissheit verankert werden können. Dies in Analogie zu einem Geometer, der nach Hilfskonstruktionen sucht, die zu Beginn in ihrer Sinnhaftigkeit nur bedingt einleuchten mögen, aber durch eine erfolgreiche Konstruktion dann jene innere Gewissheit erzeugen, für die gerade die antique Geometrie bis heute berühmt ist.²³

Diese von Platon propagierte Analogie zwischen der geometrischen Analysis und der philosophischen Dialektik hat jedoch auch ihre Tücken: Platons Autorität in dieser Frage war vermutlich historisch einer der Gründe, warum angesichts der von ihm betonten Gemeinsamkeiten zunehmend die Besonder-

23 Die Erzeugung der Evidenz geometrischer Beweise in der Antike ist vor allem der spezifischen Rolle der geometrischen Zeichnungen (»lettered diagrams«) zu verdanken (Netz 1999, 168–239). Im Gegensatz dazu legte die moderne Mathematik mit David Hilbert ihre Gewissheit ganz in die logische Widerspruchsfreiheit ihrer Beweise und verteidigte damit ihre Freiheit von allen »metaphysischen Fesseln« der »Anschaung« und der »Intuition« wie sie etwa noch von L. E. J. Brouwer vertreten wurde (vgl. Mertens 1990).

heiten der geometrischen Analysis in den Hintergrund traten. Es entstand in der Folge eine gewisse Unsicherheit darüber, was eine geometrische Analyse eigentlich zum Gegenstand hat und wie sie sich von einer logischen Ableitung eigentlich unterscheidet. Denn indem die an den geometrischen Figuren entwickelte Methode spätestens von Platon in den Bereich der Sprache übertragen wurde, verschob sich der Gegenstandsbereich von der geometrischen Konstruktion einer Zeichnung zu einer Untersuchung der Beziehungen zwischen Begriffen. Damit lag es aber nahe, die Analyse als Zerlegung von Begriffen sowie als deduktive Ableitung logischer Folgerungen zu fassen. Es waren vor allem Jaakko Hintikka und Unto Remes, die wieder auf die Bedeutung der gezeichneten Hilfskonstruktionen innerhalb geometrischer Beweisverfahren aufmerksam gemacht haben, durch die sich diese von logischen Ableitungen unterscheiden.

Platon selbst hätte diese Belehrung jedoch nicht gebraucht: Wichtig scheint mir an der von ihm angedachten Analogie gerade zu sein, dass er die geometrischen Beweise nicht von der sprachlichen Logik her denkt, sondern umgekehrt die sprachlichen Beweise seiner Dialektik von den gezeichneten geometrischen Konstruktionen her deutet. Dadurch bekommt auch die *anamnēsis*-Lehre eine für die Philosophie weit zentralere Bedeutung: Es geht dann nicht bloß darum, sich einzelner Ideen zu »erinnern« und aus diesen logische Konsequenzen abzuleiten, stattdessen wären in erster Linie die logisch nicht ableitbaren Beziehungen und Verflechtungen zwischen den Ideen dasjenige, was im Sokratischen Gespräch durch unsere innere Gewissheit begründet und beglaubigt werden muss. Diese Beziehungen zwischen den Ideen sollen zwar notwendig sein, aber diese Notwendigkeit wäre keine durch analytische Urteile begründete logische Notwendigkeit. In unserer Seele müsste somit ein Wissen existieren von den Verflechtungen der Ideen, welches sich durch »Erinnerung« mobilisieren ließe, um – wie in der geometrischen Analyse – »Hilfskonstruktionen« entwickeln zu können, mit denen sich philosophische Beweise konstruieren lassen.

Die Sätze einer solchen in einer *anamnēsis* begründeten philosophischen Erkenntnis hätten damit eindeutig den Charakter ›synthetischer‹ Urteile a priori im kantschen Sinne. Um es mit Kant zu sagen: Für die Frage, ob Tugend lehrbar ist, genügt es nicht, eine intuitive Erkenntnis der Tugend zu haben, aus der man in analytischen Urteilen alles Weitere ableiten kann. Die Frage ist nur durch synthetische Urteile zu entscheiden, denn sie verlangt zu ihrer Beantwortung, die Beziehung zwischen mehreren Begriffen zu erkennen. Nur in Ausnahmefällen ist es hier möglich, einen Begriff aus einem anderen in der Weise abzuleiten, dass dieser als Prädikat eines analytischen Urteils das, was bereits im Subjekt unausgesprochen mitgedacht war, nur »erläutert«, ohne es dabei durch irgendwelche Bestimmungen synthetisch zu »erweitern«. Es ist ein harmonisches Geflecht der Ideen, das wir in der Ideenschau erblicken und in der *anamnēsis* wiedererinnern müssen; es sind die Verbindungen und Trennungen, die wir uns

bewusst machen müssen, nicht die Bedeutungen einzelner Begriffe. Oder anders gesagt: Wie in der Geometrie das Wissen nicht allein in den Definitionen, Postulaten und Axiomen besteht, sondern erst durch die Hilfskonstruktionen zu geometrischen Erkenntnissen fortschreitet, so ist auch in der Philosophie das, was wir in uns finden müssen, nicht allein die richtigen Definitionen der obersten Begriffe, sondern zuallererst jene Zusatzbedingungen, die zur Grundlage einer Hilfskonstruktion herangezogen werden können. Mag auch die Definition der Tugend das Ziel des Sokratischen Gesprächs sein: Ohne Kenntnis des Weges, auf dem man methodisch zum Ziel gekommen ist, enthält auch die richtige Definition der Tugend *allein* noch nicht die gesuchte Erkenntnis. Denn auch derjenige, welcher allein die Definitionen und Axiome der euklidischen Geometrie kennt, ist deshalb noch nicht zur geometrischen Erkenntnis vorgestossen, die in der Fähigkeit besteht, geometrische Beweise zu konstruieren. Es ist jenes in der Konstruktion sich beweisende Wissen um die Abhängigkeiten und die Beziehungen zwischen den geometrischen Objekten, welches einen befähigt, Geometrie zu betreiben; ebenso wie es jenes Wissen um die Abhängigkeiten und die Beziehungen zwischen den Ideen ist, welches sich in der erfolgreichen Konstruktion dialektischer Argumente zeigt, das einem Menschen ermöglicht, zu einem Philosophen zu werden.

III. VON DER ARBEIT AN DER INNEREN GEWISSEHET

Die Erkenntnisse der Philosophie bauen offenbar auf vorreflexiven Gewissheiten auf, auch wenn sie diese dann im Verlauf des »Hervorholens« prüft, kritisiert und letztlich zu verändern versucht. Vernunft wird so bestimmt als ein Paradoxon: einerseits ist Vernunft immer schon in unreflektierter Form vorhanden, andererseits wird sie erst durch Reflexion hervorgebracht. Doch wir haben bei der Beschreibung des sokratischen Verfahrens noch nicht gezeigt, wie es sich an der Geometrie orientieren konnte. Denn während die Stoa mit ihrem Anspruch, »Seelenführung« zu betreiben, letztlich ein rhetorisch-topologisches Wissensmodell entwickelte, in dem Sentenzen und einprägsame Sprüche als Heilmittel auf die Seele einwirken sollen, um der Seele einerseits zur Erkenntnis der Wahrheit zu verhelfen und sie andererseits gleichzeitig von ihren Leiden zu befreien, orientierte sich Platon von Anfang an an dem deduktiven Wissensmodell der antiken Mathematik.²⁴ Die Frage ist: In welcher Weise beförderte die Mathematik jene auch dem Sokratischen Gespräch zugrundeliegende

24 Der Unterschied zwischen den Methoden und Zielen der platonischen Seelenführung gegenüber jenen der Stoa ist gravierend: Platons Dialektik ist eine »Übung des Sterbens«, indem sie die Seele methodisch leitet, sich mithilfe des Denkens bereits im Leben von der Abhängigkeit des Leibes, der Sinneseindrücke und der Leidenschaften zu lösen. Die Stoa versucht hingegen durch

Vorstellung, in der Philosophie ginge es darum, durch die Sinnesempfindungen angeregt, sich in sein Inneres zurückzuwenden, um dort Wahrheit und unerschütterliche Erkenntnis zu finden?

Die erste Besonderheit der geometrischen Beweisführung, von der Platon für das Selbstverständnis der Philosophie Gebrauch machen kann, ist deren spezifische Beziehung zu den sinnlichen Erscheinungen. Denn geht ein Mathematiker auch von Zeichnungen aus, so ist sein Erkenntnisgegenstand doch ein unsinnlich allgemeiner: Die Geometrie macht Aussagen nicht über das unvollkommen gezeichnete Quadrat im Sand, sondern über das Quadrat als solches (vgl. Politeia 510c-e). Modern formuliert, zeichnen sich geometrische Sätze – wie überhaupt die Sätze der Mathematik – dadurch aus, Aussagen über alle Elemente einer unendlichen Menge zu machen. Doch stand der Antike dieses Vokabular der modernen Mengenlehre nicht zur Verfügung. Sie interpretierte mit Platon die Gegenstände ihres eigenen Wissens metaphysisch: Für sie machte die Geometrie Aussagen über das Notwendige und damit »Wirkliche«. Alles Sichtbare, wie eben auch alle gezeichneten Quadrate, galt nur als dessen unvollkommenes Abbild.

Als Menon die Frage, was Tugend sei, beantworten soll, erklärt Sokrates, es genüge nicht, bloß eine Vielzahl an einzelnen Beispielen zu geben, man habe sich am Beispiel der Geometrie zu orientieren und nach der allgemeinen Idee der Tugend zu suchen. Auch im Gespräch mit Theaitetos nimmt er diese Eigenschaft der Geometrie zum Vorbild für die richtige Beantwortung der Frage, was Erkenntnis sei (Theaitetos 147c-149d). In der Geometrie zeigt sich für Platon eine Erkenntnisweise des Allgemeinen, welche paradigmatisch für die Erkenntnis und Erfahrung der Philosophie werden soll. Wie der Knabe das in den Sand gezeichnete Quadrat betrachtet, um schrittweise die allgemeinen Wahrheiten der Geometrie zu erschließen, so soll der Philosoph die Erscheinungen als Ausgangspunkt nehmen, um schrittweise die allgemeinen Wahrheiten der Ideen zu ergründen. Wie das geometrische Wissen sich letztlich mit der Erkenntnis der Axiome von der sichtbaren Zeichnung löst, so soll auch der Philosoph eine Stufe der Gewissheit erlangen, die nicht mehr auf der Gewissheit der Sinneswahrnehmungen beruht. Sowohl in der Geometrie wie auch in der Philosophie sollten am Ende allein die Gewissheiten der Vernunft stehen.

Ein *zweites* Charakteristikum geometrischer Beweise wurde zur Zeit Platons vermutlich gar nicht als Besonderheit bemerkt: Obwohl in der Geometrie der Bereich des Allgemeinen unabhängig ist von dem des sinnlich Einzelnen, bleibt das Allgemeine in seinem Inhalt eng an das sinnlich Wahrnehmbare gebunden. Das Allgemeine und das Einzelne, das gezeichnete Quadrat im Sand und das

die regelmäßige Imagination des Todes und der Vergänglichkeit der Seele die Angst vor dem Tode zu nehmen (vgl. Rabbow 1954, 139 f.).

gedachte Quadrat der Geometrie, sind einander *ähnlich*, wenn das Sichtbare als eine unvollkommene Erscheinung der gedachten Idee gedeutet wird. Das Allgemeine zeigt sich im Einzelnen: Wahrnehmung und Denken sind hier einander nicht fremd. Die geometrische Theorie bleibt auf die Lebenswelt der Menschen bezogen, ihre Begriffe – wie abstrakt sie auch sein mögen – bleiben im Alltag erfahrbar.²⁵

Für die Philosophie bedeutet das: Philosophische Begriffe werden nicht neu konstruiert, sondern in unserer Alltagssprache gefunden. Wenn Platon etwa fragt, was die »Tugend« sei, nimmt er einen Begriff auf, den alle kennen und verwenden. Die Kritik an dem bloßen »Meinen« der Menschen im Gegensatz zu dem Wissen der Philosophen bezieht sich allein auf die Definition des Begriffes. Die Meinungen haben nur eine ungenaue Vorstellung von der richtigen Bedeutung unserer Worte, doch ihre Worte selbst sind wahrheitsfähig; sie eignen sich sogar als Wegweiser hin zur Wahrheit. Philosophie besteht daher darin, sich zu fragen, was diese Worte *wirklich* bedeuten. Dies ist ein Charakteristikum, das – wie wir später noch sehen werden – in der Neuzeit zunehmend problematisiert werden wird, da eine solche Bindung einer Fesselung unseres Denkens einerseits an die Grenzen der Alltagssprache und andererseits an die des menschlichen Wahrnehmungsapparats gleichkomme.

Drittens fördert das geometrische Beweisverfahren bei Platon die Vorstellung, die Wahrheit sei etwas, das – obwohl sie dem *Common Sense* unmittelbar nicht einleuchten mag – prinzipiell allen Menschen durch Argumentation zugänglich ist bzw. zugänglich gemacht werden kann. Denn die klassische Geometrie beschränkt sich bewusst in ihren Beweisverfahren auf solche Verfahren, die – mit Ausnahme von Zirkel und Lineal – auf alle Instrumente verzichtet, sodass jeder Beweis anhand von Erscheinungen argumentiert wird, deren Präsenz überall und jederzeit mit wenigen Strichen im Sand erzeugt werden kann. Alle Argumente sollen jedem unmittelbar einleuchten; keines darf sich auf ein bloßes Hörensagen gründen. Geometrische Erkenntnis beginnt mit einer allen Menschen zugänglichen Erscheinung, den gezeichneten Figuren, und sie strebt danach, mit einer Erkenntnis selbstverständlicher Axiome und ihrer Ableitungen ihre Beweisführung zu beschließen. Wahrheit wird damit zu etwas, das der menschlichen Seele einsichtig sein muss. Nur was ihr unmittelbar einleuchtet, kann als Beweis gelten.

Damit fördert das geometrische Beweisverfahren aber *viertens* auch die Vorstellung: Wahrheit sei etwas, das der Mensch in seinem Inneren finden könne. Denn der Probierstein geometrischer Wahrheit liegt in der menschlichen Seele; hier muss der Geometer jene Gewissheiten finden, die er als Axiome zur Grund-

25 Hierauf weist Jacob Klein in seiner Untersuchung zum antiken Zahlbegriff hin: J. Klein, 1968, 120.

lage seiner Argumentation machen kann.²⁶ Was Platon mit seinen »Sokratischen Dialogen« leistet, ist nichts anderes als die Transformation des geometrisch-analytischen Beweisverfahrens in eine allgemeine Methode der Erforschung menschlicher Seelen: So wie in der Geometrie soll auch allgemein gelten, dass die Seele des Gesprächspartners tief im Inneren die Wahrheit bereits kennt, was das Gerechte ist oder was das Gute.²⁷ So kann sich in Platons Philosophie, dieses auf selbstverständlichen Axiomen gründende geometrische Erkenntnisideal zwanglos mit dem delphischen »Erkenne dich selbst (*gnōthi seauton*)« verbinden.²⁸ Denn so eigenartig das auch klingen mag: Obwohl das Verfahren der Sokratischen Gespräche sich an der geometrischen Beweisführung orientiert, richtet sich dieses Verfahren dennoch nicht nur an die Vernunft, sondern soll dem Einzelnen auch ermöglichen, mit seinen Gefühlen zu erfahren, was es heißt, fern der Wahrheit zu leben und an sich selbst arbeiten zu müssen. Die *ganze* Seele wird einer Prüfung unterzogen, wenn die Untersuchung in einer Aporie endet, d.h. in einem Selbstwiderspruch, bei dem die Folgerung das Gegenteil der vorausgesetzten Hypothese behauptet. Erst das an der Geometrie geschulte systematische Vorgehen übt jenen notwendigen Zwang auf die Gesprächsteilnehmer aus, der Bedingung dafür ist, dass deren Seelen die logische Aporie auch emotional als Verwirrung erfahren. Eine Verwirrung, die in einem ersten Schritt zu einem Eingeständnis ihres Nichtwissens führen soll, um so den Weg frei zu machen, für eine systematische Suche nach jenen wenigen selbstverständlichen Axiomen, die hinter unseren vielen Meinungen verborgen sind. Nicht nur unser Intellekt, sondern auch unser Charakter ist dabei gefordert. Es erfordert Kraft und eine besondere Einstellung gegenüber den eigenen Überzeugungen, um sie einer strengen Prüfung unterziehen und auch im Falle eines Widerspruchs bereitwillig aufgeben zu können.

Sowohl das Erkennen des eigenen Nichtwissens, wie auch das Mobilisieren der inneren Gewissheiten in der *Anamnēsis* fügen sich ein in die Erkenntnis des eigenen Selbst. Wobei das, was man in seiner Seele findet, wenn man diese mithilfe eines Sokratischen Gesprächs methodisch erforscht, nichts Geringeres sein soll als die Ordnung des Seienden. Denn, bestärkt durch die Geometrie, ist sich Platon sicher, »daß echtes Lernen und Verstehen im Grunde nichts anderes ist als eine ›Wiedererinnerung‹ an die allgemeine Ordnung der Physis, die der Ord-

26 Wobei zur Zeit Platons Axiome in der Geometrie nicht etwas waren, deren Gewissheit allein durch innere Erleuchtung entsteht, sondern sie waren Ausgangspunkte, die als solche in einem Beweisverfahren gegenüber den Gesprächspartnern erst als »wahr« etabliert werden mussten. Die innere Gewissheit war auch hier eine erst herzustellende (vgl. Netz 1999).

27 Das Wissen in sich zu haben, ist jedem Menschen eigen, denn nur Seelen, die das Seiende geschaut haben, können als Menschen geboren werden, die anderen werden zu Tieren (Phaidros 249b-e).

28 Zur Berufung auf das delphische »Erkenne dich selbst«: Phaidros 229e, Protagoras 343a, Charmides 164d, Philebos 48c-49a.

nung in der Seele des Einzelnen entspricht« (Gaiser 1964, 245). Das Innere und das Äußere sind einander ähnlich. Auch wenn sich vieles Zufällige und damit Nichtvorhersehbare in der äußeren Welt ereignet, soll deren innerste Ordnung identisch sein mit der Ordnung, die wir in unserer Seele als vorreflexives Wissen vorfinden. Denn wie uns der *Timaios* lehrt, ist es auch eine »Seele«, mit dessen Hilfe der Demiurg jene Seinsordnung in der Welt eingerichtet hat (*Timaios* 29e-30d). Das erkenntnistheoretische Verhältnis des Menschen zu den Dingen wird daher durch eine Verwandtschaft unseres Inneren mit dem Äußeren bestimmt.²⁹ Der Weg nach Innen kann uns der Welt nicht entfremden, der Philosoph findet dort bloß ein neues, dem Zufall gegenüber distanzierteres Verhältnis zu den ihn umgebenden Erscheinungen.

Wer die Ordnung des Seins in sich durch *anamnēsis* erkennt, kennt damit die Ordnung der äußeren Erscheinungen, ebenso wie er damit auch als Mensch seinen eigenen Platz innerhalb der Ordnung des Seins erkennt. Was er in seinem Inneren findet, ist das, was aller Erscheinung zugrunde liegt. Wie dies möglich ist, kann die Geometrie mit ihrem Beispiel lehren. Denn so wie die einzelne Erscheinung einer geometrischen Zeichnung scheinbar das Abbild eines Gedachten ist – und nicht umgekehrt –, so sollte auch das allgemeine Verhältnis der Erscheinungen zu den gedachten Ideen sein. Um ihre Wahrheit zu erkennen, wäre man nicht auf die Sinneswahrnehmungen angewiesen, die Seele bzw. die Vernunft könnte sich ihrem Inneren zuwenden und dort jene Erkenntnis des Wahren erlangen.

Fünftens ist der mathematisch-geometrischen Methode damit etwas eigenständlich, was sie so verführerisch macht für die Philosophie: Der Geometrie ist die Denkbarkeit eines Gegenstandes immer auch Beweis für dessen Existenz. Weil man ein geometrisches Objekt widerspruchsfrei denken kann, existiert es für den Mathematiker auch. Denken und Wahrheit sind unmittelbar eins. Dies ist übrigens auch das Geheimnis, warum in der Mathematik die innere Gewissheit des Denkens nie mit der äußeren Wahrheit in Widerspruch geraten kann: warum das, was klar gedacht werden kann, auch einem Gegenstand entsprechen muss. Wobei die Tatsache, dass die mathematischen Gegenstände nicht in der Welt der Erscheinungen anzutreffen sind, nicht gegen die Gegenstände der Mathematik, sondern immer gegen die offenbar »unvollkommenen« Erscheinungen spricht. Indem die Philosophie sich diese Methode zum Vorbild nimmt, verschafft sie sich einen strategischen Vorteil: Mit Hinweis auf die Mathematik kann auf den Existenzbeweis für jene Gegenstände scheinbar verzichtet werden, welche unserem Denken gewiss erscheinen. Die Gewissheit selbst kann auf diese Weise zum Existenzkriterium erhoben werden. Denn wo – wie in der Mathema-

29 Auch die Wahrnehmungen der Sinnesorgane entstehen durch Einwirkung des Gleichen auf das Gleiche, sodass diese im Menschen Abbilder erzeugen, die dem Äußeren gleich sind (*Timaios* 45b-46a; zu den mimetischen Theorien der Wahrnehmung in der Antike: G. Simon 1992).

tik – keine Differenz zwischen Denken und Sein angenommen werden muss, da ist die Wahrheit des Denkens auch immer die Wahrheit des Seins.³⁰

Sechstens kann der platonische Philosoph der Geometrie daher ein Konzept der Erfahrung entlehnen, das zwei wichtige Charakteristika miteinander verbindet: Die geometrische »Erfahrung« bleibt mit ihren Zeichnungen nahe an den Sinneswahrnehmungen, ohne jedoch dabei ihre *Geltung* auf diese zu gründen. Auch wenn das gezeichnete Quadrat in seiner Gestalt von der Gestalt eines vollkommenen Quadrats abweicht, kann dieses nicht zur Falsifikation einer bewiesenen allgemeinen Aussage dienen. Die Geometrie schließt nicht unmittelbar aus den gezeichneten Gestalten, sie zieht ihre Schlüsse direkt aus jenem Allgemeinen, auf das diese geometrischen Zeichnungen nur immer verweisen können.³¹ Für Platon heißt dies: Das Gezeichnete ist mit der Wahrnehmung (*aisthēsis*) erfassbar, der geometrische Gegenstand hingegen allein durch die autonome Erkenntnisweise der Vernunft (*noēsis*). Indem Philosophie sich in diesem Punkt an der Geometrie orientiert, gewinnt sie das Modell einer *nichtinduktiven* Erfahrung. Ist diese zwar einerseits wahrnehmungsgesättigt, so kann sie andererseits dennoch die von der allgemeinen Theorie abweichenden Einzelfälle mit gutem Gewissen ignorieren.³² Denn in der Geometrie gilt: Alle bewiesenen geometrischen Aussagen über das Quadrat gelten für alle Quadrate; falls ein gezeichnetes Quadrat einer dieser Aussagen nicht entspricht (z. B. dem Satz, dass ein Quadrat vier gleiche Seiten hat und vier rechte Winkel), spricht dies gegen die einzelne Zeichnung und nicht gegen die Allgemeingültigkeit des geometrischen Satzes. Der Widerspruch zur allgemeinen Definition fällt auf die Zeichnung zurück – sie ist offenbar schlecht ausgeführt. Auf die Philosophie übertragen heißt das: So wie das gezeichnete Quadrat offenbar kein Quadrat ist, wenn es dessen geometrischer Definition nicht entspricht, so wäre auch ein Mensch gleichsam kein richtiger Mensch, falls er dem Wesen des Menschen nicht gerecht wird. In diesem erkenntnistheoretischen Rahmen würde eher noch die allgemeine Definition den einzelnen Menschen »falsifizieren«, bevor die Definition durch den einzelnen Menschen widerlegt werden könnte.

30 Wobei die Mathematiker im Laufe ihrer Geschichte immer wieder davon überrascht waren, was alles widerspruchsfrei konstruiert werden kann. Es gab daher auch immer wieder Versuche, manche Entitäten nur als »Hilfskonstruktionen« zuzulassen und ihnen eine reale Existenz abzusprechen (dies galt z. B. für die »irrationalen Zahlen«, die »negativen Zahlen« und die »imaginären« Zahlen). Erst im 19. Jahrhundert setzte sich endgültig die Auffassung durch, dass in der Mathematik prinzipiell alles, was widerspruchsfrei konstruiert werden kann, auch als mathematischer Gegenstand existieren muss (vgl. Mertens 1990).

31 Politeia 510c-e. Vgl. auch Anal. post. 76b 40-77a 3.

32 Platon bekennt sich zur Notwendigkeit eines empirisch-praktischen Wissens neben dem philosophischen (Philebos 62a-d), aber jenes bleibt für ihn das Geringere (*hystera*; Philebos 59c), das sich gegenüber dem Allgemeinen – hat dieses sich erst dem *Nous* offenbart – nicht als eigenständige Erkenntnisinstanz behaupten kann.

Was *siebtens* unmittelbar Auswirkungen hat auf die von der Philosophie bevorzugten Beweisverfahren: Sie kann spezifisch geometrische Beweisverfahren wie den »indirekten Beweis« der Mathematiker (*reductio ad absurdum*) im Sokratischen Gespräch übernehmen, um jene *anamnēsis* der Ideen systematisch anzugehen.³³ Ein für Platon typischer Beweis ist etwa jener im *Theaitetos*, wo er demonstriert, wie aus der zu Beginn als wahr vorausgesetzten Hypothese »Der Mensch ist das Maß aller Dinge« ihr genaues Gegenteil, der Mensch sei *nicht* das Maß aller Dinge, deduziert werden kann. Indem die Hypothese damit widerlegt ist, folgt indirekt aus dem Beweis, die entgegengesetzte Hypothese »Der Mensch ist nicht das Maß aller Dinge« müsse wohl wahr sein, vorausgesetzt, aus dieser lassen sich keine so widersprüchlichen Folgerungen deduzieren. (*Theaitetos* 169d-171d). Diese Art der Beweisführung ist bei Platon die vorherrschende. Folgt ja auch schon allein aus

»der Tatsache, daß nach der Platonischen Dialektik für die Beurteilung der Konsequenzen einer *hypothesis* im Grunde nur das negative Kriterium der Widerspruchsfreiheit das entscheidende ist, [...] daß diese Dialektik ganz und gar auf die Methode der indirekten Beweisführung gebaut ist.« (Szabó 1969, 327)

Wobei gerade bei der Entwicklung der »indirekten Beweismethode« die Zusammenarbeit der Mathematiker und Philosophen in der platonischen Akademie so eng war, dass es nicht mehr entscheidbar ist, ob nun die platonische Ideenlehre ein Ableger der griechischen Mathematik oder die euklidische Form der Mathematik ein Ableger der platonischen Ideenlehre ist.³⁴

Hätte man diese Methode nicht, wäre es nicht leicht, etwas beinahe schon Vergessenes wiederzuerinnern und die in den Tiefen der eigenen Seele vermuteten Gewissheiten zutage zu fördern. Mit dieser Methode gelingt es, Beziehungen zwischen verschiedenen Bereichen des scheinbar Evidenten herzustellen und die Widersprüche zwischen diesen bewusst zu machen. Das Verfahren ermöglicht, Schritt für Schritt an unseren »Gewissheiten« zu arbeiten: Jede Gewissheit wird ernst genommen und untersucht, doch im Laufe der Untersuchung verwandelt sich unter den Augen der Gesprächspartner das, was sie als »gewiss« annehmen. Plötzlich erscheint ihnen, was sie vor kurzem noch als selbstverständlich angesehen hatten, nun als zweifelhaft, wenn nicht sogar

33 Ein Beispiel für einen indirekten Beweis wäre etwa Euklids Beweis für die Inkommensurabilität der Diagonale eines Quadrats zu ihren Seiten: Euklid stellt die entgegengesetzte Behauptung als Hypothese auf (»Die Diagonale eines Quadrats ist ihren Seiten kommensurabel«) und zeigt dann, wie diese zu der Folgerung führt, dass dieselbe Zahl gerade und ungerade sein muss. Was unmöglich ist. Daher muss das Gegenteil wahr sein (Euklid, Die Elemente, Buch X, § 115a; vgl. Szabó 1969, 288). Zu Platons Berufung auf das geometrische Verfahren indirekter Beweise: Menon 86e-87b.

34 Zur »Prioritätsfrage« siehe Gaiser 1986, 120; aber auch: Szabó 1969, 328 ff. Zur Vermutung, dass das Verfahren der geometrischen Analysis aus der indirekten Beweisführung der platonischen Dialektik entstanden ist: Szabó 1974, 126; sowie: Hintikka / Remes 1974, 134.

als falsch. Wie Euthyphron gegenüber Sokrates beklagt: Wovon wir auch im Sokratischen Gespräch ausgehen, es verändert sich uns unter der Hand und will nicht bleiben, wohin wir es gestellt haben (Euthyphron 11b). So verändert sich unsere »Erinnerung« und ordnet sich neu. Es wird uns bewusst, dass hinter unseren ersten – noch ungeprüften – Vermutungen in unserer Seele andere, weit sicherere Gewissheiten verborgen liegen. Dass wir ein Wissen in uns haben, das in seiner axiomatisch-evidenten Einfachheit viele unserer Meinungen als oberflächlich und wirr erscheinen lässt.

Zusammenfassend lässt sich daher sagen: Ein am geometrischen Erfahrungsgriff orientiertes philosophisches Wissen sucht notwendigerweise nach unveränderlichen, ewigen Entitäten, die universell sind, da von allen Menschen erfahrbare. Auch wenn die sinnliche Empirie Ausgangspunkt und Hilfe bei der Suche nach diesen Entitäten ist, so muss deren Erkenntnis dennoch unabhängig von dem Sinnlichen erfolgen, gleichsam *a priori*. Wobei die Gewissheit durch Wechselwirkung zwischen abstrakter Theorie und konkreter Erfahrung entsteht; Begriffe entwickeln unmittelbare Überzeugungskraft, indem sie sich mit körperlichen Erfahrungen verknüpfen. Die Begriffe bleiben dabei auf die menschliche Lebenswelt bezogen und an diese gebunden: Wie das gedachte Quadrat immer auf die Zeichnung eines Quadrats bezogen bleibt, so sollen sich auch die Begriffe auf die Welt der Erscheinungen beziehen. Das Denkbare schränkt sich durch die Bindung an die Lebenswelt auf eine begrenzte Zahl von Begriffen ein, die jedoch der Philosophie dennoch die Möglichkeit eröffnen, die zahllosen Erscheinungen geistig vollständig zu erfassen. Die geometrische Erfahrung legt eine Einheit zwischen der Gewissheit des Denkens und der Wahrheit des Seins nahe; das Denken scheint der Wahrheit näher zu sein als die wahrgenommenen Erscheinungen. Methodisch fördert das geometrische Erkenntnismodell mit seiner Suche nach Axiomen daher das »Selbstdenken« des Menschen, da im Grunde nur das allen zugängliche Kriterium der »Evidenz« als Kriterium der Wahrheit herangezogen werden darf. In diesem Sinne befördert es in der Philosophie – trotz seiner Strenge – auch eine spezifische Form der »Freiheit« des Denkens: Eine Freiheit, die immer die methodische Beweisbarkeit der Aussagen ins Feld führen kann, sodass gesellschaftliche Autoritäten mit ihren Meinungen abgewiesen werden können. Wo das Ideal der mathematischen Begründung herrscht, lebt auch das Ideal des autonomen und freien Urteils des Menschen. Nicht äußerer Zwang, sondern allein die innere Zustimmung wird hier zum Leitfaden des eigenen Urteils.

KAPITEL 2

DIE ARISTOTELISCHE ERFAHRUNG

Haben wir uns bei Platon vor allem auf die Methode konzentrieren können, die er in seinen Dialogen vorführt, müssen wir bei Aristoteles – aufgrund des gänzlich verschiedenen Charakters seiner überlieferten Schriften – eine andere Vorgehensweise wählen. Besteht zu einem großen Teil ja auch die Funktion platonischer Dialoge darin zu zeigen, wie man philosophische Probleme strategisch angehen sollte, um Hoffnung auf ein Ergebnis zu haben, so sind die wichtigsten uns überlieferten Schriften des Aristoteles keine für eine Veröffentlichung literarisch durchkomponierten Texte, an deren Gestalt man wie bei Platon unmittelbar die ihm vorschwebende Praxis des Philosophierens ablesen könnte. Aristoteles' Werke sind mit wenigen Ausnahmen keine exoterischen Schriften, sondern Materialsammlungen für den internen Unterricht, oft eher mit dem Charakter von Erinnerungsstützen für die Lehre und Diskussion in seiner Schule, dem Peripatos. Hier ist es unerlässlich, ausführlicher die methodischen Schriften mit ihren Anweisungen und Ratschlägen zu berücksichtigen, um an der Gestalt der Texte die philosophische Praxis rekonstruieren zu können, in die diese Texte eingebettet waren.

Betrachtet man allein die theoretischen Begründungen der philosophischen Praxis, könnte der Gegensatz zwischen Platon und Augustin auf der einen und Aristoteles auf der anderen Seite nicht größer sein: Aristoteles leugnet die Möglichkeit einer vorgeburtlichen Ideenschau. Ideen im platonischen Sinne getrennt von der Welt der Erscheinungen gäbe es nicht und auch die menschliche Seele sei nicht unsterblich, sie könne daher auch nicht vor der Verbindung mit dem Körper Wissen von den Ideen erwerben. Jedoch ist auch er der Überzeugung, zumindest ein Teil der menschlichen Seele, die menschliche Vernunft (*nous*), könne den Tod der Seele überdauern. Aber Aristoteles gilt nicht zu Unrecht als empirischer Philosoph, der die Erkenntnis mit den Sinnenwahrnehmungen beginnen lässt. Zwei Fragen sind daher zu klären: Erstens, durch welche Theorie der Erfahrung ersetzt Aristoteles jene platonische Theorie der Wiedererinnerung von Ideen? Und zweitens, welche Form der wissenschaftlich-philosophischen Praxis will er mit seiner Theorie begründen?

Dabei werden wir auch die inhaltlichen Konsequenzen seiner methodischen Entscheidungen untersuchen: Im Gegensatz zu Platon hat Aristoteles diese auch ausführlicher auf naturphilosophische Fragen angewendet, die in der Neuzeit dann in unmittelbare Konkurrenz mit den Methoden der neuzeitlichen Wissen-

schaften gerieten. Hier sollte sich zeigen, wie die philosophische Erfahrung in Konflikt mit der wissenschaftlichen Erfahrung der Neuzeit geraten musste: Wie der »Spiegel der Weisheit« auch bei Aristoteles methodisch eine Rolle spielt und welche Konsequenzen dieser für die Erkenntnis der Natur hatte.

I. DAS INSTRUMENT DER MENSCHLICHEN SEELE

Auch wenn die Erkenntnis mit den Sinneswahrnehmungen beginnt, meint »empirische Erfahrung« bei Aristoteles etwas anderes als heute in den modernen Wissenschaften. Der aristotelische Begriff der »Erfahrung (*empeiria*)« bezieht sich nicht unmittelbar auf die Erfahrung einzelner Ereignisse, sondern auf das, was unsere Erinnerung (*mnēmē*) aus diesen bereits geformt hat. Denn wie er in der *Zweiten Analytik* in knappen Worten zusammenfasst:

»Aus Sinneswahrnehmungen wird also Erinnerung (*mnēmē*) [...]; aus Erinnerung, wenn sie, als an dasselbe, des öfteren auftritt, (wird) Erfahrung (*empeiria*): die der Zahl nach vielen Erinnerungen sind eine Erfahrung.«¹

»Erfahrung« ist für Aristoteles immer Erfahrung eines Allgemeinen, sie erfasst allein das, »was da, verallgemeinert, in der Seele zur Ruhe gekommen ist, [...] was in allen, als das Eine und Selbe in ihnen, vorhanden ist« (Anal. post. 100a7-8). Dieses Allgemeine ist jedoch nicht erst das Produkt der Erinnerung, es ist bereits die Wahrnehmung selbst, die im Einzelnen das Allgemeine zu erfassen sucht. Denn wie es weiter heißt: »man nimmt ja zwar das je Einzelne wahr, die Sinneswahrnehmung (*aisthēsis*) ist aber auf das Allgemeine bezogen, z.B. auf ›Mensch‹, und nicht auf den Menschen Kallias.« (Anal. post. 100a16-100b1) Was im Prozess des Wahrnehmens, Erinnerns und Erfahrens schließlich durch das Denken (*nous*) in die Seele aufgenommen wird, ist allein die allgemeine Form des Gegenstandes.² Wie ein Geometer in seinem gezeichneten Quadrat bereits das Quadrat in seiner Allgemeinheit erfassen kann, so sollen wir in einem einzelnen Menschen, wie etwa Kallias, bereits den Menschen als solchen wahrnehmen und erkennen. Denn – wie Aristoteles sogleich noch einmal bekräftigt – es ist bereits »die Wahrnehmung, die in uns das Allgemeine einbildet (*hē aisthēsis houtō to katholou empoieī*).« (Anal. post. 100b4-5)

Nicht die vielfältigen individuellen Abweichungen und Varianten stehen im Mittelpunkt aristotelischer Erkenntnis. Allein das, was sich in allen Einzelfällen zeigt, formt jene Erfahrung, die Aristoteles seinem Denken zugrunde legt. Es

1 Anal. post. 100a3-6; vgl. auch Metaph. I, 1-2.

2 Wie das Sehen am Ding die Farbe sieht, so »sieht« das Denken (die Noesis) am Wahrnehmungsbild der *phantasia* das *eidos*, d.i. das allgemeine *noēton* (De anima 424a17-24; 431b29-432a10).

ist eine von den Verfahren moderner Wissenschaften abweichende Form der Abstraktion einer allgemeinen Aussage aus den Einzelfällen, denn eine aristotelische »Erfahrung« lässt sich nicht innerhalb einer an der Theorie der Falsifikation orientierten Methodik naturwissenschaftlichen Forschens legitimieren. Sie beruht auf dem, was man mit seinen Sinnen jederzeit erfahren kann, ohne hierfür experimentelle Eingriffe in die Naturabläufe zur besseren Erkenntnis zu nutzen.³ Im Gegenteil: Eingriffe, die »künstliche« Situationen in einem Labor herstellen und damit Ereignisse produzieren, die nicht von Natur aus sich ereignen würden, sind innerhalb des aristotelischen Erfahrungskonzepts wissenschaftlich wertlos (vgl. Gaukroger 1978, 124 f.). Gerade indem es an den »natürlichen« Erscheinungen unserer Lebenswelt festhält, besitzt dieses Erfahrungskonzept eine ihm eigene Beziehung zum Empirischen, auch wenn gerade dies später von neuzeitlichen Forschern bezweifelt wurde. Um das spätere Schisma zwischen dem philosophischen und dem naturwissenschaftlichen Konzept legitimer Erfahrung nachvollziehen zu können, ohne sich dabei in den polemischen Invektiven beider Seiten zu verlieren, ist es daher entscheidend, die Erkenntnisstrategie der aristotelischen Philosophie, in ihrem Zusammenhang zu betrachten.

An seiner Erkenntnisstrategie ist gerade das bemerkenswert, was am leichtesten übersehen wird, da es Aristoteles selbst nur wenige Worte wert ist: die Art, wie er von einzelnen Wahrnehmungen übergeht zu allgemeinen Aussagen über die »Natur« der Dinge. Dieser Übergang wird bei der ersten Lektüre seiner Schriften deshalb nur selten bemerkt, da Aristoteles bereits auf der Ebene allgemeiner Aussagen argumentiert, während man noch glaubt, er spreche von einzelnen Wahrnehmungen. So etwa in der *Nikomachischen Ethik* als er im Zuge einer Untersuchung der zu meidenden Affekte explizit ankündigt:

»Man muß nun, wie sonst, zuerst die Phänomene (*ta phainomena*) nennen und die Schwierigkeiten zeigen und dann alles nachweisen, was hinsichtlich jener Affekte glaubhaft erscheint (*ta endoxa*), oder doch das meiste und Wichtigste. Denn wenn die Schwierigkeiten gelöst sind und das Glaubhafte (*ta endoxa*) übrigbleibt, so ist der Nachweis hinreichend gegeben.«⁴

Daraufhin referiert er mehrere Bestimmungen des Phänomens, wobei nicht eindeutig klar ist, ob sich seine Kenntnisse auf eigene Wahrnehmungen gründen oder nur auf dem, was andere über diese Phänomene sagen. Denn einige Formulierungen deuten zumindest schon an, dass er hier auch das referiert, was ihm von ungenannt bleibenden Gewährsleuten gesagt wurde. Der Anteil eigener Beobachtungen wird von Aristoteles nicht eigens angegeben, ihn scheint die Unterscheidung zwischen eigener und fremder Wahrnehmung nicht sonder-

3 Eine methodische Position wie sie die universitären Lehrbücher zur Naturphilosophie noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts vertraten, die – im weitesten Sinne – diesem aristotelischen Erfahrungskonzept verpflichtet waren (vgl. Reif 1969).

4 Nik. Eth. 1145b2-8; vgl. zu dieser Stelle: Gaukroger 1978, 92.

lich zu beschäftigen. Denn am Ende schließt er seine Beschreibung des »Phänomens« mit den Worten: »Dies sind die üblichen Ansichten (*ta legomena*).« (Nik. Eth. 1145b24)

Die Unterscheidung zwischen eigenen Beobachtungen und denjenigen von anderen ist deshalb innerhalb der aristotelischen Wissenschaften nicht zentral, da nicht das Besondere, sondern das Allgemeine wahrgenommen werden soll, d.h. das, was in jedem besonderen Phänomen von jedem anderen auch wahrgenommen würde. Die »Phänomene«, die zu Beginn einer jeden Untersuchung genannt werden sollen, stimmen somit überein mit dem, was allgemein über diese gesagt wird. In der aristotelischen Empirie gibt es keine scharfe Trennung zwischen dem, was man wahrnimmt, und dem, was die Leute über das Wahrgeommene sagen (Owen 1986). Die üblichen Ansichten vervollständigen so nur das Bild, das wir uns mithilfe unserer eigenen Augen von dem Gegenstand machen. Das, was im Allgemeinen über eine Sache gesagt wird bzw. was als »glaubliche Meinung« erscheint, als *endoxon*, ist für Aristoteles Teil des zu beobachtenden Phänomens.

Ebenso unbemerkt gestaltet sich der Übergang, wenn Aristoteles in seiner *Ersten Analytik* davon spricht, wie man – scheinbar induktiv – in einem epagogischen Schluss vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigt.

»Heranführung (*epagōgē*) also und Schluß mittels Heranführung (*ex epagōgēs syllogismos*) (besteht in folgendem): [...] Es sei z.B. A ‚langlebig‘, B ‚was keine Galle hat‘, C das langlebige Wesen im Einzelfall, etwa Mensch, Pferd, Maulesel; dann liegt am ganzen C das A vor: Alles, was C ist, ist langlebig; aber auch das B, keine Galle zu haben, liegt an allen C vor; wenn nun C mit B vertauscht werde kann und nicht über den Mittelbegriff hinausreicht, dann muß notwendig A an B vorliegen. [...] Dabei muß man bedenken: C ist das aus allen den Einzel(-Wesen und -Fällen) zusammen Bestehende; die Heranführung erfolgt ja über alle (Fälle).« (Anal. pr. 68b15-29)

Dass das von ihm herangezogene Beispiel eindeutig falsch ist, da sowohl Menschen, Pferde wie auch Maulesel eine Galle haben (was Aristoteles aber aufgrund eines Irrtums nicht wusste), soll uns hier nicht interessieren. Das Beispiel spielte in der antiken Medizin eine gewisse Rolle bei der Frage, ob der von der Galle produzierte Saft ein lebensverkürzender Stoff sei. Aristoteles verwendet es hier, um zu zeigen, dass eine solche Frage nur beantwortet werden kann, wenn man einen Syllogismus bildet (vgl. Fritz 1964, 13 ff.).

Da die »Heranführung (*epagōgē*)« oft auch mit »Induktion« übersetzt wird, bei der von Aussagen über einzelne Individuen auf allgemeine Aussagen geschlossen wird, wäre es naheliegend, in den Einzelfällen des C viele einzelne Wahrnehmungen zu sehen. Dann würde der Schluss lauten:

Alle Menschen, Pferde, Maulesel, etc. sind langlebig (C ist A)
Alle Menschen, Pferde, Maulesel, etc. haben keine Galle (C ist B)

Folglich sind Lebewesen, die keine Galle haben, langlebig (B ist A)

Doch wäre dieser Schluss nur gültig, wenn man wirklich *alle* einzelnen gallelosen Lebewesen untersucht hätte, seien es alle, die gegenwärtig leben, alle, die in der Vergangenheit gelebt haben und alle, die in der Zukunft noch leben werden. Ohne diese Vollständigkeit aller Fälle wäre der Schluss nicht notwendig. Dies besagt der letzte Satz unseres Zitats. Doch gerade diese Bedingung bleibt den Menschen prinzipiell verschlossen: Empirisch an allen gallelosen Lebewesen zu prüfen, ob diese auch langlebig sind, ist undurchführbar. Was zur Frage führt: Warum sollte Aristoteles gerade eine uneinlösbare Schlussform in seiner Schrift über Methoden des wissenschaftlichen Beweises als positives Beispiel einführen? Doch beruht dieser »induktive« Schluss von den Einzelwahrnehmungen auf ein Allgemeines auf einem Missverständnis: Aristoteles spricht hier nicht davon, wie man anhand einzelner Beobachtungen an verschiedenen Menschen oder an verschiedenen Pferden, Mauleseln und anderen Lebewesen auf eine allgemeine Hypothese schließen kann: *Ausgangspunkt sind ihm hier – wie das Beispiel gerade lehrt – bereits allgemeine Aussagen über Gattungen von Lebewesen*, wie etwa: »Der Mensch ist langlebig«, »Das Pferd ist langlebig«, sowie »Der Mensch hat keine Galle«, »Das Pferd hat keine Galle« usw.⁵

In einem endlichen Kosmos mit einer endlichen Anzahl an Tiergattungen, die darüber hinaus noch die Eigenschaft haben, unwandelbar und ewig zu existieren, ist eine vollständige Induktion möglich. Im aristotelischen Kosmos sind die Gattungen – aufgrund ihrer Unwandelbarkeit und Unzerstörbarkeit – genau das, was Menschen in der Vergangenheit an den Einzelfällen in derselben Weise wahrgenommen haben, wie es jeder in der Gegenwart wahrnehmen muss und jeder Mensch auch noch morgen wahrnehmen wird. Es ist das, was als das Eine und Selbe in allen Einzelerscheinungen vorhanden ist und sich in allgemeinen Erfahrungssätzen aussprechen lässt. Diese allgemeinen Aussagen über die Gattungen fallen daher auch zusammen mit dem, was alle Menschen über diese sagen können: Die Aussagen über die Gattungen sprechen nur das aus, was allen aufgrund ihrer Erfahrung als Wissen zugänglich ist. Es sind die »üblichen Ansichten (*ta legomena*)«, die Aristoteles als Teil des zu untersuchenden Phänomens ansieht. Denn – und dies darf man nicht vergessen – in der aristotelischen Wissenschaft gibt es keine sprachlosen Phänomene, keine Wahrnehmungen, die

5 Dass im epagogischen Schluss allgemeine Aussagen der Ausgangspunkt sind, zeigt sich indirekt auch daran, dass Aristoteles diesen Syllogismus mit Schlüssen aus Beispielen kontrastiert: »Beispiele« sind Einzelfälle, von denen aus man auf andere Einzelfälle Schlüsse zieht, sodass hier keine vollständige Induktion vorliegt. Zum Beispiel: Es war für die Thebaner ein Übel, gegen ihre Nachbarn Krieg zu führen; die Thebaner sind unsere Nachbarn; es ist für uns ein Übel, gegen die Thebaner einen Krieg zu führen (Anal. pr. 68b38-69a19).

sich als unaussprechlich dem Zugriff der Grammatik und Syntax menschlichen Sprechens entziehen könnten. Wie Wolfgang Wieland zurecht in seiner Analyse der aristotelischen *Physik* bemerkt:

»Innerhalb der Untersuchung selbst greift Aristoteles [...] kein einziges Mal auf die Anschauung zurück. So unterscheidet er beispielsweise genau, daß man sagen kann, *aus* Erz werde eine Statue, aber nicht, *das* Erz werde eine Statue. Aber der anschauliche Vorgang der Verfertigung der Statue und alles, was man dabei beobachten kann, ist für ihn bei dieser Untersuchung ganz irrelevant. Denn es sollen hier keine neuen Sachverhalte entdeckt werden; es wird der Sache nach immer nur danach gefragt, was wir eigentlich meinen, wenn wir so oder so von den Dingen sprechen.« (Wieland 1992, 142)

Doch muss gerade auch gegen Wolfgang Wieland festgehalten werden, dass die aristotelische *Physik* dennoch eine Physik und nicht nur eine Sprachanalyse ist, deren Ergebnisse nichts über die in der Welt wirkenden Kräfte aussagen würden.⁶ Auch wenn der aristotelischen Form der Erfahrung ein konservatives Element eigen ist, das nicht primär nach neuen Sachverhalten forscht, sondern danach strebt, von dem für uns Bekannten zu dem an sich Bekannten fortzuschreiten, ist dies dennoch für Aristoteles eine Methode zur Erforschung der Natur. Für ihn gilt: Indem in den Dingen das Allgemeine als *atomon eidos* enthalten ist, ist die Intelligibilität und Sprachlichkeit der Phänomene immer schon gegeben. Um zur Sprache zu kommen, brauchen die Dinge der Welt nur eine menschliche Seele, die bereit ist, diese wahrzunehmen. Was umgekehrt eben auch heißt: Um die Natur der Dinge zu erkennen, braucht die Seele sich nur den zur Sprache gekommenen Dingen zuzuwenden, d.h. den unter den Menschen verbreiteten Meinungen über die Dinge.

Bedenkt man aber, dass Aristoteles unsere Sinnesorgane als alleinige Quelle unseres Wissens bezeichnet, überrascht es, in seinen methodischen Schriften keine genaueren Anweisungen zu finden, dass und wie man sich auf Beobachtungen und Wahrnehmungen stützen soll bei der Entscheidung, was wahr und was nicht wahr ist.⁷ Kontrollierte Experimente, wie sie für die neuzeitlichen Wissenschaften charakteristisch wurden, standen ihm nur wenige aus der wis-

6 Zu Wolfgang Wielands Versuch, das »Physikalische« aus der aristotelischen Physik unter dem Stichwort der »Sprachanalyse« hinauszudrängen vgl. Wieland 1992, 139-145. Bereits Ernst Tugendhat hat als Ausgangspunkt der aristotelischen Methodik das inhaltliche Vorverständnis einer Sache, die überlieferten *endoxa*, gegen Wielands formale Bestimmung einer Sprachanalyse stark gemacht (Tugendhat 1992b).

7 Eine der wenigen Ausnahmen ist Topik 105a2-9, wo Aristoteles denjenigen, der fragt, ob Schnee weiß sei oder nicht, an die Wahrnehmung verweist. Aber auch diese Beispiele zeigen, dass Aristoteles keinerlei Methode der wissenschaftlichen Beobachtung anzubieten hat. Es ist die alltägliche Wahrnehmung, über die jeder normal ausgestattete Mensch verfügt und die er ohne Probleme jederzeit nutzen kann, von der Aristoteles in seinen Überlegungen ausgeht.

senschaftlichen Praxis seiner Zeit als Vorbild zur Verfügung.⁸ Aber er forderte auch nicht, man solle hinausgehen und in der Natur Beobachtungen sammeln, um auf diesen aufbauend allgemeine Schlüsse zu ziehen. Stattdessen geht Aristoteles ebenso wie Platon und die antike Geometrie offenbar vom Sokratischen Gespräch als dem Ort wissenschaftlicher Forschung aus, in dem nicht Beobachtungen, sondern Meinungen (*doxa*) Ausgangspunkt der Untersuchung sind.

Aber wodurch zeichnen sich nach Aristoteles die Meinungen des *Common Sense* aus, sodass er bereit ist, methodisch seine Philosophie und Wissenschaft eher auf diesen als auf einzelnen Wahrnehmungen aufzubauen? Erinnern wir uns: Indem Aristoteles bereits der Wahrnehmung die Fähigkeit zuschreibt, im Einzelnen das Allgemeine zu finden, kann er in seinen beiden *Analytiken* nicht mehr hinter diesen Erkenntnisstand zurückfallen und wieder Einzelbeobachtungen zum Ausgangspunkt seiner Syllogismen und damit seiner wissenschaftlichen Beweise machen. Den Übergang von Kallias, der mir heute auf der Straße begegnet, zu dem allgemeinen Urteil über den Menschen als solchen, hat die Logik mit ihren Schlüssen nicht mehr zu leisten. Dieser Übergang wird bereits von dem Wahrnehmungs- und Erkenntnisapparat der Seele vollzogen, bevor der Philosoph daran geht, nach den obersten Prämissen eines Wissensgebietes zu suchen, von denen aus die Wissenschaften ihre Aussagen deduktiv begründen können. Das heißt aber auch: Die aristotelischen Wissenschaften haben zwar nicht wie die modernen ein Arsenal an Messinstrumenten und Versuchsanordnungen zur Verfügung, doch ein ›Instrument‹ ist für ihre Erkenntnisproduktion und Erkenntnislegitimation unverzichtbar: *das Instrument der menschlichen Seele*.

Denn es ist die Seele, die in kontrollierter Weise Sinneswahrnehmungen in allgemeine Aussagen übersetzt, sie erfasst die allgemeine Form der Gegenstände im sinnlich Wahrnehmbaren und verwandelt diese durch ihre Erinnerung in eine Erfahrung, die sich in glaubwürdigen Meinungen (*endoxa*) aussprechen kann. Die Seele, die für Aristoteles nichts Individuelles an sich hat, kann gleichsam in standardisierter Weise Wahrnehmungen in Worte verwandeln. Wie ein modernes Messinstrument in einem Labor einzelne Ereignisse in schriftliche Graphen übersetzt, die mathematisch messbar sind, übersetzt die Seele bei Aristoteles die Welt der Erscheinungen in Sprache, die mit den Methoden der Syllogistik wissenschaftlich weiter analysiert und zu wissenschaftlichen Erkenntnissen weiter verarbeitet werden können.

So lässt sich auch mithilfe dieses – zugegebenermaßen anachronistischen – Vergleichs begründen, warum es laut Aristoteles sinnvoll ist, sich auf die

8 Zu den (in der Regel nicht-experimentellen) empirischen Verfahren der antiken griechischen Wissenschaften: Lloyd 1979, 126-225; Crombie 1994, 93-309. – *Experimentum* hieß im antiken Sprachgebrauch daher auch einfach »Erfahrung« bzw. »Beobachtung« (für diesen Hinweis danke ich Karl Brunner).

endoxa als Grundlage philosophischer Erkenntnis zu beziehen. Denn auch in den modernen Wissenschaften sind es nicht die unmittelbaren Wahrnehmungen, die wissenschaftlich analysiert werden, sondern es sind die Aufzeichnungen von Messinstrumenten, Aufnahmegeräten und anderen *inscription devices*, die als allgemein zugängliche Artefakte die empirische Grundlage für wissenschaftliche Theorien bilden.⁹ Versteht man die Seele innerhalb der aristotelischen Wissenschaftskonzeption als ein solches durch die Natur standardisiertes Instrument der Aufzeichnung von Sinneseindrücken, dann entspräche den Aufzeichnungsgraphen der Messgeräte jene von den Seelen der Menschen produzierten Meinungen (*endoxa*). Was uns in der Autorität der Überlieferung entgegentritt, wären gleichsam die zusammengefassten Resultate, aller von den Seelen der Menschen innerhalb einer Gemeinschaft jemals »aufgezeichneten« bzw. »gemessenen« Beobachtungen. Methodisch wichtig werden daher für die aristotelische Wissenschaft Sammlungen solcher allgemeinen Meinungen, *doxai*, in denen sich die Erfahrungen der Menschen niederschlagen, eigenen Doxographien, wie sie etwa von Theophrast von Eresos, einem Schüler des Aristoteles, in seinen *Meinungen über die Physik* zusammengestellt wurden.¹⁰

Dies lässt sich auch durch eine andere Beobachtung bestätigen: Aristoteles betont immer wieder – so etwa auch am Beginn seiner *Physik* –, man müsse in den Wissenschaften mit dem uns Bekannten beginnen, um von diesem ausgehend zu dem von Natur aus Bekannten, den obersten Prinzipien, vorzudringen. Doch was ist das für uns Bekanntere? Aristoteles nennt am Beginn der Physik zwei Beispiele: Erstens seien es unsere Sinneswahrnehmungen, die noch unanalysierte »Ganzheiten« wahrnehmen, die viele Einzelmomente umfassen, und zweitens sind es unsere »Wörter (*ta onomata*)«:

»Sie sagen unbestimmt ein Ganzes aus, z. B. ›Kreis‹, [erst] die Bestimmung des Kreises nimmt ihn dann in seine einzelnen Bestandstücke auseinander. So machen es ja

9 Zum Konzept der »inscription devices« in den Wissenschaften: Latour / Woolgar 1986, Knorr-Cetina 1988, Latour 1990, Rheinberger 1992. Zum Ideal einer »mechanischen Objektivität«, d. i. einer »Objektivität«, die sich durch die mechanische Erzeugung von Daten mit Hilfe von Messinstrumenten legitimiert: Daston / Galison 1992; 2007, 121-200; sowie zur Bedeutung von »Schriftlichkeit« in den Wissenschaften: Arnold 2004a, 24-31.

10 Die antike »Doxographie [besteht] von Anfang an darin, Meinungen (*doxai, placita*) von Philosophen unter eine Reihe feststehender Rubriken zu sammeln und zu ordnen. Der bekannteste dieser frühen Doxographen ist Theophrast von Eresos, Schüler von Aristoteles. Die 18 Bände seiner [heute nur in Fragmenten erhaltenen] *Meinungen über die Physik* [*Physikōn doxai*] bringen ein exaktes Resümee der voraristotelischen Philosophien, wobei diese nach bestimmten Begriffen geordnet werden: Prinzipien, Gottheit, Welt, Himmelserscheinungen u. ä. spielen die Rolle solcher Ordnungsbegriffe. Theophrast benutzte zu diesem Zweck die Resultate von Aristoteles' Forschertätigkeit, aber auch dessen Bibliothek, die übrigens eine der ersten uns bekannten Textsammlungen darstellt.« (Braun 1990, 22) Zu dieser Art der »naiven Praxis« der Geschichtsschreibung der Philosophie – wie Lucien Braun diese Schreib- und Darstellungspraxis etwas missverständlich nennt – siehe allgemein: Braun 1990, 8-39.

auch die Kinder: Anfangs reden sie jeden Mann mit ›Vater‹ an und mit ›Mutter‹ jede Frau, später unterscheiden sie hier ein jedes genauer.« (Physik I, 184b1-5)

Somit hat eine Wissenschaft, die von dem für uns Bekannteren ausgeht, um dann zu den obersten Prinzipien aufzusteigen, notwendigerweise sowohl unsere Sinneswahrnehmungen wie auch unser Sprechen, und d.h. immer auch unsere Meinungen, als Ausgangsmaterial bei der Bestimmung der zu untersuchenden Phänomene zu berücksichtigen. Erfahrung besteht somit immer auch im Sammeln von jenen *endoxa*, die unseren eigenen Wahrnehmungen nicht widersprechen.¹¹

Ein weiteres Charakteristikum ist seine Theorie menschlicher Erfahrung: Die aristotelische Erfahrung soll allein dasjenige Allgemeine erfassen, das sich dem Beobachter in allen Einzelwahrnehmungen eines Gegenstandes zeigt. Sie hat nicht die Funktion, zu überraschen oder bekannte Theorien durch widersprechende Wahrnehmungen zu falsifizieren. Es ist nicht ihre Aufgabe, etwas noch nie Dagewesenes dem Menschen nahezubringen, etwas, das noch kein Mensch zuvor erfahren hat. Erfahrung im aristotelischen Sinne hat man, wenn man mit einer Sache bekannt ist, sodass man weiß, wie sich diese im Allgemeinen verhält. Die Erfahrung lehrt einem, was in der Regel passiert und was nicht. Sie bildet nicht nur die Grundlage für das Wissen der Philosophen, sondern ist ebenso Grundlage des technischen Wissens der Handwerker (Anal. post. 100a8). Erfahrung im aristotelischen Sinne ähnelt daher unserem alltagssprachlichen Begriff der Erfahrung, den wir verwenden, wenn wir davon sprechen, jemand sei ein »erfahrener« Handwerker. Auch hier soll Erfahrung ein Wissen bezeichnen, das eher aus allgemeinen Regeln besteht, die es einem ermöglichen, in kompetenter Weise Neues als bereits Bekanntes einzuordnen.

Eine »Erfahrung« ist für Aristoteles eine Aussage über das Verhalten der Dinge in der Natur, d.h. darüber, was sich *normalerweise* ereignet, und nicht eine Aussage über ein Ereignis, das sich zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort zugetragen hat, und dessen Zeugen wir geworden sind. Es sind Aussagen wie: »Honigwasser ist dem Fieberkranken in der Regel heilsam«, die für Aristoteles eine »Erfahrung« aussprechen (vgl. Metaph. VI, 1027a23-24). Seine »Erfahrung« besteht nicht aus Sätzen von der Art, wie sie von der Royal Society in die Wissenschaft eingeführt wurden und heute in modernen Laborprotokollen Standard sind, die etwa lauten würden: »Versuchsperson A wurden um 9:45h oral 3ml Honigwasser verabreicht, eine Fiebermessung um 11:00h ergab eine Senkung der Körpertemperatur um 0,5 Grad.«¹² Der Unter-

11 Dieses auf antike Praktiken zurückgehende Sammeln von glaubwürdigen Meinungen wurde in der Neuzeit vor allem von den Humanisten systematisch weitergeführt, indem diese »Gemeinplätze« über die verschiedensten Phänomene nach Themen geordnet zusammenstellten und zur Grundlage ihres naturphilosophischen Unterrichts machten (vgl. Blair 1992).

12 Zum Aufzeichnungsstil der Royal Society: Dear 1985; Shapin / Schaffer 1985, Kap. 2.

schied zwischen beiden Aussageformen könnte größer nicht sein: Im ersten Fall wird vom Sprecher eine allgemeine Aussage darüber gemacht, wie sich die Natur immer oder zumindest zumeist verhält (vgl. Metaph. VI, 1026b28-1027a28). Während im zweiten Fall nur ein Ereignis protokolliert wird: Der Sprecher kann und will nicht mehr behaupten als, dass er dieses Ereignis im Labor wahrgenommen habe und es nach bestem Wissen und Gewissen bezeugen könne. Im ersten Fall meint »Erfahrung« ein Wissen, das dem Erfahrenen die Möglichkeit gibt, Prognosen abzugeben über das, was sich in der Regel ereignet; im letzteren beschränkt sich die Erfahrung darauf, festzustellen, es habe sich zumindest einmal so ereignet, ohne dass sich aus dieser einen Erfahrung bereits allgemeine Schlussfolgerungen für die Zukunft ableiten ließen, da nicht gesichert ist, ob zwischen den beiden beobachteten Ereignissen, der Einnahme des Honigwassers und der Senkung der Körpertemperatur, ein kausaler Zusammenhang besteht. Kurz: Die durch »Erfahrung« begründete Aussageweise ist in beiden Fällen eine andere (vgl. Dear 1995).

Das, was in der Regel passiert, ist aber auch das, was aller Wahrscheinlichkeit nach eintreten wird. Die auf Erfahrung gründenden *endoxa* werden daher manchmal auch als »wahrscheinliche Sätze« übersetzt, anstelle – wie es richtiger wäre – als »glaubwürdige Sätze«.¹³ Denn ein Erfahrungssatz, der ausspricht, was in der Regel passiert, verknüpft zwei Aussagen: Einerseits sagt er etwas über die reale Wahrscheinlichkeit, dass ein Ereignis eintritt, andererseits aber auch etwas über die Wahrscheinlichkeit, dass diese Aussage vermutlich wahr ist. In *diesem* Erfahrungskonzept hängt beides eng miteinander zusammen: Sowohl das allgemeine Wissen von dem, was in der Regel in der Welt geschieht, wie auch ein Wissen über die Glaubwürdigkeit einer Aussage. Im aristotelischen Erfahrungskonzept vermischen sich so ein subjektiver und ein objektiver Wahrscheinlichkeitsbegriff; beide zusammen ermöglichen es Aristoteles, von der subjektiven Glaubwürdigkeit einer Aussage auf die objektive Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses in der Natur zu schließen. Dies ist einer der Gründe, warum er zu Beginn einer Untersuchung nicht die eigenen Wahrnehmungen eines Phänomens von den Aussagen (*legomena*) unterscheidet, die es bereits über dieses Phänomen gibt. Warum er zur Erfahrung immer auch die allgemein verbreiteten »glaubwürdigen Meinungen (*endoxa*)« rechnet, die von allen, den meisten oder zumindest von den Weisesten geglaubt werden.

Um im Bereich der Erscheinungen zu bestimmen, was »wahrscheinlich« ist, unternimmt Aristoteles keine stochastische Berechnung der Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses, er wendet sich stattdessen an den *Common Sense*, von dem er annimmt, in diesem habe sich die menschliche Erfahrung sedimentiert. Das

13 Zur Schwierigkeit der Übersetzung von *endoxos*: Burnyeat 1996, 108. Zu Unterschieden des Gebrauchs der *endoxa* in der Philosophie und in der Rhetorik: Most 1994, 181 f.

»Wahrscheinliche« ist so an die Meinung aller, der meisten oder aber (falls diese keine einhellige Meinung vertreten) an die der Weisesten gebunden, was etwas anderes ist als die reale Wahrscheinlichkeit, mit der jenes Ereignis eintritt. Das »Wahrscheinliche« ist daher bei Aristoteles auch dem »Zufälligen« *entgegengesetzt*, weil wir laut Aristoteles durch Erfahrung nur dort etwas lernen, wo – mehr oder weniger – konstante Ursachen wirken, aber nicht wo der reine Zufall herrscht.¹⁴ Entgegen dem modernen Begriff des Wahrscheinlichen, der den Zufall durch Konzepte wie die statistische »Normalverteilung« integriert und damit der Erkenntnis der Wissenschaften zugänglich macht, gibt es für Aristoteles ein vom wohlgeordneten Kosmos unterschiedenes absolut Regelleses. Dieser Bereich ist, da hier keine positiven Ursachen wirken, sondern allein die Unvollkommenheit des materiellen Stoffes der Dinge, jeder wissenschaftlichen Erkenntnis letztlich entzogen und zwar sowohl den apodeiktisch-beweisenden wie auch den dialektischen Wissenschaften. Denn es gilt:

»Der Stoff (*hē hylē*) also, welcher neben dem in der Regel Stattfindenden (*para to hōs epi to poly*) auch etwas anderes zulässt, ist die Ursache des Akzidentiellen (*tou symbebēkotos aitia*). [...] Daß es aber keine Wissenschaft des Akzidentiellen gibt, ist offenbar. Denn jede Wissenschaft hat zu ihrem Gegenstande das, was immer (*hē tou aiei*) oder doch in den meisten Fällen (*hē tou hōs epi to poly*) stattfindet. [...] z.B. das Honigwasser ist den Fieberkranken in der Regel heilsam. Was aber außerhalb dieser Regel fällt, wenn es nicht heilsam ist, wird man nicht angeben können« (Metaph. VI, 1027a13-25).

Das Wissen über das, was »in der Regel« geschieht, findet sich in den herrschenden Meinungen, welche allein durch jenes »Instrument« als wissenschaftlich valide legitimiert werden, das aufgrund zahlreicher Beobachtungen jene allgemeinen Urteile gebildet hat: die menschliche Seele. Auf der Validität ihrer Erfahrung ruht das Vertrauen, das Aristoteles den herrschenden Meinungen der *endoxa* entgegenbringt.

Wobei sich ein wichtiger Hinweis auf den spezifischen Charakter des aristotelischen Wahrscheinlichkeitsbegriffs an einem für moderne Erkenntnistheoretiker recht ungewöhnlichen Ort findet: In der *Poetik*, wo Aristoteles das dichterische Drama, genauer die Tragödie, gegenüber der Geschichtsschreibung abzugrenzen versucht, gibt es eine Stelle, die auf überraschende Weise den gesamten aristotelischen Erfahrungs- und Wahrheitsbegriff in seiner Eigenart zusammenfasst, ohne jedoch den Begriff der »Erfahrung« selbst hier zu nennen. Das entscheidende Kriterium der Unterscheidung zwischen diesen beiden For-

14 »By concentrating on the *single* chance event, Aristotle sees chance as something of which there can be no explanation or theory. Whereas [modern] mathematical probability links chance with what happens mostly, Aristotle contrasts the two; it is this contrast that produced his argument that the stars must be fixed on a sphere, since ›nothing that happens always or mostly can be due to chance.‹ [Physics 197a32-33; cf. 196b10-13]« (Franklin 2001, 335)

men der Darstellung eines Ereignisses ist deren Nähe zur Philosophie: Denn es ist

»nicht Aufgabe des Dichters [...] mitzuteilen, was wirklich geschehen ist, sondern vielmehr, was geschehen könnte, d.h. das nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche (*ta dynata kata to eikos ē to anankaion*). [...] Daher ist Dichtung etwas Philosophisches und Ernsthafteres als Geschichtsschreibung; denn die Dichtung teilt mehr das Allgemeine (*ta katholou*), die Geschichtsschreibung hingegen das Besondere (*ta kath hekaston*) mit. Das Allgemeine besteht darin, daß ein Mensch von bestimmter Beschaffenheit nach der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit bestimmte Dinge sagt oder tut – eben hierauf zielt die Dichtung, obwohl sie den Personen Eigennamen gibt. Das Besondere besteht in Fragen wie: was hat Alkibiades getan oder was ist ihm zugestoßen.« (Poetik 1451a36-b11)

Letztlich heißt dies aber, die Tragödie stehe der Wahrheit näher als die Geschichtsschreibung: Der Philosoph kann mehr aus den fiktiven Erzählungen der Dichter lernen als aus den historisch korrekten Berichten der Historiker.¹⁵ Das Allgemeine der Darstellung des Dichters hat die Form einer Typisierung, denn »ein Mensch bestimmter Beschaffenheit« ist eben kein besonderer Mensch, sondern ein allgemeiner Typus, aus dessen Beschaffenheit sein Sprechen und Handeln erklärt wird. Die Wahrheit der Dichtung beruht in der Behauptung, ein solcher Mensch würde in der Regel in dieser Weise handeln. Die Allgemeinheit ist in diesem Sinne nicht bloß eine deskriptive, sondern eine begründende: Die Dichtung zeichnet gleichsam das »Wesen« der handelnden Personen als das eines »Königs«, eines »Feiglings« oder eines »Heißsporns« und begründet damit deren Handlungen, indem diese jenem Wesen entsprechen. Während Geschichtsschreibung im aristotelischen Sinne allein die Beschreibung einzelner Handlungen und Ereignisse meint, ohne Intention in diesen Ereignissen eine allgemeine Wahrheit zu finden.¹⁶ Bedenkt man, dass für Aristoteles

15 Damit ist Aristoteles mit seinem Verständnis der Welt der Erscheinungen nicht weit von dem seines Lehrers entfernt: Plato hatte den Bereich der kosmologischen Erscheinungen der Erkenntnisweise der Erzählung zugeordnet, wie er eine solche selbst im *Timaios* erzählt (*eikōs mythos*, Timaios, 29d). Diese wird meist als »wahrscheinliche Erzählung« übersetzt, aber von Gernot Böhme mit guten Gründen als »darstellende Erzählung« bzw. als »Erzählung über Darstellungen [der Ideen]« interpretiert, da es Erzählungen sind über den Kosmos als sinnliches »Abbild (*eikōn*)« der Ideensphäre (Böhme 1996, 17-67).

16 Zu Recht weist Manfred Fuhrmann darauf hin, dass Aristoteles mit dieser Bestimmung der Geschichtsschreibung einem Historiker wie Thukydides nicht gerecht wird (Fuhrmann 2003, 31). Die Diskussion über das Verhältnis der Wahrheit der Dichtung gegenüber der Wahrheit der Geschichtsschreibung orientierte sich aber an dieser aristotelischen Entgegensetzung und führte im Übergang zum 19. Jahrhundert, im »Historismus«, zu einem bewussten Versuch der Historiker, dichterische Elemente in die Geschichtsschreibung zu integrieren, um über die bloß antiquarische Berichterstattung von historischen Ereignissen hinausgehen zu können; dabei wurde das Ideal einer ästhetischen Autonomie des Kunstwerks auf die Geschichtsdarstellung übertragen und für eine spezifisch moderne Objektivität der Historiographie als Fachwissenschaft genutzt: Die Historiographie sollte wie ein Kunstwerk keinen utilitaristischen Motiven moralischer Natur unterworfen sein (vgl. Rüsen 1993).

der Sophokleische *Oidipos tyrannos* das Ideal einer gelungenen Tragödie darstellt (vgl. Poetik 1452a30-1453b7), dann wird der Bruch zwischen den von der Geschichtsschreibung erfassten Fakten auf der einen Seite und der Wahrheit der dichterischen Fiktion auf der anderen besonders deutlich: Nichts an der Handlung dieser Tragödie ließe sich als eine Darstellung eines »normalen« Ereignisses beschreiben, nichts an ihr erfüllt den Charakter des Wahrscheinlichen im Sinne des »Alltäglichen«. Die »Wahrheit« der Tragödie ist weit von der Wahrheit eines Tatsachenberichts entfernt, sie kann nicht einmal von sich behaupten, die statistisch wahrscheinlichsten Tatsachen und Handlungsweisen darzustellen. Die Erkenntnis, welche sie gewährt, ist eine Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten, die nicht immer identisch ist, mit dem, was statistisch am häufigsten passiert.

Die »Wahrscheinlichkeit« bzw. »Notwendigkeit« dieser Ereignisse ist eine andere als die der modernen Naturwissenschaft.¹⁷ Die Wahrscheinlichkeit der Dichtung orientiert sich an einem Begriff der Erfahrung, der aufgrund zahlreicher Wahrnehmungen fähig ist, zu sagen, wie sich ein bestimmter Charakter in der Regel in bestimmten Situationen im Verhalten eines Menschen auswirken wird; wie ein Mensch – auch in unwahrscheinlichen Situationen – sich immer seinem Wesen entsprechend verhält und reagieren muss. Das »Wahrscheinliche« der Handlung orientiert sich nicht an einem »objektiven« Wahrscheinlichkeitsbegriff, d.h. an der Wahrscheinlichkeit des Eintritts eines Ereignisses, sondern an dessen »Glaubwürdigkeit«. Das entscheidende Kriterium für das »Wahrscheinliche«, das Aristoteles auch seiner Philosophie zugrunde legt, ist: Welche Handlungsweisen eines Charakters erscheinen dem Zuschauer *glaubwürdig*. Es ist ein Kriterium, das weniger durch einen Blick in die Welt, als vielmehr durch einen Blick in das Innere der eigenen Seele gefunden werden kann: die Seele des Betrachters ist das Instrument, mit dem das »Wahrscheinliche« bestimmt und in qualitativer Weise gemessen wird. Daher ist es nicht verwunderlich, dass dort, wo das objektiv »Mögliche« nicht mit dem »Glaubwürdigen« in Übereinstimmung gelangt, Aristoteles dem Dichter empfiehlt, sich trotzdem primär an dem »Glaubwürdigen« zu orientieren: Das Unmögliche, das glaubwürdig sei (*adynata eikota*), verdiene den Vorzug vor dem Möglichen, das jedoch unglaublich ist (*dynata apithana*; Poetik 1460a26-27).

Aristoteles greift nicht, um das Wahrscheinliche zu bestimmen, auf Aufzeichnungen statistischer Reihen zurück, die ihm die Häufigkeit bzw. Nicht-

17 Am ehesten lassen sich Verbindungen zu Max Webers Idealtypen-Theorie ziehen, die auch aus Extremfällen Modelle konstruiert, mit denen sie die Wirklichkeit verstehen will (vgl. Weber 1988; zur Idealtypen-Theorie: Gerhardt 2001). Nach Aristoteles bietet die Tragödie den Zuschauern »Modelle« an, was auch erklärt, warum »das Publikum die Handlung poetischer Werke auf sich selber zu beziehen vermag, was wiederum die Voraussetzung für das Eintreten der affektiven Wirkung ist.« (Fuhrmann 2003, 31)

Häufigkeit von einzelnen Ereignissen zeigen könnten. Er geht von der Annahme aus, dass sich das, was »meistens geschieht«, immer schon als Erfahrung in das Gedächtnis der Menschen eingeschrieben hat. Der Philosoph muss nur möglichst vollständig die einhellige Erfahrung aller, der meisten oder zumindest der Weisesten zu einem Thema sammeln, um von dieser zu erfahren, was meistens geschieht, wie auch was meistens die Ursache hierfür ist. So nachvollziehbar die Idee hinter diesem methodischen Schritt auch ist, durch ihn verwandelt sich für Aristoteles die Frage, was meistens geschieht, in die Frage: Was sehen die Menschen im Allgemeinen als das Wahrscheinliche an?

Es ist aus zwei Gründen wichtig, die scheinbar kleine Verschiebung der Fragestellung, die in diesem methodischen Schritt impliziert ist, im Auge zu behalten. *Erstens* entspricht diesem methodischen Schritt eine spezifische Strategie, wie die aristotelische Philosophie das unsichere Feld des im strengen Sinne Unvorhersehbaren in ein für uns Bekanntes übersetzt, deren Aussagen man bereits ein gewisses Maß an Gewissheit zuschreiben kann. Und *zweitens* wird gerade an dieser Stelle – wie wir später sehen werden – die Kritik der neuzeitlichen Wissenschaft mit ihrem Vorwurf der »Autoritätsgläubigkeit« ansetzen.

Offenbar meint Aristoteles mit empirischer »Erfahrung« etwas, das nicht eingeschränkt ist auf unsere eigenen Sinneswahrnehmungen. Überlieferung und das, was man allgemein *Common Sense* nennen könnte, spielt innerhalb dieser Theorie eine weit größere Rolle als in den methodischen Handbüchern moderner Wissenschaften erlaubt ist. In diesem Sinne scheint die Feststellung, bei Aristoteles gehe unser Wissen von den empirischen Sinneserfahrungen aus und nicht wie bei Platon von einer vorgeburtlichen Ideenerkenntnis, eine Berichtigung zu erfordern. Unser Wissen geht offenbar nicht allein von unseren Sinneswahrnehmungen aus, auch Überlieferung und das, was einem erzählt wird, soll eine Quelle der Erkenntnis sein. Das heißt aber auch: Die Behauptung, Wissen gehe von den Sinneswahrnehmungen aus, darf nicht individualpsychologisch gedeutet werden, vielmehr wird hierdurch das Wissen selbst gleichsam erkenntnistheoretisch charakterisiert. Das Wissen *als solches* geht – unabhängig von den einzelnen wissenden Individuen – von Wahrnehmungen aus. Es ist aus Sinneswahrnehmungen entstanden, muss jedoch nicht immer wieder durch Sinneswahrnehmungen erneut begründet werden. Hat sich die Erfahrung erst einmal etabliert, kann sie auch von einem Menschen auf den anderen als »glaubwürdige Meinung« weitergegeben und tradiert werden.

Halten wir daher fest, dass bei der Grundlegung der philosophischen Erfahrung eine zentrale Rolle der Fähigkeit der Seele zukommt, aus Sinneswahrnehmungen mithilfe der Erinnerung und der Vernunft allgemeine Aussagen zu produzieren. Wir werden auf diese Form der Begründung noch später zurückkommen. Zuerst sollten wir versuchen, die methodische Praxis, die Aristoteles mit seinen Schriften begründen will, besser zu verstehen: Betrachten wir, wie Aristoteles

teles glaubte, aus den durch Erfahrung beglaubigten Meinungen philosophische Erkenntnisse produzieren zu können. Denn auch die durch Erfahrung beglaubigten Meinungen sind als Meinungen nichts anderes als das, was »man« allgemein für glaubwürdig hält, und somit erkenntnistheoretisch für Aristoteles noch weit von einer wahren Erkenntnis (*epistēmē*) entfernt. Wie können daher bei ihm aus solchen Meinungen des *Common Sense* philosophische Erkenntnisse entspringen?

II. GLAUBWÜRDIGE MEINUNGEN

Man könnte – unseren bisherigen Ausführungen widersprechend – meinen, »glaubwürdige Meinungen (*endoxa*)« spielen in der aristotelischen Wissenschaft keine Rolle. Aristoteles unterscheidet in der *Topik* drei Schlussformen – die apodeiktischen, die dialektischen und die eristischen Schlüsse – nach der unterschiedlichen Gewissheit ihrer Prämissen: Alle drei Schlussformen sind in gleicher Weise Syllogismen.¹⁸ Aber die *apodeiktischen* Schritte gehen von »durch sich selbst glaubhaften (*autēn kath' heautēn einai pistēn*)« Sätzen als Prämissen aus,¹⁹ während sich die *dialektischen* Schritte auf die »glaubwürdigen Meinungen« der *Endoxa* als Prämissen stützen, die als Sätze definiert werden, welche allen, den meisten oder zumindest den Weisesten wahr erscheinen, oder zumindest allen, den meisten oder den Angesehensten unter den Weisen. Apodeiktische und dialektische Schritte haben damit zwar gemein, von *glaubwürdigen* Prämissen auszugehen, bei ersteren entspringt die Glaubwürdigkeit der Prämissen jedoch aus ihrer Selbstevidenz, während bei zweiteren diese nur durch Anzahl und Autorität jener Menschen gestützt wird, die an die Wahrheit dieser Sätze glauben. Die dritte Art, die *eristischen* Schritte, sind bloß täuschend, da sie von Sätzen als Prämissen ausgehen, die bei oberflächlicher Betrachtung zwar manchen wie *endoxa* erscheinen mögen, aber in Wirklichkeit keine sind, weil ihnen letztlich jede Form der Glaubwürdigkeit fehlt (*Topik* 100b23-26). Da diese auf mutwilliger Täuschung beruhen, können wir sie hier

18 *Topik* 100a27-101a4 – Vgl. auch zum Unterschied der apodeiktischen und dialektischen Schritte: Anal. pr. 24a22-24b15. Dass für Aristoteles auch die dialektischen Schritte normale Syllogismen sind, widerlegt auch die oft geäußerte Behauptung, bei Aristoteles seien die Syllogismen dem Lehrvortrag vorbehalten, während in der Forschung dialektische Argumente gebraucht würden – als seien Dialektik und Syllogistik gegeneinander ausspielbar (diese irrite Meinung wird etwa vertreten von: Kapp (1931); Barnes 1969 und Wieland 1992, 216).

19 *Topik* 100b21. Diese Eigenschaft des »Durch sich selbst glaubhaft«-Seins steht schon bei Aristoteles im Mittelpunkt seiner Charakteristik der obersten Axiome, auch wenn es stimmen mag, wie Hermann Schüling behauptet, dass erst Galen diese vor allem durch ihre »Evidenz (*enargeia*)« charakterisiert habe (vgl. Schüling 1969, 10 f.).

beiseite lassen und uns ganz auf die beiden anderen Schlussformen konzentrieren.

Entgegen dem ersten Anschein stellt man schnell fest, dass die auf den glaubwürdigen Meinungen beruhenden dialektischen Schlussformen Ausgangspunkt *jeder* philosophischen Erkenntnis sind. Es ist gerade den apodeiktischen Schlüssen nicht möglich selbst etwas über ihre eigenen Prämissen zu sagen, da diese als durch sich selbst gewisse Sätze durch nichts herleitbar sind. Aristoteles beharrt darauf, es sei notwendig, die Untersuchung über die ersten Prinzipien der beweisenden Wissenschaft auf Grundlage der vorhandenen *endoxa* durchzuführen. Die Dialektik ist daher auch nützlich im Bereich der apodiktischen Wissenschaften der Philosophie (*pros tas kata philosophian epistēmas*).²⁰ Ein Grundsatz, an den sich Aristoteles auch in seiner Metaphysik hält, wenn er zu Beginn jeweils die Meinungen seiner Vorgänger zu einem Thema kritisch referiert und prüft, um sie zum Ausgangspunkt seiner weiteren Überlegungen zu machen. Die apodeiktische Schlussform ist eine eigenständige Erkenntnisweise, aber das Finden ihrer an sich gewissen Prämissen muss in der Regel vorbereitet werden durch dialektische Argumente: Was *an sich* gewiss ist, ist es meist nicht von Beginn an auch *für uns*. Oder wie es in der Physik heißt:

»[W]as uns bekannter ist und was *an sich*, ist nicht dasselbe. – Deshalb muß also auf diese Weise vorgegangen werden: Von dem der Natur nach Undeutlicheren uns aber Klareren hin zu dem, was der Natur nach klarer und bekannter ist. Uns ist aber zu allererst klar und durchsichtig das mehr Vermengte. Später erst werden aus diesem bekannt die Grundbausteine (*stoicheia*) und die Grundprinzipien (*archai*), wenn man es auseinandernimmt.«²¹

Wobei dem Menschen sowohl in seiner Wahrnehmung wie auch in seinem Sprechen das »mehr Vermengte« bekannter ist: aus der Wahrnehmung sind ihm etwa Menschen bekannt, die gesund und tugendhaft zu sein scheinen, ohne deshalb schon sagen zu können, was »Mensch«, »Gesundheit« oder auch »Tugend« *an sich* sind. Ähnlich ist es mit den Wörtern, die man täglich verwendet: Man nennt etwas einen »Kreis«, ohne deshalb schon eine klare Begriffsdefinition des Kreises zu haben. Sowohl im Wahrnehmen wie auch im Sprechen

20 Topik 101a24-b4; vgl. zum Verhältnis der aristotelischen Dialektik zu dessen Analytik Hans Günter Zekls Einleitung zur aristotelischen *Topik* (Aristoteles 1997/98, XXII-XXXIII); sowie: Gaukroger 1978, 83-90; Crombie 1994, 229-261; Wieland 1992, 202-230. Die zentrale Rolle der Dialektik wird vor allem übersehen, wenn man im Zuge einer kurzsätzlichen Aktualisierung der aristotelischen Philosophie den aristotelischen Begriff der *epistēmē*, der nur ein Wissen des Ewigen, Notwendigen und Unwandelbaren meint, mit dem modernen Begriff der Wissenschaft, der auch das Wissen vom »Wahrscheinlichen« umfasst, gleichsetzt und daher glaubt, die aristotelische Topik dem Bereich der bloßen Rhetorik zuzählen zu können (siehe etwa die Ausführungen Helmut Kuhns über die »Wissenschaftlichkeit« der Politik in: H. Kuhn 1974, 70 f.). Zur vormodernen Erkenntnis des »Wahrscheinlichen« siehe die interessante Studie: Franklin 2001.

21 Physik I, 184a18-23; siehe auch Anal. post. 71b33-72a5

ist offenbar ein undeutliches Wissen enthalten, das erst durch eine eigene dialektische Untersuchung auch zu einem »für uns« bekannten und klaren Wissen werden kann.²²

Zusammengenommen umfassen daher die beiden ersten Schlussformen, die dialektische und die apodeiktische, gleichsam das gesamte legitime Feld der Philosophie, das sich durch diese grob in zwei Forschungsgebiete teilen lässt, die sich durch die unterschiedliche Klarheit und Bekanntheit ihrer Prämisse unterscheiden, d.h. durch ihren unterschiedlichen Grad der Gewissheit.²³ Aristoteles bezieht sich auf diese Unterscheidung, wenn er seinen Schülern als Regel einschärft, man dürfe nicht bei allen philosophischen Fragen die gleiche Präzision verlangen:

»Denn es kennzeichnet den Gebildeten, in den einzelnen Gebieten so viel Präzision (*akribes*) zu verlangen, als es die Natur des Gegenstandes zuläßt. Es wäre dasselbe, wenn man von einem Mathematiker Wahrscheinlichkeitsgründe (*pithanologountos*) annehmen und vom Redner strikte Beweise (*apodeixeis*) fordern würde.« (Nik. Eth. 1094b23-27)

Wie wir bereits im Zuge der Diskussion der Beziehungen zwischen Platons Dialogen und der geometrischen Analysis gesehen haben, meint der Gegensatz zwischen Mathematik und Rhetorik nicht einen absoluten Gegensatz, sondern nur einen graduellen: Was in der Antike geometrische Analysis genannt wurde, stützt sich als heuristisches Verfahren auch auf das, was dem Geometer in einem ersten Schritt »glaubwürdig« erscheint (*pithanon*), sodass er dieses als Voraussetzung setzt, um dann *ex hypotheseōs* untersuchen zu können, was aus dieser Voraussetzung folgt, und auf diese Weise am Ende schließen zu können, ob das als Voraussetzung Gesetzte, wahr oder nicht wahr ist. D.h. die Forderung an die Mathematiker, sie sollten nicht nur glaubwürdige Meinungen, sondern letztlich auch Beweise für ihre Behauptungen geben, verweist auf einen Zugewinn: In der Mathematik – im Gegensatz zur Rhetorik – erlaubt es die Natur des Gegenstands, über den Bereich der bloßen Meinungen hinauszugehen, sodass die geometrische Analysis nicht Ende, sondern nur vorbereitende Hinführung zur apodeiktischen Beweisführung der euklidischen Axiomatik ist. In derselben Weise denkt Aristoteles hier das Verhältnis der dialektischen zu den apodeiktischen Schlüssen: Erstere bilden den Ausgangspunkt für alle Wissensarten, manche

22 Dies gilt nicht nur für die Philosophie, sondern auch für die Mathematik, die bei Aristoteles – so wie bei Platon – explizit Vorbild bleibt (vgl. Fritz 1955, 20 f.).

23 Unter den Begriff der »Gewissheit« sollen hier die beiden Eigenschaften »Klarheit« und »Bekanntheit« zusammengefasst werden, da Prinzipien, die uns bekannter und auch klarer sind als andere, uns aus demselben Grund auch gewisser sein müssen. Allgemein lässt sich sagen, Aristoteles suche »festzustellen, welche Eigenschaften diejenigen Prämissen haben müssen, aus denen jede beweisende Wissenschaft letzterdings abgeleitet wird: sie müssen wahr (*alétheis*), erste (*protai*), unvermittelt (*amesoi*), einsichtiger (*gnōrimōterai*) als das aus ihnen Geschlossene, früher (*proterai*), und das aus ihnen Geschlossene begründend (*aitiai*) sein.« (Fritz 1955, 21)

von ihnen sind aber dadurch ausgezeichnet, über diesen Bereich hinausgehen zu können. Manche, wie die Mathematik, gelangen von dem »für uns« Bekannten zu dem »an sich« Bekannten der obersten Axiome, während andere, wie die Rhetorik, nie den Bereich des nur für uns Glaubwürdigen verlassen (vgl. Nik. Eth. 1094b-1095a).

Wenn Aristoteles in der Philosophie methodisch von den für uns »glaubwürdigen Meinungen (*endoxa*)« ausgeht, stellt sich aber die Frage, nach welchen Kriterien er diese auswählt. Die Umschreibung, es ginge um jene Meinungen, die allen oder den meisten oder den Weisesten unter den Menschen wahr erscheinen, und auch bei den Weisen wieder entweder allen oder den meisten oder den Angesehensten, scheint auf den ersten Blick methodisch nichts Gutes zu besagen: Denn enthält sie nicht einen methodischen Zirkelschluss? Wird hier nicht mit der Autorität des »Weisen« ein Gesichtspunkt in die Wahrheitssuche eingeführt, der mit Wahrheit wenig zu tun hat? Wird eine offene, wirklich alle relevanten Meinungen berücksichtigende Untersuchung damit nicht von vorneherein in unzumutbarer Weise durch Faktoren wie soziales Ansehen und Anerkennung beschränkt? Wie lässt sich dieser Ausgangspunkt rechtfertigen?

III. DIE AUTORITÄT DES COMMON SENSE

Das legitime Feld der Philosophie umfasst den Bereich der apodeiktischen *epistēmē* ebenso wie den Bereich des nur durch dialektische Schlüsse Begründbaren. Unterscheiden sich diese beiden philosophischen Forschungsbereiche auch durch die Gewissheit ihrer Prämissen, so haben sie dennoch gemeinsam, nicht von Beobachtungen, sondern immer schon von bereits sprachlich formulierten Sätzen auszugehen, die jemandem als wahr erscheinen. Das heißt, nicht nur die dialektischen Überlegungen knüpfen an bereits geglaubte Meinungen an, sondern auch die Suche nach den »durch sich selbst glaubhaften« Prämissen der Wissenschaft (*epistēmē*) lässt Aristoteles nicht mit der Sichtung und Bewertung von einzelnen Beobachtungen beginnen, sondern gründet diese auf bereits geglaubte Meinungen, Hypothesen und Erkenntnisse. Daher ist auch in der Metaphysik ein Ausgangspunkt immer wieder der Satz: »Das Seiende wird ja in mehrfacher Weise ausgesagt (*to on men legetai pollachōs*)«.²⁴ Es ist damit das Seiende, wie es in den Sprechweisen und Meinungen der Menschen erscheint, welches zum Ausgangspunkt der aristotelischen Untersuchungen wird. Wie wir noch sehen werden, heißt dies nicht, dass empirische Beobachtungen bei Aristoteles keine Rolle spielen, doch im Moment müssen wir feststellen: Bei der Sichtung der möglichen Prämissen einer Wissenschaft – d.h. sowohl im ewig

24 Vgl. Metaph. IV, 1003a33; De anima 410a13

gültigen Bereich der *epistēmē* wie auch in dem der Dialektik zugeordneten Bereich dessen, was nur »wahrscheinlich« ist – werden einzelne empirische Beobachtungen in der Regel nicht mehr eigens als Argumente verwendet, die etwas bestätigen oder auch widerlegen könnten. Ausgangspunkt sind Sätze, die – wie die berühmte aristotelische Formel lautet – entweder allen, den meisten oder zumindest den Weisen unter den Menschen wahr scheinen.²⁵

Neben der einen methodischen Einschränkung, sich in erster Linie auf Sätze zu beziehen, die den Menschen bereits wahr erscheinen, will Aristoteles aber auch nicht jede Meinung in seinen Untersuchungen berücksichtigen, die irgendjemandem als wahr erscheinen könnte. Relevant sollen nur diejenigen sein, die entweder hinter sich den Konsens aller oder den der Mehrheit der Menschen vereinigen können oder die zumindest von einer allgemein als weise anerkannten Person vertreten werden. Wir werden später noch sehen, wie Aristoteles diese Auswahl begründet. Hier sollen zuerst die Konsequenzen einer solchen methodischen Einschränkung bedacht werden. Denn bestätigt nicht gerade die Berücksichtigung der als weise anerkannten Personen den Vorwurf der Autoritätsgläubigkeit, der von der neuzeitlichen Wissenschaft gegen Aristoteles erhoben wurde? War es nicht dieses Kriterium, das es den aristotelisch geschulten Professoren erlaubte, die Meinungen der Kaufleute, der Seefahrer und anderer nichtgelehrter Schichten der Bevölkerung zu ignorieren, um stattdessen immer wieder die Lehrmeinungen des als weise anerkannten Aristoteles zu zitieren?

Der Zusammenhang ist – wie wir sehen werden – vorhanden, doch gerade deshalb ist es wichtig, hier genauer zu sehen, wie Aristoteles eine empirische Grundlage für seine Wissenschaft zu sichern versucht. Eine empirische Methode besteht für Aristoteles im Sammeln und Sichten der für wahr gehaltenen Meinungen. Hierbei macht er eine weitere wichtige methodische Unterscheidung. Denn entscheidend kann nicht nur sein, was von jemandem als wahr geglaubt wird, sondern auch wie dessen Meinung in Beziehung zu den Meinungen der anderen Menschen steht. Aristoteles begründet daher die Berücksichtigung und die Nichtberücksichtigung von Meinungen noch durch die zusätzliche Unterscheidung zwischen den einfachen *endoxa* und den sogenannten *paradoxa*. Aufgrund der Zuordnung einer Meinung zu einer dieser Gruppen wird mit dieser methodisch anders umgegangen.

Einfache *endoxa* sind jene Meinungen, die bei allen, den meisten oder zumindest bei den Weisen im Ansehen der Wahrheit stehen, ohne für die allgemeine Meinung unglaublich zu sein. Es sind diejenigen Meinungen, die entweder konsensuell von allen oder den meisten geglaubt oder aber – wenn nur von einer Minderheit vertreten – zumindest nicht von der Mehrheit bestritten wird. In dieser Gruppe kann es *per definitionem* zu keinem Widerspruch zwischen

25 Vgl. Topik 100b21-23; 104a8-12

dem von der Allgemeinheit und dem von den Weisen Geglubten kommen. *Paradoxa* hingegen sind jene Meinungen, die der allgemeinen Meinung, d.h. dem *Common Sense*, widersprechen (Topik 104b18-34). In der Behandlung dieser Gruppe von Meinungen wird besonders deutlich, wie Aristoteles versucht, sich am *Common Sense* zu orientieren, ohne deshalb jede abweichende Meinung schon allein aufgrund ihrer Abweichung vom allgemein Geglubten zurückzuweisen. Denn hier – innerhalb der Gruppe der *paradoxa* – macht er eine weitere Unterscheidung zwischen jenen *paradoxa*, die von den als weise angesehenen Personen vertreten werden, diese *paradoxa* nennt er »*thesis*«, und jenen, die nur die Meinung von irgendjemandem sind. Letztere sollte man in seiner Untersuchung beiseite lassen, da hier die allgemeine Meinung gewichtiger ist, hingegen, wenn das *paradoxon* die Meinung eines angesehenen Philosophen oder Experten ist, dann sollte man sich nicht scheuen, auch diese ernsthaft zu prüfen.

Das heißt aber, Aristoteles will in seinen Untersuchungen keine Meinungen berücksichtigen, die der Meinung aller oder zumindest der meisten widerspricht, außer diese wird von jemandem vertreten, der – wieder von allen oder zumindest den meisten – als weise anerkannt wird. Es geht Aristoteles daher nicht darum, die Autorität einzelner »Weiser« höher zu bewerten als die Meinungen aller. Im Gegenteil: Die Meinungen aller oder zumindest der meisten bilden die eigentliche Grundlage der aristotelischen Wissenschaft, die Meinungen der als weise anerkannten Personen sind gleichsam nur kooptiert. Gesichert wird durch diese Ausnahmeregel allein, dass deren Meinungen nicht wie die der anderen von vornherein und ohne eigene Begründung zurückgewiesen werden dürfen. Deren Berücksichtigung ist am ehesten als Versuch zu beschreiben, ein recht streng an den Meinungen des *Common Sense* orientiertes Auswahlkriterium durch eine Ausnahmeregel zu mildern. Allgemein soll für das am Beginn jeder Untersuchung stehende Sammeln und Sichten der Meinungen daher die Maxime gelten: »den ersten besten, der da Gegenteiliges zur geläufigen Meinung darlegt, ernstzunehmen, wäre ja einfältig.«²⁶

Versuchen wir nun kurz, die innerhalb dieses methodischen Rahmens mögliche Form der Erkenntnis zu analysieren. Denn wie kommt man von diesen *endoxa* bzw. *theseis* zu den Prinzipien der apodeiktischen Wissenschaften? Wie verfährt Aristoteles, um von den Meinungen zu dem Wissen der obersten *archai* der Wissenschaft zu kommen? Und durch welche Eigenschaften zeichnen sich

26 Topik 104b22-24. Bezeichnenderweise rät Aristoteles immer wieder, am Ende einer Untersuchung zu den allgemeinen *endoxa* zurückzukehren, um die Vereinbarkeit zwischen der in der Untersuchung gewonnenen neuen These mit den bereits bekannten »glaubwürdigen Meinungen« noch einmal zu prüfen: »he seems [...] to regard a philosophical doctrine that flagrantly contradicts the *endoxa* as being deficient [...] This is, of course, one way in which Aristotle saves the phenomena [...].« (Most 1994, 176).

diese aristotelischen Prinzipien gegenüber anderen Formen der wissenschaftlichen Begründung aus?

Eine wichtige Bestimmung ist die prinzipielle Unbeweisbarkeit oberster Prinzipien, gleichgültig ob dies nun in den Syllogismen dialektischen Wissens ist oder in den streng beweisenden der aristotelischen Wissenschaft (*epistēmē*): Man kann allein durch eine »Heranführung (*epagōgē*)« an ein Einzelnes zur Einsicht in das Allgemeine geführt werden. Schon die normale Wahrnehmung kann als eine Form der *epagōgē* aufgefasst werden, da ja – wie bereits gezeigt – auch sie bereits im Einzelfall das Allgemeine sucht und auch immer wieder findet, so wie es genügt, eine einzige rote Rose zu sehen, um zu wissen, was »rot« ist. Doch sieht man von der Wahrnehmung einmal ab, kennt die aristotelische Methodologie mindestens zwei weitere Arten einer solchen Heranführung: auf der einen Seite die an der Geometrie orientierte *epagōgē*, die an einem Einzelfall bereits das Allgemeine wahrnimmt, indem sie z.B. anhand eines in den Sand gezeichneten Dreiecks die allgemeinen Eigenschaften des Dreiecks erfassen will, etwa dass die Summe aller Winkel immer zwei rechten Winkeln entspricht²⁷; und auf der anderen Seite jene zweite Art der *epagōgē*, die einen Gesprächspartner anhand mehrerer Beispiele zum Allgemeinen hinführt, wie es etwa in den dialektischen Untersuchungen üblich ist (Topik 105a10-19). Grob lässt sich das Verfahren, welches an einem Einzelfall das Allgemeine aufweist, den apodeiktischen Wissenschaften zuordnen und jenes anhand mehrerer Einzelfälle arbeitende Verfahren den empirischen Wissenschaften.²⁸

Dass gerade die obersten Prämissen der apodiktischen Wissenschaften – obwohl sie an sich nicht beweisbar sind – nur auf Grundlage eines einzelnen Beispieles verdeutlicht werden können, liegt an ihrer Qualität, zu der Gruppe des von Natur aus »Bekannteren« zu gehören. Sie zu finden, mag nicht immer einfach sein, sind sie aber erst gefunden, überzeugen sie durch ihre besondere Fähigkeit, uns zu überzeugen. An den obersten Prinzipien der Geometrie scheint kein sinnvoller Zweifel möglich zu sein. Anders bei den eher empirischen Wissenschaften, deren obersten Prinzipien zwar für sich »Glaubwürdigkeit« beanspruchen, aber in einer Diskussion nur glaubwürdig gemacht werden

27 Vgl. Anal. post. 71a19-21; wobei dieser Satz in den Augen von Aristoteles zwar notwendig, aber noch aus allgemeineren Prinzipien ableitbar ist (vgl. Physik VIII, 252a30-b5).

28 Kurt von Fritz unterscheidet selbst zwischen vier Arten der aristotelischen *epagōgē*: »eine Art, die nur zu einleuchtenden, aber nicht notwendig wahren Sätzen führt, eine, die zu zwar gewiß wahren, aber nicht exakt abgrenzenden, eine, die zu ziemlich genauen, aber nur mit großer Wahrscheinlichkeit, jedoch nicht mit absoluter Sicherheit als wahr zu bezeichnenden, und endlich eine, die zu sowohl exakten als auch unbedingt gewiß wahren und notwendigen Sätzen führt: das letztere in den exaktesten Wissenschaften wie in der Mathematik.« (Fritz 1964, 54). Indem ich mich hier auf das Einteilungskriterium der »Gewissheit« der allgemeinen Sätze konzentriere und das zweite Kriterium der »Exaktheit« außer Acht lasse, kann ich mich auf zwei Arten beschränken, welche dann weitere Unterteilungen zulassen.

können durch Heranziehen von mehreren analogen Einzelfällen. Hier kann der allgemeine Zusammenhang nur plausibel, aber nicht gewiss gemacht werden. Da wir bereits in der Diskussion von Platons *Menon* verfolgen konnten, wie ein Knabe mithilfe geometrischer Zeichnungen im Sand an die allgemeinen geometrischen Wahrheiten herangeführt wurde, soll hier ein Beispiel genügen, um zu zeigen, wie eine »Heranführung (*epagōgē*)« als methodisches Verfahren verwendet wird, auf Grundlage von »glaubwürdigen Meinungen (endoxa)« zur Einsicht in oberste Prinzipien zu gelangen.²⁹

Als methodisches Verfahren ist die »Heranführung (*epagōgē*)« nicht an die Bedingungen eines modernen Labors gebunden, sondern an die Forschungssituation eines »Sokratischen Gesprächs«. So stammt das von Aristoteles selbst gegebene Beispiel für eine solche Heranführung aus Platons Schriften: Hierbei geht es um die Heranführung an die innerhalb der platonischen Philosophie wichtige Frage, wer als der »Beste« bezeichnet werden kann. Der Gesprächspartner wird gefragt, ob er nicht glaube, (1.) der Steuermann, der seine Sache gelernt habe, sei der Beste in seinem Fach. Und ob dies nicht (2.) ebenso für den Wagenlenker gelte. Und wenn dies so sei, müsse man da nicht (3.) ganz allgemein sagen, der Beste sei in der Regel immer jener, der seine Sache gelernt habe? Und wenn man diesen Satz als ein oberstes Prinzip anerkennt, folgt (4.) dann nicht daraus notwendig, dass dies auch für die Politik gelten muss?³⁰ In dieser Weise wird der Gesprächspartner schrittweise über die von ihm bereits anerkannten »glaubwürdigen Meinungen« zu allgemeineren Prämissen geführt, um dann aus diesen wieder neue Aussagen zu deduzieren. Nicht Experiment, nicht kontrollierte Beobachtung, sondern die innere Überzeugung des anderen in einer Gesprächssituation ist der Maßstab bei der Beurteilung der Wahrheit.

In einem Sokratischen Gespräch ist der Hinweis auf eine widersprechende Wahrnehmung nur von geringer Beweiskraft. Die »glaubwürdigen Meinungen (endoxa)« beanspruchen von sich aus nur, allgemeine Aussagen zu sein über das, was »in der Regel« passiert. Ausnahmen von der Regel sind dabei von vornherein einkalkuliert (Metaph. VI, 1027a13-25).³¹ Daher lassen sich auch diese allgemeinen Aussagen nicht durch einzelne abweichende Wahrnehmungen widerlegen.³² Was natürlich nicht heißt, Meinungen im Sokratischen Gespräch

29 Trotz aller Einwände gegen Wolfgang Wielands Interpretation kann hier mit Gewinn auf dessen Erläuterungen zum ersten Buch der Physik zurückgegriffen werden (Wieland 1992). Siehe aber auch: Gaukroger 1978.

30 Topik 105a13; vgl. Fritz 1964, 29 f.

31 Den Unterschied zwischen dieser antiken Form der Abstraktion und der Abstraktion der modernen mathematischen Naturwissenschaften hat vor allem Ernst Cassirer herausgearbeitet: Cassirer 1994a, 3-34.

32 Eine Ausnahme bilden natürlich allgemeine Sätze, die *notwendige* Aussagen treffen, wie etwa Wesensprädikationen der Art: »Jeder Mensch ist ein Lebewesen«, »Die Summe der Winkel eines Dreiecks entspricht der Summe zweier rechter Winkel«: Hier könnte ein einziger abweichender

könnten nicht mit guten Gründen zurückgewiesen werden, doch sind diese »guten Gründe« in der Regel nicht empirische Beobachtungen einzelner Ereignisse. Was als beweiskräftiges Argument in einem solchen prüfenden Gespräch zählt, sind eher Argumente, die nach dem Vorbild der Mathematik eine *reductio ad absurdum* herbeiführen. Nur solche Argumente, die zeigen, dass eine scheinbar »glaubwürdige Meinung« zu unhaltbaren Folgerungen führt, haben jene Überzeugungskraft, die innerhalb einer solchen Untersuchung eindeutig genug sind, um zu beweisen, dass eine allgemein anerkannte Aussage trotz des ersten Eindrucks keine Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen kann.

IV. DAS GEDÄCHTNIS DER ERFAHRUNG

Unsere Untersuchung ging aus von dem Bild des »Spiegels der Weisheit« (Abb. 1) und verfolgte das diesem Bild zugrundeliegende Erkenntnismodell in der Philosophie der Stoa und bei Platon. Die Frage ist nun, wie sich die aristotelische Philosophie zu diesem Modell verhält. Explizit beruft er sich an keiner Stelle auf einen Spiegel, wenn er seine eigene Methodik beschreiben will, doch auch bei ihm ist jener Gedanke zentral, dass die Wahrheit etwas sei, was wir in unserer Seele entdecken könnten. Da seine »Erfahrung« überhaupt erst bei den bereits zu »glaubwürdigen Meinungen« verarbeiteten Wahrnehmungen ansetzt, wendet sich seine Philosophie immer schon von den unmittelbaren Wahrnehmungen ab, um sich den Meinungen innerhalb der menschlichen Seelen zuzuwenden. Jede Aussage, die ihm als Erfahrung gilt, muss die an eine Seele gebundene Eigenschaft der »Glaubwürdigkeit« besitzen. Jeder Erfahrungssatz ist somit nicht nur auf Wahrnehmungen zurückzuführen, die man selbst oder andere gemacht haben; jede Aussage ist auch an die innere Zustimmung mindestens einer Seele gebunden, in der Regel jedoch an die Seelen aller, der meisten oder zumindest der Weisesten. Nur solche Aussagen, die beide Kriterien erfüllen können, werden von Aristoteles als Grundlage aller weiteren Untersuchungen zugelassen. Mag daher auch die Wahrnehmung am Anfang aller Wissenschaft stehen, so gilt doch der nächste Blick bereits der »inneren« Zustimmung der Seele zu dem Wahrgenommenen. Wobei beides in ein und demselben Moment geschieht, da beide Kriterien sich an einem Ort notwendigerweise verbinden: in der Erinnerung des Menschen. Hier werden die Wahrnehmungen mit dem übrigen Wissen der Seele verknüpft, sodass sie eine »Erfahrung« bilden, die sich gerade als »Erfahrung« immer zugleich auf Wahrnehmungen stützen und auf innere Gewissheiten berufen kann. Allein diese methodische Praxis der aristote-

Einzelfall – z. B. ein Dreieck, dessen Winkel zusammen nicht 180° ergibt – zumindest die Notwendigkeit einer solchen Aussage falsifizieren (vgl. Anal. post. 73a32-34).

lischen Philosophie genügt, um die innere Zustimmung der menschlichen Seele als konstitutiv für die Erkenntnis des aristotelischen Philosophen zu belegen. Doch gibt es neben diesem Argument aus seiner Praxis, auch ein Argument aus dessen Theorie.

Wie Aristoteles in seiner Erkenntnistheorie ausführt, soll die letzte Einsicht in die obersten Prinzipien die *noesis*, das reine Denken des menschlichen Geistes, verschaffen. Es ist dieses Vermögen der Seele, das die Ideen zum Gegenstand hat, indem sie – so wie unsere Augen die Farben sehen können – die Ideen unmittelbar wahrnimmt. Denn wie Aristoteles apodiktisch feststellt:

»treffend äußern sich diejenigen, die sagen, die Seele sei der Ort der Ideen (*topon eidōn*), nur dass dies nicht die ganze, sondern die vernünftige Seele (*hē noētikē*) ist, und dass sie die Ideen nicht in Wirklichkeit (*entelecheia*), sondern in Möglichkeit (*dynamicē*) ist.«³³

Wobei Aristoteles hier nicht an die Möglichkeit eines leeren Papiers denkt, das von – unbestimmt welchen – Buchstaben beschrieben werden kann. Was »Möglichkeit (*dynamis*)« bei Aristoteles meint, lässt sich am Besten in Analogie zu einem Samen denken, dessen Möglichkeit, eine bestimmte Pflanze zu werden, immer eine bereits *bestimmte* Möglichkeit ist. D.h. aber: In der Seele ist die von der Philosophie gesuchte Wahrheit zumindest als noch unaktualisierte Möglichkeit bereits bekannt. Das Allgemeine, das unsere Wahrnehmung in der äußerer Erscheinung der Dinge sucht, lässt sich zumindest im Prinzip auch in unserem Inneren finden. Nur ist dieses Wissen ohne Anregung durch unsere Sinneswahrnehmungen noch nicht aktualisiert: Wir können nicht direkt das an sich Bekanntere denkend erreichen, wir müssen immer zuerst bei dem für uns Bekannteren beginnen, um von hier aus »aufzusteigen« zu den obersten Prinzipien. Es ist allein der menschlichen Unvollkommenheit zuzuschreiben, wenn der Mensch in seiner Suche nach der Wahrheit von den Wahrnehmungen ausgehen muss und nicht unmittelbar die allgemeinen Wahrheiten der Ideen in sich finden kann. Denn im Gegensatz zu den Gegenständen der Wahrnehmung ist das Allgemeine (*ta katholou*), das die aristotelische Wissenschaft sucht, »in gewisser Weise in der Seele (*en autē pōs esti tē psychē*). Daher liegt das vernünftige Erfassen beim Subjekt selbst, während das Wahrnehmen nicht bei ihm liegt [...]« (De anima 417b23-25).

Das Allgemeine, das die Vernunft erfassen soll, ist bereits in der Seele. Das Wahre ist ihr nicht fremd und sollte ihr daher bekannt erscheinen, wenn es ihr begegnet. Aristoteles glaubt daher wie Platon, die innere Gewissheit der Seele sei das entscheidende Kriterium der Wahrheit. Anders als Platon greift er aber

33 De anima 429a27-29; vgl. auch 431b21 (»dass die Seele in gewisser Weise das Seiende ist [*hoti hē psychē ta onta pōs estin*]« – wobei »das Seiende« sowohl das sinnlich Wahrnehmbare wie auch das Intellegbile umfasst); aber auch Metaph. XII, 1072b20-23.

nicht auf das Modell des »Vergessens« und des »Wiedererinnerns« zurück, um die Schwierigkeit theoretisch zu fassen, wie etwas, das von Natur aus gewiss sein sollte, dem Menschen nicht unmittelbar gewiss ist. Er führt an dieser Stelle stattdessen die Unterscheidung zwischen dem – der menschlichen Seele angehörenden – passiven *nous pathetikos* und dem aktiven *nous poietikos* ein (De anima 429b21-430a26). Letzterer ist gleichsam der vollkommene göttliche Geist (*nous*), dem die Erkenntnis der Ideen gegeben ist, vollkommen klar und gewiss. Der menschliche Geist hingegen hat diese Erkenntnis der Ideen noch nicht, ihm ist mit der Geburt allein die Potentialität eigen, die erst im Laufe des Lebens zu einer Aktualität werden muss. Aristoteles lässt an dieser Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichem Geist keinen Zweifel aufkommen, wie er sich jedoch das Verhältnis zwischen beiden im Detail vorstellt, hat er – zumindest in den überlieferten Schriften – weitgehend der Spekulation seiner Interpreten überlassen. Da unser Erkenntnisinteresse hier aber nicht seiner Theologie gilt, können wir uns darauf beschränken, als ein Ergebnis festzuhalten, dass auch bei Aristoteles – beginnend mit der Suche nach den »glaubwürdigen« Meinungen und endend bei der unmittelbaren Gewissheit der Noesis – die Idee einer »inneren Gewissheit« der Seele in der Philosophie methodisch leitend ist: Das, was in der äußeren Welt erfahren wird, muss in der Seele als Wahrheit beglaubigt werden. Was einem von außen begegnet, ist offenbar prinzipiell etwas, das unserer Seele bereits »von Natur aus« bekannt sein sollte – auch wenn dies »für uns« im ersten Moment noch nicht so erscheinen mag.³⁴ Philosophie besteht daher nicht zuletzt darin, die Seele in der philosophischen »Kontemplation (*theorētikē*)« an diese innere Gewissheit heranzuführen.³⁵

Auch die »Erfahrung« des Aristoteles wendet sich zurück, nach innen: sie richtet sich nicht auf die Sinneswahrnehmungen, wie sie sich uns unmittelbar zeigen, sondern auf die *mnēmē*, die Erinnerung. Auch wenn das, was wir dort finden, nicht *a priori* in unserer Seele war, sondern erst durch die Sinne in unsere Seele kam, wendet sich unsere »Erfahrung« erst diesen zu, nachdem sie sich in uns gesammelt haben. Dort betrachtet die Erfahrung diese auch nicht als einzelne Ereignisse, die wir erinnern wollen, sondern alle gemeinsam als das, was wir allgemein über die Welt wissen. So setzt sich auch der aristotelische

34 Dieses Argument ließe sich noch stärker machen, wenn man die aristotelische Theorie der *Noēsis noēseōs* ins Spiel bringen würde, jenes »Denken des Denkens«, das dem Göttlichen eigen sein soll, da diesem allein schon aufgrund seines Selbstbezugs, das Gedachte auch »gewiss« sein muss. Doch ist wohl kein Theorem innerhalb der aristotelischen Philosophie in seiner Interpretation so umstritten wie gerade dieses (eine gedrängte Darstellung der unterschiedlichen Positionen findet sich in: H.-J. Krämer 1984). Daher blende ich diesen Aspekt hier gänzlich aus, da die für uns in diesem Zusammenhang wichtigen Punkte auch ohne Hilfe der aristotelischen Theologie begründet werden können (siehe aber vom Autor den Versuch, die *Noēsis noēseōs* als Schlussstein der aristotelischen Erkenntnistheorie herauszuarbeiten in: Arnold 1999b, 118-136).

35 Zum Ideal der Kontemplation: Nik. Eth. 1177a12-1178a8

Philosoph nieder, wendet seinen Blick ab von dem sinnlich Einzelnen vor seinen Augen, um sein gesammeltes Wissen in sich zu reflektieren. Er konstruiert keine Experimente, die ihm Antworten auf neue Fragen geben. Er versucht hingegen mithilfe der Unterstützung anderer, das ihm selbst unmittelbar Evidente, die allgemeinen Axiome über die Welt, methodisch zu finden, um von dem für uns Bekannteren zu dem an sich Bekannteren fortzuschreiten, d.h. von den in sich komplexen Wahrnehmungen einzelner Ereignisse zu den einfachen und allgemeinen Axiome, die ihnen zugrunde liegen.

Vielleicht sollte man aber die Frage auch ganz anders stellen: Anstatt zu versuchen, die gefundenen Prämissen der dialektischen und der apodeiktischen Syllogismen nach ihrer Gewissheit zu klassifizieren, wäre vielleicht zuerst zu fragen, woher diese überhaupt ihre von uns erfahrbare Gewissheit erlangen. Denn auch wenn der Grad der Gewissheit manchmal unklar sein mag und die aristotelischen »Ursachen« uns heute im Vergleich zu den Theorien moderner Naturwissenschaften in ihrem Erklärungswert oft mager erscheinen, so lässt sich dennoch nicht leugnen, dass ihrer Art der Begründung eine gewisse Überzeugungskraft eigen ist, also das, was Aristoteles auch als *pithanon* bezeichnet hat.³⁶

Stellt man die Frage in dieser Weise, entdeckt man die für Aristoteles entscheidende Forschungsstrategie: Die Gewissheit ist nicht erst in den Prämissen zu finden, sondern liegt bereits allen von Aristoteles in seinen Untersuchungen verwendeten Aussagen zugrunde. Den gefundenen Prinzipien einer aristotelischen Wissenschaft muss immer ein gewisses Maß an Gewissheit zukommen, da mit den *endoxa* als Ausgangspunkt aller Untersuchungen nur Sätze gewählt wurden, die bereits *für uns* den Charakter des »Gewissen« haben. *Endoxa* sind nicht irgendwelche Aussagen, die vielleicht wahr sein könnten: Sie wurden ausgewählt aus der weit größeren Zahl möglicher Aussagen, weil sie bereits jemanden von ihrer Wahrheit überzeugen konnten. Ist damit auch die Wahrheit der Aussagen noch nicht gesichert, ihrer Erscheinung muss – zu Recht oder zu Unrecht – immer ein gewisses Maß an Überzeugungskraft eigen sein.

Die Strategie der aristotelischen Wissenschaft besteht in zwei methodischen Schritten: In einem ersten Schritt sammelt sie die für die Frage relevanten *endoxa*, sondert somit alle Aussagen aus, denen bis jetzt keine Überzeugungskraft eigen war und daher auch nicht Teil der Meinungen aller, der meisten oder zumindest der Weisesten geworden sind, um allein mit jenen Aussagen zu

36 »Griechisch *pistis* bedeutet bekanntlich [...] nicht bloß den subjektiven ›Glauben‹, sondern auch den objektiven *Grund*, der Vertrauen einzuflößen geeignet oder bestimmt ist. Es hat infolgedessen auch einen, häufig gebrauchten, Plural. [...] Aristoteles sucht in der Rhetorik *to endechomenon pithanon* (1355b27), die Sache, die die Eigenschaft besitzt, daß sie Glauben erwecken kann« (Lohmann 1949, 206 f.). Diese glaubenserweckenden Dinge sind auch »eine Art von Beweis (*apodeixis tis*)« (Rhetorik 1355a3). Vgl. auch: Burnyeat 1996; Franklin 2001, 102-116.

arbeiten, die bereits in irgendeiner Form jemandem als notwendig oder zumindest als wahrscheinlich wahr erschienen sind. Von diesen »glaubwürdigen Sätzen (*endoxa*)« werden im Laufe der Untersuchung dann – in einem zweiten Schritt – noch einige Aussagen widerlegt werden, sodass diese ihrer Glaubwürdigkeit entkleidet werden. Diese werden sich bei genauerem Betrachten als Sätze erweisen, die sich gleichsam widerrechtlich unter die *endoxa* mischen konnten, da sie zumindest dem Unerfahrenen als diesen ähnlich erscheinen konnten (Topik 100b23-101a4).

Das heißt, auch wenn – vielleicht mit Ausnahme der Mathematik – die Gewissheit eines jeden einzelnen Axioms in den Wissenschaften noch Raum lässt für Zweifel, kann Aristoteles darauf vertrauen, dass ihnen dennoch allen ein gewisses Maß an Überzeugung eigen ist, da er diese nur auf Basis von »glaubwürdigen« Sätzen gebildet hat. In diesem Vorgehen liegt auch die von Aristoteles für sein Verfahren beanspruchte Analogie zu derjenigen der Geometrie: So wie antike Geometer von den für uns sichtbaren Zeichnungen im Sand ausgehen, um mit deren Hilfe die geometrischen Axiome finden zu können, so geht Aristoteles in seiner Philosophie von den für uns bereits in irgendeiner Weise glaubwürdigen Sätzen aus, um auf deren Grundlage die allgemeinen Prinzipien als Axiome zu entdecken.

Dieses methodische Vorgehen verschafft der Philosophie als Wissenschaft zwei strategische Vorteile: Einerseits gelingt durch den Zwischenschritt über die *endoxa* eine Reduktion der empirischen Komplexität, die es ermöglicht, mit einer überschaubaren Anzahl an Aussagen zu arbeiten, andererseits lässt sich der Geltungsbereich dieser Aussagen universalisieren, da hinter den *endoxa* scheinbar immer bereits die allgemeine Erfahrung der Menschheit steht. Philosophische Aussagen vereinen auf diese Weise zwei an sich gegensätzliche Eigenschaften: im hohen Masse *abstrakt* und zugleich *erfahrungsgesättigt* zu sein. Eine solche Philosophie kann für ihre Aussagen ohne weiteres beanspruchen, auch ohne Experiment und methodengestützte Beobachtung wissenschaftliche Erkenntnisse über die Wirklichkeit zu formulieren. Sie kann für sich beanspruchen, trotz ihrer Rückwendung auf die *innere* Gewissheit der Seele, die äußere Wirklichkeit umfassend wissenschaftlich zu erfassen.

V. ACHT THESEN ZUR ARISTOTELISCHEN ERFAHRUNG

Was von dem Modell der aristotelischen Erfahrung für unsere weitere Untersuchung festzuhalten bleibt, lässt sich in acht Thesen zusammenfassen: *Erstens* geht Aristoteles nicht wie später David Hume von einfachen vorsprachlichen »impressions« als Grundlage des menschlichen Wissens aus, sondern baut seine Wissenschaft auf den durch das Gedächtnis bereits verallgemeinerten Sinnesein-

drücken, die von der Seele zwanglos in Worte und damit in Meinungen über die Phänomene übersetzt werden.³⁷ Die aristotelische Philosophie vertraut der Seele als Instrument unserer Erfahrung: Ihre gleichsam »natürlichen« Übersetzungen des Wahrgenommenen in Sprache gelten ihm als Garant wahrer Erkenntnis. Ist diese nicht durch Unachtsamkeit oder durch äußere Bedingungen in ihrem Erkenntnisprozess behindert, ist ihren Aussagen und Meinungen, die sie produziert, grundsätzlich zu trauen.

Daher wendet sich – *zweitens* – die aristotelische Wissenschaft, wenn sie ein »Phänomen« untersuchen will, als Erstes an jene glaubwürdigen Meinungen, die uns die Erfahrung der Menschen in den bereits von allen, den meisten oder zumindest von den Weisesten anerkannten Aussagen überliefert. Die enge Bindung dieser Aussagen an die Wahrnehmung bleibt dabei durch die Art der Aussagen grundsätzlich gewahrt, da sie im Prinzip von jedem mit seiner normalen Wahrnehmung überprüft und bestätigt werden können. Legitimer Ausgangspunkt und Grundlage der Philosophie können so die *endoxa* sein, d. i. der *Common Sense* aller, der meisten oder zumindest der Weisesten.

Drittens ist die Erkenntnis innerhalb der aristotelischen Philosophie prinzipiell »öffentliche« und allen zugänglich, d. h., sie kann von jedem zu jeder Zeit bestätigt oder auch als unglaublich zurückgewiesen werden. Es ist die erkenntnistheoretische Voraussetzung der Wahrheitssuche in Form eines »Sokratischen Gesprächs«: Jeder kann an der Untersuchung teilnehmen, die von allgemein als »glaublich« eingestuften Meinungen ausgeht, auch wenn nicht alle – aus charakterlichen Gründen – bis zum Ende der Untersuchung durchhalten. Prinzipiell kann alles von jedem verstanden werden, da jeder Einzelne das wichtigste »Forschungsinstrument« jederzeit bei sich hat und es in der Regel auch zu benutzen weiß: die menschliche Seele. Philosophische Erkenntnis kann damit nicht Gegenstand arbeitsteiliger Forschung sein und darf – da es die Erfahrungsgrundlage beschneiden würde – auch nicht Gegenstand einer Expertise von wenigen Fachleuten werden.

Viertens begründet die auf diese Weise gleichsam als »Messinstrument« eingesetzte Seele eine Erfahrung, die nur berücksichtigt, was in der Natur die Regel ist: Die Seele selektiert bereits automatisch abweichende Daten, die selten eintreten und daher auch dem »normalen« Verlauf der Natur widersprechen.³⁸

37 Wobei auch David Hume in seiner Assoziationstheorie auf eine Regelmäßigkeit der Erfahrung setzt, sodass die Häufigkeit von vergangenen Ereignissen die subjektive Gewissheit des »Wahrscheinlichen« (einschließlich der kausalen Beziehungen) im Subjekt erzeugen soll. In diesem Sinne ist auch für Hume die Seele ein Instrument, das aufgrund von Gewohnheiten (*habits*) Wahrscheinlichkeiten in Gewissheiten »übersetzen« kann (vgl. Hume [1739/1740] 2003, Book I, Part. 3, Sect. 5–8, 59–74).

38 Dies ist u.a. gegen Wolfgang Wieland formuliert, der meint, die »phänomenologische Analyse« der Physik und der Metaphysik wäre durch eine Kritik am aristotelischen »Seele«-Begriff nicht zu erschüttern (vgl. Wieland 1992, 194 f.). Doch das, was in der aristotelischen Philosophie

Es geht Aristoteles allein um die intelligible Idee (*eidos*) einer Sache, nicht um die Eigenschaften, die durch deren stoffliche Qualitäten bestimmt werden. Das Wesen und nicht die Akzidenzen sind im Blick seiner Wissenschaft. Ein Samen wird in der Regel zu einer Pflanze, wird diese aufgrund des schlechten Bodens »verkrüppelt« oder bleibt die im Samen enthaltene Potentialität gänzlich unrealisiert, weil der Samen im Boden verrottet, ist dies kein Argument gegen die allgemeine Aussage, dass aus einem Samen eine Pflanze wird. Allgemeine Aussagen sind für ihn von vornherein Aussagen über das, was »normalerweise« bzw. »in der Regel« eintritt.

Fünftens ist jedes Phänomen, das von der aristotelischen Philosophie als relevant eingestuft wird, somit nicht nur durch seine empirische Wahrnehmbarkeit bestimmt, sondern zugleich auch durch seine Glaubwürdigkeit. Einzelne Fakten können so – obwohl sie empirisch vorliegen – aufgrund von »Unglaubwürdigkeit« als »Ausnahmen« klassifiziert und aus der weiteren Untersuchung ausgeschlossen werden. Erst wenn sich aufgrund dieser Wahrnehmung eine Einsicht in allgemeine Zusammenhänge einstellt, welche sich in der Seele mit dem Gefühl der Glaubwürdigkeit verbindet, wird diese auch als ein für die Erkenntnis relevantes »Phänomen« anerkannt.

Sechstens ist das »Wahrscheinliche« am lebensweltlichen Wahrscheinlichkeitsbegriff orientiert, der seit der aristotelischen *Poetik* auch immer wieder im Zentrum der Dichtungstheorie steht: Das Wahrscheinliche meint hier, dass ein Mensch von bestimmter Beschaffenheit bestimmte Dinge sagt oder tut, dass die dargestellten Ereignisse – obwohl sie in einer Tragödie meist wider Erwarten eintreten – folgerichtig auseinander hervorgehen (vgl. *Poetik* 1451a36–1452a10). Wie groß der Gegensatz zum modernen stochastischen Wahrscheinlichkeitsbegriff ist, wie er heute in den Wissenschaften Verwendung findet, lässt sich vielleicht am besten anhand eines in den 70er-Jahren durchgeführten Versuches verdeutlichen: Danach hat eine Forschungsgruppe einer Gruppe von Probanden folgenden Fall vorgelegt:

»Linda is 31 years old, single, outspoken, and very bright. She majored in philosophy. As a student, she was deeply concerned with issues of discrimination and social justice, and also participated in anti-nuclear demonstrations.« (Tversky / Kahnemann 1982b, 92)

Die Frage, die die Probanden beantworten sollten war: Was sei wahrscheinlicher: (1.) dass Linda Kassenbeamtin einer Bank oder (2.) dass sie Kassenbeamtin einer Bank *und* eine aktive Feministin ist? – Die meisten Probanden meinten,

als »Phänomen« anerkannt wird, ist von dessen Konzeption der Seele nicht zu trennen. Der aristotelische Zugriff auf das lebensweltlich Gegebene wird durch methodisch-theoretische Vorentscheidungen geleitet.

aufgrund der Beschreibung ihrer Person, Linda arbeite aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur bei einer Bank, sondern sei auch aktive Feministin.³⁹ Doch der stochastische Wahrscheinlichkeitsbegriff widerspricht ihnen, da statistisch gesehen, die Wahrscheinlichkeit der Verknüpfung *zweier* Eigenschaften (wie Lindas Charakter und der Eigenschaft, Bankangestellte zu sein) wahrscheinlicher ist als die Wahrscheinlichkeit, dass *drei* Eigenschaften auf eine Person zutreffen: d. h. ein bestimmter Charakter *und* die Eigenschaft, eine Bankangestellte zu sein, *und* die Eigenschaft, eine aktive Feministin zu sein. Die Probanden gingen offenbar von einem lebensweltlichen Wahrscheinlichkeitsbegriff aus, der auch in der aristotelischen Dichtungstheorie zum Tragen kommt: »Wahrscheinlich« meint hier, was einem Typus am meisten zu entsprechen scheint – sei dies ein Ereignis oder ein Charakter; oder allgemeiner formuliert: Wahrscheinlich erscheint uns, was dem typischen Modell der Welt, wie wir sie uns vorstellen, am meisten ähnelt. Hier wird die Wahrscheinlichkeit durch die größere Anzahl von Eigenschaften, die unserem Modell entsprechen, nicht gemindert, sondern im Gegenteil sogar gesteigert. Die Probanden folgten der Wahrscheinlichkeit der Dichter: Desto mehr Details man über eine Person weiß, desto eher kann die wahrscheinliche Handlungsweise der Person vorhergesehen werden. Während die moderne Statistik von der Unabhängigkeit aller Eigenschaften ausgeht, sodass mit der Zahl der verknüpften Eigenschaften die Fähigkeit, diese richtig zu prognostizieren, abnimmt.⁴⁰

Der vormathematische Wahrscheinlichkeitsbegriff orientierte sich an dem »Grad der Gewissheit im Kopf« (Gigerenzer et al. 1999, 16). Es ist dieser Begriff des »Wahrscheinlichen (*eikos*)«, der von Aristoteles in dessen *Poetik* von der Dichtung gefordert wird, die – wohl auch aus diesem Grund – der Philosophie nahestehen soll. Diese orientiert sich damit aber an einem anderen Wahrscheinlichkeits- und Wahrheitsbegriff als die moderne Wissenschaft. Schlimmer noch: Philosophie im aristotelischen Sinne orientiert sich an einer Erfahrung, die von den modernen Wissenschaften als irreführend abgelehnt und bekämpft wird.

Siebtens hat diese methodisch begründete Beschränkung der Erfahrung einerseits auf jenen – heute vor allem in der Dichtung noch gebräuchlichen – lebensweltlichen Wahrscheinlichkeitsbegriff, und andererseits auf das, was in der Natur »in der Regel (*hōs epi to poly*)« passiert, eine für unser heutiges Wissenschaftsverständnis überraschende Konsequenz: Innerhalb der aristotelischen Wissenschaft ist eine »Falsifikation« durch ein abweichendes Phänomen, gleichsam ein *experimentum crucis*, methodisch nahezu ausgeschlossen (Dear 1995, 154 f.). Immer bleibt der Verdacht, dass diese abweichenden Fälle nur »Mons-

39 Zu diesem und ähnlichen Tests siehe: Tversky / Kahnemann 1982b; zusammenfassend zu den intuitiven Heuristiken, wie sie im Alltag verwendet werden: Tversky / Kahnemann 1982a.

40 Oder anders gesagt: Jede Eigenschaft ist als einzelne wahrscheinlicher als die Verbindung dieser Eigenschaften zu einem Bündel von Eigenschaften.

ter« sind, d.h. nur einzelne Ausnahmen von der ansonsten wohl begründeten Regel. Die in den »glaubwürdigen Meinungen« überlieferte Erfahrung vieler Seelen zählt mehr, als die Wahrnehmung eines abweichenden Ereignisses. Die Existenz eines zweiköpfigen Kalbes wird zwar registriert, jedoch nicht – wie in den modernen Wissenschaften – zur Grundlage neuer Forschungen erhoben. Es ist eine »Ausnahme«, die nichts zum Verständnis der Regeln der Natur aussagt. Es sagt nichts über die Natur aus, da es *per definitionem* »naturwidrig (*para phisin*)« ist.⁴¹

Achtens erfolgt daher bei Aristoteles die Widerlegung einer »glaubwürdigen Meinung« nur in den seltensten Fällen durch das Heranziehen von abweichenden Beobachtungen. Das Ideal bleibt die Mathematik mit ihren Beweisen in der Form einer *reductio ad absurdum*: Der Nachweis, eine Meinung führe zu einem Widerspruch, ist jene Form der Argumentation, in die man seine Beweise idealerweise bringen sollte, um eine Aussage erfolgreich als Wahrheit zu etablieren. Daneben kann eine empirische Beobachtung zwar Zweifel an Theorien wecken, sie ist aber als Wahrnehmung an eine Zeit und einen Ort gebunden und daher – ohne technische Aufzeichnungsgeräte – als Beobachtung prinzipiell flüchtig und somit in einer Untersuchung, die in Form eines Sokratischen Gesprächs abgehalten wird, nur eingeschränkt als Argument einsetzbar. Es ist der Widerspruch, der in einer Meinung gefunden wird, der deren »Glaubwürdigkeit« am eindruckvollsten beschädigt. Auch deshalb galt die Mathematik als Modell für eine erfolgreiche Strategie der Widerlegung wie auch der Begründung von Sätzen.

Neuntens erschöpft sich Philosophie aber nicht in der Wiederholung des *Common Sense*: Die Annahme, dieser beruhe auf der Erfahrung vieler Menschen und müsse daher ernst genommen werden, bedeutet nicht, dass er selbst seine eigene Erfahrung bereits im vollen Umfang verstanden und analysiert hätte. Philosophie hat daher nicht zuletzt die Aufgabe, den *Common Sense* über seine eigenen Erfahrungen aufzuklären. In dessen Meinungen sind Wahrheiten

41 De generatione animalium 770b11-13; vgl. auch zum »Zufall (*tychē*)«: Physik II, 196b10-15. Auch in der Antike wurden außergewöhnliche singuläre Ereignisse bemerkt und aufgezeichnet, die nicht dem Erwarteten entsprachen. Diese erregten im allgemeinen Neugier und Interesse, aber sie wurden *per definitionem* als »Ausnahmen« vom regulären Gang der Natur angesehen (*para phisin*) und waren damit außerhalb dessen, was Gegenstand von Wissenschaft und Philosophie im aristotelischen Sinne sein konnte. Aristoteles fasste solche einmaligen Ereignisse, die den allgemeinen Erfahrungen widersprachen, unter dem Begriff des »Wundersamen« bzw. »Monsströsen« zusammen. Aus diesen war nichts zu lernen, da die Natur nach Aristoteles nur durch ihre Ziele zu verstehen ist, nicht durch das »monströse« Verfehlen dieses durch das Wesen der Dinge vorgegebenen Ziels. Das »Verwundern (*thaumazein*)«, das Ursprung der Philosophie sei, sollte sich daher auch allein an der Regelmäßigkeit und Schönheit der Natur entzünden – wie etwa an den Bewegungen des Sternenhimmels – und nicht an deren Ausnahmen, in denen die Ordnungslosigkeit sich drohend zeigte (vgl. Metaph. I, 982b10-18). Zur Geschichte und Transformation dieser Vorstellung siehe: Daston / Park 1998, Daston 1991a, Dear 1990.

enthalten, die oft erst durch nähere Untersuchungen von ihren Verzerrungen und Fehldeutungen befreit werden können. Doch greift die Philosophie hierbei nicht auf externe Wissensquellen zurück, die sie den »glaubwürdigen Meinungen« entgegenstellen könnte. Durch Vergleiche, Verallgemeinerungen und Überlegungen zur Plausibilität sowie zur Analyse der Erklärungskraft der Argumente soll das Wahre an den vorliegenden Meinungen herausgearbeitet – und eventuell auch neu formuliert – werden. Indem sie nach Gründen sucht, wo der *Common Sense* oft nur Meinungen hat, steht auch die aristotelische Philosophie immer wieder in einer unaufhebbaren Spannung zum Alltagsverständnis – sie baut zwar auf dessen Ansichten auf, um diese jedoch dann systematisch in ein begründetes, d.h. epistemisches Wissen zu überführen.

* * *

Was jedoch – im Lichte des im fünften Punkt Gesagten – in Frage steht, ist, ob die Kriterien, mit denen Philosophie die glaubwürdigen Meinungen zu verwandeln versucht, auch jene sind, die sie der Wahrheit und einer Erkenntnis näher bringt. Dieser Frage werden wir uns im zweiten Teil unserer Untersuchung zuwenden können, wenn wir die Argumente der sich vor allem seit der Neuzeit formierenden Gegner genauer betrachten. Zuvor wollen wir zwei weitere Varianten der Begründung der philosophischen Erkenntnis untersuchen, die sich jeweils mit einer eigenen wissenschaftlichen Praxis verbanden, die später zum selbstverständlichen Bestand philosophischer Techniken der Wahrheitssuche zählten. Anders als bei den vorhergehenden Untersuchungen wird diesmal die Arbeit eines Philosophen für beide Praktiken als Modell dienen: Aurelius Augustinus hat – nicht als Erster und auch nicht als Einziger – diese für seine Arbeit genutzt. Da sie bei ihm bereits theoretisch reflektiert werden, können gerade an seinen Schriften die strategische Funktion und die theoretische Einbettung leichter als bei anderen nachvollzogen werden. Es geht um die Frage, wie die Philosophie das Saiteninstrument des Monochords und die Exegese von Texten einsetzen kann, um ihre Form des Wissens gegen Zweifel abzusichern und angesichts der empirischen Vielfalt der Erscheinungen als Wahrheit zu verteidigen. Am Ende werden wir sagen können, was das Gemeinsame dieser philosophischen Strategien war, mit denen die klassische Philosophie ihr Wissensgebiet abgesteckt und in seinen Grenzen gesichert hat – und wie sie dabei zugleich ein flexibles Instrumentarium entwickelt hat, mit dem sie damals ihren Anspruch, die Königin der Wissenschaften zu sein, überzeugend vertreten konnte, ohne dabei überheblich oder gar lächerlich zu erscheinen.

KAPITEL 3

MONOCHORD UND EXEGESE

Die Suche nach jener inneren Gewissheit, die einem die Wahrheit einer These bestätigt, ist – wie wir gesehen haben – eng verbunden mit der von Platon in seinen Schriften kanonisierten Praxis der Sokratischen Gespräche auf der einen, aber auch mit der Praxis der aristotelischen Sammlung »glaubwürdiger Meinungen« auf der anderen Seite. Wobei beiden die Form des geometrischen Beweises mehr oder weniger deutlich als Modell dient. Doch wenden wir uns einem weiteren Philosophen zu: Augustin, dem Rhetorikprofessor in Mailand und späteren Bischof von Hippo. Orientiert sich dieser in weiten Teilen seines Denkens auch an der Philosophie Platons bzw. der Neuplatoniker wie Plotin, so findet sich doch in seinen Schriften eine Neuinterpretation der philosophischen Praxis. Bei ihm kann man sich vor allem – neben der Einführung spezifisch christlicher Vorstellungen – mit der Verwendung einer weiteren Variante jenes philosophischen Erkenntnismodells vertraut machen, die er zwar nicht erfunden, aber doch für die späteren Jahrhunderte wirkungsmächtig dargestellt hat: das an der antiken Harmonie- und Rhythmuslehre entwickelte Modell menschlicher Erkenntnis.¹

I. AUGUSTINS *DE MAGISTRO*: ÜBER DEN LEHRER IN UNS

Platons Erkenntnistheorie begründete eine spezifische Lehr- und Erkenntnispraxis, den Sokratischen Dialog, mit seinem schrittweisen Vorgehen; eine Praxis, in der immer wieder versucht wird, die innere Zustimmung der mitdisputierenden »Seelen« zu erhalten. Diesem Modell folgt Augustin in weiten Teilen: So hat er nicht nur die schriftliche Darstellungsform des Dialogs in einigen Werken übernommen, sondern auch diese Praxis der Erkenntnisgewinnung in einem eigenen Dialog zum Thema gemacht, dem *De magistro*.

In diesem Dialog stellt Augustin sich und seinem Gesprächspartner Adeotat die Frage, wie ein Mensch etwas lernen könne bzw. genauer: wie ihm etwas *gelehrt* werden kann. Ausgangspunkt ist dabei die von beiden als wahr ange-

1 Zu der Geschichte dieses Erkenntnismodells: Arnold 1999a, Arnold 1999b (hier zur Verwendung der antiken Praxis und Theorie der Musik bei Platon: 34-88), Arnold 2000a und für spätere Versuche, anhand des Modells der Musik eine Erkenntnistheorie zu begründen: Arnold 2000b, Arnold 2000c.

sehene Feststellung, dass derjenige, welcher spricht, dies nur tut zum Zweck des Belehrrens oder aber Vergegenwärtigens einer Sache. Im letzteren Fall ist die Sache den Hörern bereits bekannt und soll nur zur Erinnerung noch einmal vergegenwärtigt werden, hingegen soll bei der Belehrung scheinbar etwas gelehrt werden, was dem Belehrten noch unbekannt ist. Hier setzt Augustin mit seinen Fragen an: Kann jemandem etwas allein durch Worte gelehrt werden? Kann ein anderer etwas, das er noch nicht weiß, allein durch Worte lernen?

Alles beginnt sehr vertraut, denn methodisch hält sich der Dialog bei der Beantwortung dieser Fragen weitgehend an die von Platon kanonisierte Form des Sokratischen Gesprächs, in dem von einem Gesprächspartner Thesen als Antworten vorgebracht werden, welche ein anderer mit seinem Urteil bestätigen oder auch zurückweisen muss. Da sich der Dialog auf diese Weise als eine an einer Sachfrage orientierte Untersuchung präsentiert, führt er dem Leser bereits exemplarisch eine Praxis des Lehrens und des Lernens vor Augen. So ist es nicht verwunderlich, wenn die Frage, wie Lehren möglich ist, im Laufe des Dialogs unversehens in eine Reflexion über die Grundlagen der eigenen Praxis übergehen wird.

Zu Beginn geht es jedoch um die allgemeine Frage, ob Worte uns etwas lehren können, was wir noch nicht wissen. Wie lässt sich einem anderen etwa die Bedeutung des Wortes »Umhergehen« lehren, wenn er dessen Bedeutung nicht kennt? Denn gesetzt den Fall, man geht herum und wird plötzlich gefragt, was das Wort »umhergehen« bedeutet:

»AUG: [...] Wie würdest du mich belehren, wenn ich den Gehalt dieses Wortes überhaupt nicht kannte und dich bei deinem Umhergehen fragte, was ›Umhergehen‹ sei.

AD: Ich würde genau dies tun [d.h. umhergehen], nur bedeutend schneller, damit auf deine Frage hin deine Aufmerksamkeit durch etwas Neues geweckt würde und gleichwohl nichts anderes geschähe als das, was gezeigt werden sollte.

AUG: Weißt du nicht, daß ›Umhergehen‹ etwas anderes ist als ›Eilen‹? Denn wer umhergeht, eilt nicht ohne weiteres, und wer eilt, geht nicht ohne weiteres umher; wir sprechen nämlich auch beim Schreiben, Lesen und bei unzählig vielen anderen Dingen von ›Eile‹. Weil du die Tätigkeit, die du ausübstest, auf meine Frage hin nur schneller ausübstest, wäre ich deshalb der Ansicht, ›Umhergehen‹ sei nichts anderes als ›Eilen‹ – das hattest du noch an Neuem hinzugefügt –, und würde mich deswegen täuschen.«²

2 »AUG: [...] si omnino nesciens huius verbi vim abs te ambulante quaererem, quid sit ambulare, quomodo me doceres? AD: Id ipsum agerem aliquanto celerius, ut post interrogationem tuam aliqua novitate admonereris et tamen nihil aliud fieret quam id, quod deberet ostendi. AUG: Scisne aliud esse ambulare, aliud festinare? Nam et qui ambulat, non continuo festinat, et qui festinat, non continuo ambulat; dicimus enim et in scribendo et in legendo aliisque innumerabilibus rebus festinationem. Quare cum illud, quod agebas, celerius ageres post interrogationem meam, putarem ambulare nihil esse aliud quam festinare – id etiam novi addideras –, et ob hoc fallerer.« (De magistro 3, 6)

Das Problem, in das sich ein empirisches Vorführen des »Umhergehens« verstrickt, besteht in der Schwierigkeit, das Gemeinte als solches vorführen zu können. Was an einer Erscheinung gemeint ist, zeigt sich nicht unmittelbar an der Erscheinung. Man muss bereits wissen, auf was man achten soll, um dieses auch als solches wahrzunehmen. Augustin will mit solchen Beispielen auf das Vorwissen aufmerksam machen, dessen man immer schon bedarf, um ein Zeichen verstehen zu können. Wobei das *Vorführen* des Umhergehens selbst schon ein Zeichen und nicht einfach nur eine Tätigkeit ist. Daher muss es von Adeodat auch durch »etwas Neues« markiert werden, um es vom normalen Umhergehen zu unterscheiden. Indem man schneller geht, soll dem anderen ja signalisiert werden, dass man nicht mehr einfach nur herumgeht, sondern die Bewegung des Gehens beispielhaft die Antwort auf die Frage *zeigen* soll. So wie das ausgesprochene Wort »Umhergehen« ein hörbares Zeichen für die Bedeutung des Wortes ist, so wäre auch Adeodats demonstrativ schnelleres Umhergehen nur ein anderes, diesmal sichtbares Zeichen für dieselbe Bedeutung. Wobei man aber bereits wissen muss, auf was verwiesen werden soll, um nicht das ›Umhergehen‹ mit dem ›Eilen‹ zu verwechseln, d.h. um das vom Zeichen Bezeichnete in der Erscheinung auch eindeutig identifizieren zu können.

Aber nicht nur die Vielfalt jeder einzelnen Erscheinung macht es unmöglich, jemandem, der keine Vorkenntnisse hat, durch Demonstration etwas eindeutig zu zeigen; auch die Begrenztheit jeder einzelnen Erscheinung verunmöglicht, einem anderen die allgemeine Bedeutung eines Wortes zu lehren (De magistro 10, 29). Man muss bereits ein Vorwissen haben, um ein sinnliches Beispiel auch als *ein* Beispiel für die Bedeutung eines Wortes zu erkennen. Denn das, was ein Beispiel exemplifizieren kann, exemplifiziert es immer nur in einer eingeschränkten Weise.³ Jeder einzelnen Darstellung mangelt die Allgemeinheit des Begriffs, den diese darzustellen beansprucht.

Dennoch bestreitet Augustin nicht den prinzipiellen Wert des Wahrnehmbaren. Denn jedem Menschen sind nur diese zwei Arten der unmittelbaren Erkenntnis der Dinge gegeben: einerseits die eigenen Wahrnehmungen der Sinne, andererseits die innere Gewissheit des Geistes. Wobei Augustin den Stellenwert der Sinneswahrnehmungen für die Erkenntnis gering einschätzt, da uns in den

3 Der Begriff der »Exemplifikation« meint das Verdeutlichen eines Begriffs, wie etwa einer Farbe oder einer Webart eines Stoffes durch ein Stoffmuster, so wie es von Schneidern verwendet wird, um ihren Kunden Farbe und Stoff eines zukünftigen Kleides zu zeigen. Um etwas exemplifizieren zu können, muss das Muster bereits begrifflich kategorisiert sein. Diese Kategorisierung ist eine Form des Vorwissens, das man haben muss, um eine Exemplifikation als solche richtig deuten zu können. Denn »ein Stoffmuster exemplifiziert nicht alle seine Eigenschaften; es ist eine Probe der Farbe, der Webart, der Textur und des Musters, aber nicht der Größe, der Form, des absoluten Gewichts oder des Wertes. Es exemplifiziert nicht einmal alle die Eigenschaften – etwa die, an einem Dienstag fertiggestellt worden zu sein –, die es mit dem gegebenen Ballen oder der Bahn des Materials teilt.« (Goodman 1997, 59 f.)

Sinneswahrnehmungen immer nur begrenzte Ausschnitte der Welt unmittelbar gegeben sind, d.h. nur ein kleiner Teil dessen, was wir glauben, von der Welt sicher zu wissen. Noch deutlicher wird jedoch ihre Beschränkung, wenn man bedenkt, wie die sinnliche Wahrnehmung als solche auf einen kurzen, vergänglichen Moment begrenzt bleibt, sodass, kaum haben wir etwas wahrgenommen, diese bereits Vergangenheit ist und uns nur noch als Erinnerung im Gedächtnis bleibt. Und als Erinnerung, so lebendig diese uns auch erscheinen mag, haben unsere ehemaligen Wahrnehmungen nicht mehr den erkenntnistheoretischen Status einer unmittelbaren Erkenntnis. Was wir mit eigenen Augen gesehen haben, ist eine Sache, eine andere ist jenes, an das wir uns noch zu erinnern *glauben*.

Die Bedeutung der Wahrnehmung wird jedoch von Augustin noch weiter reduziert, indem er in *De magistro* nicht nach dem Lernen fragt, sondern nach den Möglichkeiten, einem anderen etwas zu lehren. Denn was wir durch unsere Sinne lernen, ist auch einem anderen nur auf diese Weise zugänglich. Im strengen Sinne kann dies daher auch einem anderen nicht *gelehrt* werden, obwohl er dies ohne weiteres durch seine Sinne *lernen* könnte (vgl. *De magistro* 12, 39). Wir können zwar davon erzählen, was wir gesehen, gehört oder durch andere Sinneswahrnehmungen erfahren haben, doch dies erzeugt im anderen keine Erkenntnis. Wir können das, was uns erzählt wird, nicht erkennen, wir können den Aussagen des Erzählers nur glauben oder auch nicht. Der größte Teil dessen, was wir umgangssprachlich als unser »Wissen« bezeichnen, wurde uns nur erzählt, ohne dass wir eigene Wahrnehmungen von diesen Dingen haben. Seien es die historischen Erzählungen über die Vergangenheit, seien es die Berichte über Personen, die wir nicht persönlich kennen, oder aber auch über zeitgenössische Ereignisse, bei denen wir nicht anwesend waren. Unser Wissen von der Welt ist nur zu einem geringen Teil durch unsere eigenen Wahrnehmungen verbürgt. Augustin schließt daher – wie bereits Platon und Aristoteles – alles empirische Wissen aus dem Bereich der Erkenntnis aus und überantwortet ihn dem Bereich des Glaubens. Was für Augustin jedoch keine Abwertung impliziert, gehören doch diesem Bereich auch alle historischen Berichte vom Leben Christi an, wie sie in den heiligen Schriften überliefert sind: »Mit welch großem Nutzen deshalb das meiste aus dem Bereich der Wirklichkeit, obwohl ich es nicht wissen kann, dennoch geglaubt wird, weiß ich.«⁴

Augustin will jedoch neben dem Glauben auch wissen. Gott muss dem Menschen noch eine andere Möglichkeit gegeben haben, die Wahrheit der in der Bibel überlieferten Ereignisse zu erkennen. Eine Wahrheit, zu der uns die Schriften hinführen wollen, die wir aber dennoch nicht durch diese allein erken-

4 »Quare pleraque rerum, cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur, scio.« (*De magistro* 11, 37)

nen können. Mit diesem Schritt kann sich Augustin jenen inneren Gewissheiten des Geistes zuwenden, die allein das, was wir durch Erzählungen von anderen erfahren haben, vom Status des Glaubens in den Status der Erkenntnis überführen können.

Wie Platon schließt daher auch Augustin: Ein Lehrer könne seinem Schüler nur etwas lehren, was dieser bereits weiß, ohne sich dessen jedoch bewusst zu sein. Lehren bestehe nur in einer Bewusstmachung von bereits Bekanntem. Wer spricht, könne dem anderen nichts Neues sagen. Mit seinen Worten stellt der Sprecher nur Zeichen zur Verfügung, mit deren Hilfe es dem anderen vielleicht möglich wird, jenes im Inneren der Seele verborgene Wissen auch selbstständig zu finden. Denn: »Nur so viel haben die Wörter [...] vermocht: Sie fordern uns lediglich dazu auf, die Sachen zu suchen, bewirken jedoch nicht, daß wir sie kennen.«⁵ Wie für Platon sind auch für Augustin die wichtigsten Beispiele, an denen er dies exemplifiziert, einerseits die Gewissheit mathematischen Wissens, zu deren Bereich er auch die mathematische Theorie musicalischer Harmonien und Rhythmen rechnet, sowie andererseits die Gewissheit moralischer Urteile.

Die gesamte Argumentation des Dialogs mündet daher auch in eine Theorie der *inneren* Wahrheit, der *interius veritas*, die im menschlichen Geist selbst zu finden sei (De magistro 12, 39). Diese soll aber nicht mehr durch eine vorgeburtliche Ideenschau dem Menschen vermittelt sein, sondern durch einen dem menschlichen Geist eingepflanzten »inneren Lehrer (*intus magister*)« (De magistro 12, 40).

Augustin geht somit, trotz vieler Anleihen bei Platon, letztlich doch einen eigenen Weg. Wenn auch zu Beginn weniger in seiner Praxis, so doch in deren Interpretation. Denn die vorgeburtliche Ideenschau, wie sie von Platon im *Phaidros* beschrieben wird, ist zu sehr an heidnischen Vorstellungen orientiert, als dass sie Augustin so ohne weiteres übernehmen könnte. Wie sich zeigen wird, bedeutet eine »Christianisierung« dieses Arguments deshalb zugleich auch eine Veränderung in dessen Aussage: Der christliche Gott ist nicht bloß ein Handwerker wie Platons Demiurg, ihm kann man als Mensch auch nicht nachfolgen wie einem jener griechischen Götter, die im *Phaidros* den Zug der menschlichen Seelen anführen bei ihrem Weg zu jener vorgeburtlichen Schau der Ideen.⁶ Augustin, der in der *Genesis* auf der Suche nach einem neuen Modell fündig wird, ersetzt die platonische Vorstellung einer vorgeburtlichen Ideenschau durch die biblisch beglaubigte Vorstellung des Menschen als einer *Imago Dei*,

5 »Hactenus verba valuerunt [...] admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent, ut norimus.« (De magistro 11, 36)

6 Phaidros 246a-250b. Für einen religionsgeschichtlichen Vergleich der von Platon verwendeten Bilder mit den Bildern der rituellen Praktiken antiker Mysterienkulte: Burkert 1991; Albert 1980; zum Versuch, diese religionsgeschichtlichen Bezüge für eine philosophische Interpretation zu nutzen: Arnold 1999b, 18-28.

als ein Abbild Gottes.⁷ Dabei verbinden sich drei Vorstellungen zu einer einzigen: Christus wurde schon vor Augustin als »Imago« bezeichnet; ebenso galt die menschliche Seele bereits als *Imago Dei*. Augustin verbindet diese beiden Vorstellungen mit einer dritten, der erkenntnistheoretischen Vorstellung eines »inneren Lehrers«. Dieser soll identisch sein einerseits mit Christus selbst als dem Bild Gottes wie auch mit jenem Teil der menschlichen Seele, der selbst als *Imago Dei* bezeichnet wird.⁸

Mit diesem Modell kann Augustin an die philosophische Erkenntnispraxis anschließen, die ihre Wahrheit nicht in der äußeren Welt, sondern im *Spiegelbild* der eigenen Seele zu finden versucht. Eine der meist zitierten Stellen aus der Bibel ist daher auch in *De Trinitate* die Verheißung des Paulus an die Korinther: »Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.«⁹ Um an einer Stelle erläuternd hinzuzufügen:

»Wenn wir fragen, wie und was dieser Spiegel ist, dann stoßen wir sicherlich auf die Feststellung, daß man im Spiegel nur ein Bild sieht. [...] daß wir durch das Bild, das wir selbst sind, irgendwie jenen sehen, von dem wir geschaffen sind, gleichwie in einem Spiegel.«¹⁰

Daher kann er etwas später die Menschen auffordern,

»das Unsichtbare an ihm [d. i. an Gott] durch das, was geschaffen ist, so gut sie könnten, einzusehen und zu schauen, vor allem durch die verstandes- und vernunftbegabte Schöpfung, die nach dem Bilde Gottes geschaffen ist; durch diese sollten sie wie durch einen Spiegel, so gut sie könnten, wenn sie überhaupt könnten, Gott die Dreieinigkeit schauen in unserem Gedächtnis, in unserer Einsicht und in unserem Willen. [...] Niemand freilich darf dieses von der Dreieinigkeit geschaffene und durch seine Schuld in das Verderbnis verkehrte Bild so sehr dieser selben Dreieinigkeit gleichsetzen, daß er es in jeder Hinsicht für ähnlich hält, sondern jeder soll eher in dieser Ähnlichkeit, wie immer sie sein mag, auch die große Unähnlichkeit sehen.«¹¹

7 In *Genesis* 1, 26-27 heißt es: »Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. [...] Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; / als Abbild Gottes schuf er ihn.«

8 Schmaus 1967, 361-369 (Schmaus expliziert die Identität der Dreiheit: Bild, Christus und »inneres Wort«, wobei das »innere Wort« als das Wort des »inneren Lehrers« gedacht werden muss).

9 1 Kor 13, 12; vgl. auch 2 Kor 3, 18: »Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.«

10 »Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit quod in speculo nisi *imago* non cernitur. [...] ut per hanc imaginem quod nos sumus uideremus utcumque a quo facti sumus tamquam *per speculum*.« (De Trinitate XV, Kap. 8, 5-9)

11 »[...] ut inuisibilia eius per ea quae facta sunt sicut possent intellecta conspicerent, et maxime per rationalem uel intellectualis creaturam quae facta est *ad imaginem dei*, per quod uelut speculum quantum possent, si possent, cernerent trinitatem deum in nostra memoria, intellegentia,

Der menschliche Geist – bestehend aus Gedächtnis, Einsicht und Willen – ist somit Abbild Gottes, er ist eine »von Gott gegebene Natureinrichtung (*naturaliter divinitus instituta*)«, die als solche erkenntnisfähig sein sollte, da der menschliche Geist nicht nur durch Gottes Plan und Voraussicht eingerichtet wurde, sondern sogar als dessen unmittelbares Abbild. Die innere Gewissheit des Geistes ist daher ein sicheres Kriterium für die Wahrheit: Was unserem Geist einleuchtet, sollte von uns vertrauensvoll auch als eine von Gott gegebene Wahrheit ausgezeichnet werden. Woher diese Gewissheit ihre innere Sicherheit auch nimmt, in ihr haben wir ihn, Christus, unseren »inneren Lehrer« zu erkennen, der uns zur Wahrheit führen kann und – wenn wir uns ihm öffnen – auch führen wird.

Doch in welcher Hinsicht der Geist ein adäquates Abbild Gottes ist, bleibt dem Menschen letztlich verborgen. Die größte Ähnlichkeit muss mit der größten Unähnlichkeit verbunden gedacht werden, ohne dass es uns gegeben wäre, zu entscheiden, welche der Eigenschaften zu dem einen und welche zu dem anderen Bereich gerechnet werden können. Es bleibt eben ein notorisches Problem einer jeden christlichen Philosophie, die vom Menschen als einem Abbild Gottes spricht, genauer zu bestimmen, welche Inhalte – abgesehen von der trinitarischen Struktur – durch dieses Abbildverhältnis von Gott auf den Menschen übertragen werden. Das im Grunde unlösbare Problem ist: Wer glaubt, das Abbild Gottes eindeutig beschreiben zu können, hat sich damit bereits von Gott ein Bild gemacht, hat ihn in seinem Abbild beschrieben und in einer Weise mit Eigenschaften belegt, die Gott unter der Hand in einen endlichen Gegenstand verwandeln. Es soll zwar möglich sein, die an den endlichen Abbildern gewöhnlichen Eigenschaften auf Gott zu beziehen, da diese ihm zukommen, doch kommen sie ihm nicht in gleicher Weise zu wie seinen Abbildern: Gott unmittelbar zu erkennen, wie wir seine Werke erkennen, bleibt uns in dieser Welt noch verschlossen (Gilson 1930, 371 ff.).

Die Vorstellung, die Seele des Menschen sei eine *Imago Dei*, entfaltet als Theorie bei Augustin daher eine eigene Dynamik, die ihn in seinem Denken zum Teil in eine andere Richtung drängt, als dies von Platon vorgegeben wäre. Platon galt es als selbstverständlich, dass die Eigenschaften der Ideen in ihren Abbildern auch erscheinen; dass trotz der Unvollkommenheit jeder Erscheinung die Ideen sich in den Erscheinungen zeigen. Für Platon gibt es eine gemeinsame Sprache, mit der man über Abbild und Abgebildetes in gleicher Weise sprechen kann. Nicht so für Augustin: Die sich aus der *Genesis* herleitende Vorstellung des Menschen als *Imago Dei* kann zwar die erkenntnistheoretische Funktion der platonischen Ideenschau übernehmen, indem auch sie die Wahrheit als

uoluntate. [...] Verum ne hanc imaginem ab eadem trinitate factam, et suo uitio in deterius commutatam ita eidem compararet trinitati ut omni modo existimet similem, sed potius in qualicunque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat [...]« (De Trinitate XV, Kap. 20, 47-63)

bereits in der Seele vorhanden begründen kann, aber sie kann nicht eine eben-solche Klarheit im Sprechen über das, *was* mit der *Imago Dei* der Seele bzw. dem menschlichen Geist von Gott eingepflanzt wurde, begründen. Die sich dem menschlichen Erkenntnisvermögen entziehenden Eigenschaften Gottes lassen auch das Bild Gottes in einem eigentümlichen Dämmerlicht verschwinden.

In *De magistro* findet Augustin daher zwar auch eine Vielfalt an Umschreibungen, ohne diese jedoch im Einzelnen zu erläutern. Er nennt es »das unserem Geist eingegebene Vernunftgesetz selbst«¹², es sei das, »was wir mit dem Geist erblicken« und »was wir in jenem inneren Licht der Wahrheit unmittelbar anschauen«¹³, oder er nennt es »jenes geheime Orakel«, das uns Antwort gibt¹⁴, oder auch einfach nur die »innere Wahrheit«¹⁵. Es gehe darum, »im Inneren seinen Lehrer zu hören«, da allein hierdurch »der sogenannte innere Mensch erleuchtet« werde.¹⁶ Dieser Lehrer im Inneren ist für Augustin niemand anderer als Gott bzw. Christus selbst. Denn auch wenn in *De magistro* die Praxis der Wahrheitsfindung zu der bei Platon unverändert ist, so hat sich deren Theorie doch entscheidend gewandelt. Von dem philosophischen Gespräch gilt nun:

»Über alles aber, was wir erkennen, befragen wir nicht einen Sprechenden, der draußen seine Stimme ertönen lässt, sondern die innerlich über den Geist selbst waltende Wahrheit – durch Wörter vielleicht aufgefordert, sie zu befragen. Jener aber, der [von uns] befragt wird, lehrt, [d.i.] der, von dem es heißt, er wohne im inneren Menschen: Christus, das ist die unveränderliche Kraft Gottes und die ewige Weisheit; jede vernünftige Seele befragt diese zwar, doch sie öffnet sich jeder nur so weit, wie sie eine jede wegen ihres eigenen schlechten oder guten Willens zu erfassen vermag.«¹⁷

Mit der neuen Theorie kann aber Augustin die Praxis des Sokratischen Gesprächs und die durch diese Praxis geformte Erfahrungsweise der Philosophen neu gestalten: Das Sokratische Gespräch verwandelt sich in Augustins Interpretation in einen Dialog mit unserem inneren Lehrer, Jesus Christus. Ein innerer Dialog, den Augustin in den *Confessiones* dramatisiert und in eine neue Form gebracht hat, in der jene Fragen nicht mehr an einen anderen Menschen,

12 [...] mentibus nostris indita ipsa lex rationis« (*De magistro* 8, 24)

13 »quae mente conspicimus [...] quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis« (*De magistro* 12, 40)

14 »[...] ita mihi responderet secretum illud oraculum« (*De magistro* 14, 46)

15 »[...] interiorem veritatem [...]« (*De magistro* 12, 39)

16 »[...] ad audiendum illum intus magistrum«; »qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur« (*De magistro* 12, 40)

17 »De universis autem, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem verbis fortasse, ut consulamus, admoniti. Ille autem, qui consultur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consultit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest.« (*De magistro* 11, 38)

sondern in Form von Gebeten und Anrufungen an einen stumm bleibenden Gott gerichtet werden: *Ihm* hat Augustin einerseits immer erneut für dessen Hilfe zu danken, aber auch für das eigene Unvermögen, dessen Zeichen nicht sogleich verstanden zu haben, um Vergebung zu ersuchen. Damit kann Augustin den Sokratischen Dialog in einen inneren Dialog mit Gott überführen, der sich sprachlich als ein innerer Monolog präsentiert, in dem der Sprecher an Gott Fragen richtet und ihn bedrängt, auf diese Antwort zu geben. Wobei Gott in diesem einseitigen Dialog niemals selbst das Wort ergreift, er weist den Menschen – sei es dem Autor Augustin oder auch dessen Lesern – allein vermittels jener inneren Gewissheit den Weg zur gesuchten Wahrheit, sodass letztlich jeder Einzelne für sich selbst jene Antwort in sich finden und in Worte fassen muss. Damit erhebt Augustin den Schüler erkenntnistheoretisch über den Lehrer, denn:

»Sobald [...] die Lehrer all die Fächer, die zu lehren sie sich anheischig machen (sogar die Tugend und die Weisheit), mit Worten dargelegt haben, dann gehen die sogenannten Schüler daran, bei sich selbst zu erwägen, ob Wahres gesagt worden ist, indem sie nämlich ihren Kräften entsprechend jene innere Wahrheit betrachten. Dann also lernen sie, und wenn sie innerlich entdeckt haben, daß Wahres gesagt worden ist, spenden sie Lob [...]. Es täuschen sich freilich die Leute, so daß sie diejenigen ›Lehrer‹ nennen, die gar keine sind, weil sehr häufig zwischen dem Zeitpunkt des Sprechens und dem des Erkennens keine Zeit verstreicht, und da sie nach Aufforderung seitens des Sprechenden rasch innerlich lernen, sind sie der Meinung, sie hätten draußen von dem, der sie aufgefordert hat, gelernt.«¹⁸

Denn es ist ja nicht einmal sicher, ob der »Lehrer« überhaupt weiß, wovon er spricht. Menschen, die uns belehren wollen, wiederholen oft nur Sätze, die sie von anderen gehört haben: Sprüche, Lebensregeln oder Überlieferungen – seien es nun die Überlieferungen philosophischer Texte oder auch nur der uns alltäglich überlieferte Klatsch über die Ereignisse des Tages. Sie wiederholen dabei die Worte, die ihnen selbst von anderen gesagt wurden, ohne diese in ihrem Inneren auf ihre Wahrheit geprüft zu haben (De magistro 13, 42). Oft lehren sie nur das, was Aristoteles *endoxa*, glaubwürdige Meinungen, genannt hat, wie sie offenbar Unterstützung finden bei allen, den meisten oder zumindest bei den in dieser Sache Besten. Unsere äußeren Lehrer sind eben oft auch bloß Vertreter jenes anonymen *Man*, welches Martin Heidegger so verachtete, weil es, ohne zu denken, eben nur sagt, was man so sagt (Heidegger 1926, § 27). Und was diese

18 »At estas omnes disciplinas, quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae cum verbis explicaverunt, tum illi, qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semet ipsos considerant interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt, et cum vera dicta esse intus invenerunt, laudant [...]. Falluntur autem homines, ut eos, qui non sunt, magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis nulla mora interponitur, et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo, qui admonuit, didicisse arbitrantur.« (De magistro 14, 45)

nicht wissen, weil sie es nie gedacht haben, können wir von ihnen auch nicht lernen. Doch in uns ist die Wahrheit, sagt Augustin.

II. DIE THEORIE DER MUSIK ALS MODELL DER ERKENNTNIS

Wie Augustin sich abseits der Sokratischen Gespräche die Praxis zu dieser Theorie vorgestellt hat, lässt sich unter anderem in seiner musiktheoretischen Schrift *De musica* verfolgen. Hier beschreibt er, wie ein Wissen über die äußere Welt durch ein inneres Wissen begründet werden kann, und wie jener »innere Lehrer« den Menschen immer wieder belehrt und bei seinen Urteilen im Leben leitet. Wobei Augustin auch in anderen Schriften immer wieder die Brücke zu diesem Erkenntnismodell schlägt: In *De Trinitate* sagt er etwa über das mathematische Verhältnis 1 : 2, welches musikalisch dem harmonischen Verhältnis einer Oktave entspricht, es sei nicht nur für die Ordnung der gesamten Schöpfung von größter Bedeutung, sondern auch dem Menschen von Gott in seine Natur eingepflanzt:

»[Dieses] Übereinstimmen (*congruentia*) oder Zusammentreffen (*convenientia*) oder Zusammenstimmen (*concentria*) oder Zusammenklingen (*consonantia*) oder wie man sonst sagen will, dass Eines ist für zwei (*quod est unum ad duo*), ist [...] in jedem einheitlichen Ganzen von größter Bedeutung. Ich will mit diesen Bezeichnungen [...] das ausdrücken, was die Griechen *harmonia* nennen. Es ist hier nicht der Ort, die große Bedeutung zu zeigen, welche das Zusammenklingen des Einfachen zum Doppelten (*consonantia simpli ad duplum*) hat. Wir besitzen einen lebendig ausgeprägten Sinn hierfür, ja es ist unserer Natur so angeboren – wer anders gab es uns als jener, der uns schuf? –, daß auch Ungebildete ein waches Empfinden dafür haben, mögen sie selber singen oder andere singen hören. Durch die Harmonie schlagen hohe und tiefe Stimmen zur Einheit zusammen, und wer von ihren Gesetzen abweicht, der kränkt nicht theoretische Kenntnisse, die viele gar nicht haben, sondern beleidigt heftig unseren Gehörsinn. Um jedoch das wissenschaftlich zu erklären, bedürfte es einer langen Abhandlung. Doch durch sein eigenes Ohr überzeugen kann sich jeder, der es weiß, mithilfe der Ordnung eines Monochords (*in regulari monochordo*).«¹⁹

19 »Haec enim congruentia (sive conuenientia vel concinentia vel consonantia commodius dicitur quod est unum ad duo), in omni compagatione [...] ualeat plurimum. Hanc enim coaptationem [...] dicere uolui quam graeci *harmonian* uocant. Neque nunc locus est ut ostendam quantum ualeat consonantia simpli ad duplum quae maxime in nobis reperitur et sic nobis insita naturaliter (a quo utique nisi ab eo qui nos creauit?) ut nec imperiti possint eam non sentire sive ipsi cantantes sive aliquos audientes. Per hanc quippe uoces acutiores grauioresque concordant ita ut quisquis ab ea dissonuerit non scientiam, cuius expertes sunt plurimi, sed ipsum sensum auditus nostri uehementer offendat. Sed hoc ut demonstretur longo sermone opus est; ipsi autem auribus exhiberi potest ab eo qui nouit in regulari monochordo.« (De Trinitate IV, Kap. 2, 19-34; deutsche Übersetzung leicht verändert zu der von Michael Schmaus) Vgl. Spitzer 1963, 29 f.; Gersh 1996.

Mit dem Hinweis auf die Ordnung des Monochords verweist uns Augustin auf eines der zentralen wissenschaftlichen Instrumente der Antike und des Mittelalters: Als Saiteninstrument stand das Monochord im Mittelpunkt der Praxis der *musica*, der mathematischen Musiklehre der im Mittelalter an den Universitäten gelehrten *artes liberales*.²⁰ Dort wurde er vor allem zu Demonstrationszwecken verwendet, um den Zusammenhang zwischen mathematischen Proportionen und musikalischen Harmonien zu zeigen. Das Instrument bestand aus einer oder mehreren Saiten, die durch einen beweglichen Steg verlängert oder auch verkürzt werden konnten. Dadurch war es möglich die Längen der Saiten genau abzumessen bzw. diese auch nach mathematisch vorgegebenen Proportionen zu unterteilen. Teilte man etwa eine Saite genau in der Mitte, entsprach das Verhältnis zwischen der ganzen und der halbierten Saite mathematisch genau jenem von Augustin angesprochenen Verhältnis der *consonantia simpli ad duplum*, der Harmonie des Einfachen zum Doppelten (Abb. 4). Dieses Verhältnis von 1 : 2 erzeugt auf dem Monochord einen Intervall, den unser Ohr als harmonisch empfindet: eine Oktave. Damit bestätigen unsere Ohren, dass dies ein besonderes Verhältnis sein muss, denn unser inneres Gefühl unterscheidet diesen harmonischen Intervall deutlich von jenen zahlreichen anderen Verhältnissen, die auf dem Monochord nur dissonante Intervalle erzeugen.

Augustin geht es hierbei jedoch nicht nur um eine Frage der Musik: Die am Monochord hörbare »Harmonie des Einfachen zum Doppelten« (1 : 2) soll auch jenes Verhältnis sein, das zwischen Christus dem Erlöser und dem Menschen besteht. Christus wäre der Eine, der unsere Zweiheit aus Seele und Leib durch seinen Kreuzestod wieder vereinigt und uns auf diese Weise von der Erbsünde Adams erlöst, mit dessen Sündenfall jene Spaltung in Leib und Seele im Menschen ihren Anfang nahm:

»Indem Christus seine Ähnlichkeit (*similitudinem*) mit unserer menschlichen Natur verband, hob er die in unserer Ungerechtigkeit liegende Unähnlichkeit (*dissimilitudinem*) auf. Indem er unserer Sterblichkeit teilhaftig wurde, machte er uns seiner Göttlichkeit teilhaftig. Der Tod des Sünder [...] wurde ja gelöst durch den Tod des Gerechten, [...] indem sein Einfaches zusammenstimmt mit unserem Doppelten (*simpulum eius congruit duplo nostro*).«²¹

Mathematische Zahlen, musikalische Harmonien und theologische Spekulationen verbinden sich auf diese Weise in der am Monochord erfahrbaren Ord-

20 Zur Stellung der *Musica* innerhalb der *Artes liberales* im Mittelalter: Haas 1984, 108-119; Riethmüller 1990; aber auch: Wantzloeben 1911, 69-129. Zum Monochord: Bröcker 1997.

21 »Adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae, et factus particeps mortalitatis nostrae fecit participes diuinitatis suae. [...] mors peccatoris [...] soluta est per mortem iusti [...] dum simpulum eius congruit duplo nostro.« (De Trinitate IV, Kap. 2, 13-19; deutsche Übersetzung leicht verändert zu der von Michael Schmaus).

nung der Töne (vgl. Abb. 5).²² Wichtig für unseren Zusammenhang ist dieses Instrument, da es erst jene Verknüpfung zwischen einer inneren Gewissheit und der Erkenntnis der äußeren Welt herstellt, vor deren Hintergrund Augustin – wie aber auch mancher andere – seine Theorie philosophischer Erkenntnis plausibel machen kann. Mit dem Monochord, an dem die mathematischen Proportionen der musikalischen Intervalle im Verhältnis der Saitenlängen sichtbar und als Töne hörbar werden, lassen sich sinnliche Eigenschaften wie Töne und Intervalle in Zahlen übersetzen. Nicht in abstrakte Zahlen, sondern in Maßverhältnisse, d.h. in quantitativ messbare Eigenschaften von etwas Seiendem.²³ Erst durch diese Einführung der Zahlen in den Bereich des Hörbaren war es möglich, auch für den Bereich des empirischen Hörens die Existenz eines apriorischen Wissens zu behaupten, welches dem Hörer ermöglicht, eindeutig zwischen harmonischen und dissonanten Intervallen zu unterscheiden. Bereits bevor der erste Klang gehört wird, trägt die Seele mit den Zahlenverhältnissen den Maßstab der Beurteilung des Hörbaren in sich.

Wie soll man sich diesen inneren Maßstab vorstellen? In der Antike wurden mithilfe des Monochords drei mathematische Proportionen vor allen anderen ausgezeichnet: das Verhältnis 1 : 2 (d.i. die Oktave), das Verhältnis 2 : 3 (d.i. die Quinte) und das Verhältnis 3 : 4 (d.i. die Quarte) bildeten als Intervalle nicht nur die Grundlage der antiken Musiktheorie, sondern bestanden auch aus jenen vier Zahlen (1, 2, 3, 4), die zusammen die Pythagoreische *Tetraktys* bildeten: Diese ersten vier Zahlen der Zahlenreihe galten der antiken Zahlentheorie als vollkommene Zahlen, die gegenüber den anderen Zahlen ausgezeichnet waren.²⁴ Mit ihnen können jene drei einzigen von der antiken Musiktheorie anerkannten vollkommenen Harmonien gebildet werden.²⁵ Wenn Gott oder auch der platonische Demiurg seine Schöpfung gemäß bestimmter Zahlenverhältnisse harmonisch geordnet hatte, dann nach diesen.

Die oft hochspekulativen Theorien über diese vier Zahlen waren damals weit verbreitet, aber auch so detailliert, dass es heute oft schwer fällt, alle Argumente noch nachzuvollziehen. Hier seien daher nur die wichtigsten Eigenschaften der *Tetraktys* genannt: Die Zahlen 1, 2, 3 und 4 ergeben zusammen die Zahl 10,

22 Für die freundliche Unterstützung bei der Entzifferung der in Abb. 5 vom mittelalterlichen Maler verwendeten Kürzel als die Anfangsworte des Psalms 122 (*Ad te levavi oculos ...*) danke ich Herwig Wolfram.

23 Dies entspricht dem antiken Zahlenverständnis, das keinen abstrakten Zahlenbegriff kennt (J. Klein 1968).

24 Allgemein zur *Tetraktys*: Crocker 1963; eine sehr kurze Beschreibung gibt: Meier-Oeser 1998; siehe aber die gute Übersicht in: Schulze 1983.

25 Zur begriffsgeschichtlichen Entwicklung der Harmonie von der pythagoreischen *harmonia* zur neuzeitlichen am Akkord orientierten ‚Harmonik‘: Hüsch 1956; aber auch: Rohwer 1956. Wenig hilfreich ist jedoch der nicht einmal einspaltige Artikel im Historischen Wörterbuch der Philosophie: Belaval 1974.

eine innerhalb des dekadischen Zahlensystems prominente Zahl; addiert man hingegen die Proportionen $2 : 3$ und $3 : 4$ so ergibt dies die Proportion $2 : 4$, die identisch ist mit der Proportion $1 : 2$. In der Zahlenreihe $1, 2, 3, 4$ ergibt somit die Summe der zweiten und der dritten Proportion wieder die unmittelbar vorhergehende erste Proportion; musikalisch gesprochen: Eine Quarte und eine Quinte ergeben zusammen eine Oktave. Diese Eigenschaft kommt innerhalb der Zahlenreihe nur diesen vier aufeinanderfolgenden Zahlen zu.

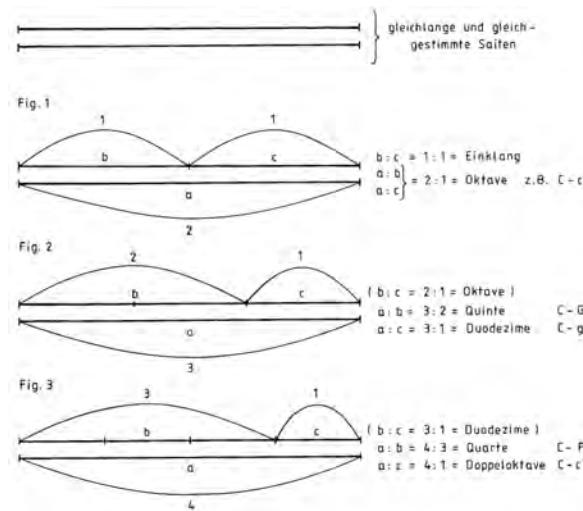


Abbildung 4: Saitenteilung an einem zweisaitigen Monochord

AUS: RIETHMÜLLER / ZAMINER, HRSG. 1997, 187

Die Tetraktyt wird aber manchmal auch mit den Zahlen 6, 8, 9 und 12 wiedergegeben, weil die in den ersten vier Zahlen der Zahlenreihe enthaltenen harmonischen Proportionen als solche noch nicht kommensurabel sind. Gerade wenn man die harmonischen Proportionen auf einem Monochord darstellen bzw. die Zahlen als Töne innerhalb des Tonraums einer Oktave repräsentieren will, denen eine bestimmte Saitenlänge entspricht, muss man die Proportion der Oktave ($1 : 2$) mit 6 multiplizieren, sodass man als äußere Begrenzungen 6 und 12 bekommt; da 6 die kleinste Zahl ist, die zugleich durch 3 und durch 2 dividierbar ist, kann man die Oktave nun an zwei Stellen teilen. Da die sechs Einheiten lange Saite den höheren und die mit zwölf Einheiten lange den tiefen Ton gibt, bildet die Teilung der Oktave durch einen mittleren Ton in den Proportionen $6 : 8 : 12$ eine Quarte über einer Quinte, während die Teilung im Verhältnis $6 : 9 : 12$ eine Quinte über einer Quarte erzeugt. Die erste ist die

»harmonische« Teilung, die zweite die »arithmetische«.²⁶ Zwischen diesen beiden Teilungstönen entsteht eine neue Proportion (8 : 9), die auf dem Monochord musicalisch einem Ganztonintervall entspricht.

Das Monochord leistet jedoch mehr als nur eine Übersetzung sinnlich wahrnehmbarer Töne in Zahlen. Mit ihm gelingt es ein Modell zu entwickeln, wie eine innere Gewissheit der Seele uns leiten kann bei der Erkenntnis der äußereren Dinge. Denn das Monochord teilt die Saiten nach mathematischen Proportionen und erzeugt auf diese Weise Töne, die von uns entweder als harmonisch oder aber als disharmonisch empfunden werden. Jener innere »Maßstab der Vernunft«, der die kommensurablen Zahlenverhältnisse über die inkommensurablen stellt, findet seine unmittelbare Bestätigung durch die »natürliche« Empfindung des Hörenden, da diese die durch kammensurable Zahlenverhältnisse bei der Saitenteilung erzeugten Intervalle als wohlklingend und jene, die durch inkommensurable Zahlenverhältnisse erzeugt werden, als missklingend erlebt. Empirie und apriorisches Wissen scheinen hier eine perfekte Verbindung einzugehen; subjektive Gewissheit scheint eins mit der objektiven Wahrheit.

Augustin konnte bei diesem mathematisch-musikalischen Erkenntnismodell – sowohl direkt wie auch indirekt – auf Vorläufer zurückgreifen²⁷: So behauptet Platon, bereits die »Pythagoreer« hätten in den »wirklich gehörten Harmonien (*symp̄hōnias*) die Zahlen« gesucht, um festzustellen, »welches harmonische Zahlen (*xymphōnoi arithmoi*) sind und welches nicht, und weshalb beides«. Platon selbst bezeichnet diese Vorgehensweise als »sehr nützlich [...] für die Auffindung des Guten und Schönen.«²⁸ Das Erkennen der harmonischen Zahlen ist damit für ihn aber die Einlösung jener Forderung, dass derjenige, welcher als Politiker »an dem Größten im Staate teilhaben« will, lernen müsse, vermittels seiner Vernunft (*noēsis*) »bis zur Anschauung der Natur der Zahlen (*tōn*

26 Die beiden unterscheiden sich durch ihre Definition: Die »arithmetische« Mitte teilt zwei bestehende Längen, sodass gilt: soviel wie A B übertrifft, soll B C übertreffen; bei 12 : 9 : 6 ist der Abstand zwischen A, B und C jeweils 3, daher ist 9 die arithmetische Mitte zwischen 12 und 6. Die »harmonische« Mitte (12 : 8 : 6) hingegen erhält man, wenn die Proportion zwischen den beiden äußeren Gliedern (12 : 6) identisch ist der Proportion der *Differenz* zwischen den Zahlen der ersten Proportion (12 : 8; Differenz: 4) und der *Differenz* zwischen den Zahlen der zweiten Proportion (8 : 6; Differenz: 2); die Proportion der Differenzen (4 : 2) ist identisch der Proportion der äußeren Glieder (12 : 6), da beide der Proportion 2 : 1 entsprechen. Eine dritte Teilung wäre die nach der »geometrischen« Mitte, bei der die erste der beiden Proportionen der zweiten entspricht (z.B. 12 : 6 : 3, bei der beide Proportionen im Verhältnis 2 : 1 stehen).

27 Zur pythagoreisch-platonischen Tradition und ihrem Wandel: Burkert 1962. Zur philosophischen Geschichte der »Harmonie« siehe auch: van der Waerden 1943, Gigon 1966, Gamursky 1964, Lippman 1963, Beierwaltes 1991, Gersh 1996, Spitzer 1963, J. Zimmermann 1976.

28 Politeia VII, 531c-d; die von Platon *xymphōnoi arithmoi* genannten Zahlen, nennt Aristoteles *harmonikoi arithmoi* (De anima 406b29), was im Lateinischen zu den *numeri armonici* wird (Frobenius 1989). Diese Zahlen der Tetraktyis stehen bei Platon über den Ideen und enthalten in sich »die Grundstruktur der Ideenwelt« (Gaiser 1968, 108; ebenso H.-J. Krämer 1967, 193-207).



Abbildung 5: Papst Gregor zeigt mit der rechten Hand auf einen Monochord, welcher auf seinen Knien plaziert ist, der Heilige Geist flüstert ihm offenbar etwas in sein rechtes Ohr, während er mit seiner linken Hand auf ein geöffnetes Buch verweist (vermutlich ein von ihm verfasstes Werk). Neben ihm sitzt einer seiner Mönche, der mit der Niederschrift des Psalms 122 (Ad te levavi oculos ...) beschäftigt ist. Die Autorität Papst Gregors wird damit durch drei Wissensquellen legitimiert: Gott in der Gestalt des Heiligen Geistes (gleichsam als sein »innerer Lehrer«), die musikalische Ordnung des Monochords und die Kenntnis der Heiligen Schrift.

MINIATUR AUS D-MBS, COD.LAT.17403 (1241)
AUS: KINSKY, HRSG. 1929, S. 45, NR. 7

arithmōn physeōs)« vorzudringen.²⁹ Folgerichtig führt er im *Sophistes* die Wissenschaft der Dialektik mit einem Vergleich zu der Kunst der Tonkünstler ein.³⁰ Aufgrund dieser und anderer Stellen kamen daher einige Kommentatoren zu der Überzeugung, man habe sich die platonische *Dihairesis* der Ideen in Analogie zu der Teilung der Saite eines Musikinstrumentes vorzustellen, durch die eine musikalische Tonskala (d.h. die *harmonia*) erzeugt werde.³¹ Die vier »harmonischen« Zahlen – seien es die Zahlen 1, 2, 3, 4 oder aber auch die Zahlen 6, 8, 9, 12 – repräsentierten das Schöne, das Gute, aber auch das Wahre. Diese Zahlenspekulationen gewannen in der Antike, im Mittelalter, aber auch noch in der Renaissance ein solches Gewicht, weil diese harmonischen Relationen eben nicht nur als die mathematische Grundlage musicalischer Eigenschaften galten, sondern darüber hinaus auch die Grundlage der kosmischen Ordnung bildeten: Überall, wo diese Zahlenproportionen in den Erscheinungen der Welt entdeckt werden konnten, zeigten sich jene vom Schöpfer gewählten Maßverhältnisse, mit denen er die Welt geordnet habe. In der Terminologie der mittelalterlichen Autoren: Nicht nur die auf Musikinstrumenten tönenden Harmonien der *musica instrumentalis*, auch die körperlichen und seelischen Harmonien im Menschen, d.i. die *musica humana*, sowie die physikalischen und biologischen Harmonien der *musica mundana* regierten die Ordnung der Welt. Eine Ordnung, die sich symbolisch in den vier Zahlen der Tetraktytos zusammenfassen ließ, in denen sich auf diese Weise die Geheimnisse der gesamten Schöpfung verbargen (vgl. Arnold 1999a).

Augustin sah sich aber noch einem Problem gegenüber: Das am Instrument des Monochords entwickelte Modell kann erkenntnistheoretisch erst zu einem allgemeinen Erkenntnismodell erhoben werden, wenn das zu Erkennende sich ähnlich den Tönen der Musik verhält. Augustin identifiziert daher auch die Schöpfung mit einem Gesang. In seinen *Confessiones* stellt er sich im elften Buch die Frage: *Was ist die Zeit?* Um sogleich festzustellen: »Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es, will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich

29 Für Platon (wie für die pythagoreisch-platonische Tradition) gilt: Harmonie ist »nicht eine Eigenschaft hörbarer Töne, [...], sondern letzten Endes eine Eigenschaft der Zahlen selbst« (Böhme 1980a, 83).

30 Sophistes 253bc; siehe auch Philebos 17c-e.

31 Es gibt für Platon ein »Schnittverhältnis, das geeignet ist, den typischen Teilungsvorgang bei der Dihairesis [der Ideen] bis hin zu der letzten, individuellen Teilung zu erklären. Es ist dies die Teilung nach der ›harmonischen Mitte.‹« Diese teilt z.B. eine Oktave in eine Quinte und eine Quarte und kann als Zahlenproportion (12 : 8 : 6) angegeben werden (Gaiser 1968, 134-135; vgl. Gaiser 1965, 217); schon Otto Toeplitz sprach von einer »Substantierung der Logik nach dem Muster der Proportionenlehre« (Toeplitz 1931, 11); zur Funktion der musicalischen Harmonien als Modell für das, was die platonische Dialektik zu erfassen versucht: Cornford 1965; Koller 1963; vgl. auch Edward A. Lippmans Begründung der »harmonic nature of dialectical inquiry« bei Platon (Lippman 1963, 23); so zuletzt auch Böhme 1996, 135.

es nicht.«³² Aber dies ist nicht sein letztes Wort: Am Ende fasst Augustin seine vorangegangenen diffizilen Analysen in einem Modell zusammen. Und es ist der menschliche Gesang, der ihm als Modell dient:

»Ich will ein Lied singen, eines, das ich kenne. Eh ich beginne, erstreckt sich meine Erwartung über das Ganze [des Liedes]; habe ich begonnen, so erstreckt sich so viel, als ich von meiner Erwartung schon zum Vergangenen hinübergeflükt habe, nun in die Erinnerung, und zerstreckt ist das Leben meines Tuns: es ist Erinnerung, soweit ich schon gesungen habe, es ist Erwartung, soweit ich erst noch singen will [...]. Und so wie mit dem Liedganzen, geht es mit jedem seiner Teile, mit jeder seiner Silben; geht es auch mit der größeren Handlung, von der jenes Lied etwa ein Teil ist; geht es mit dem ganzen Menschenleben, dessen Teile alle Handlungen des Menschen sind, geht es mit der ganzen Geschichte des Menschengeschlechts, von der die Einzelleben alle doch nur Teile sind.«³³

Augustin fragt nicht nach einer physikalischen oder psychologischen Zeit. Er nimmt das Lied, das er singt, zum Modell der Geschichte, d. h. des Zeitlichen als solchen. Schrittweise erweitert er die zeitliche Handlung des Singens zum Modell für das eigene Leben und schließlich für die Geschichte der gesamten Menschheit. Dies ist es, wonach er fragt, was er mit »Zeit« meint; es ist das, was man am besten als die Gesamtheit des »Zeitlichen« (im metaphysischen Sinne) bezeichnen kann. Das Zeitliche interessiert Augustin dabei vor allem als Gegenstand der Erkenntnis. Ihm geht es um die Beschreibung einer *vollkommenen Erkenntnis*, die allein Gott von seiner Schöpfung haben kann:

»Kein Zweifel, gäbe es einen Geist, begabt mit so gewaltigem Wissen und Vorherwissen, daß er alles Vergangene, alles Zukünftige so kennte, wie ich ein [mir] wohlbekanntes Lied [...]. Ihm bliebe [...] von allem Weltzeitgeschehen nichts verborgen, nichts Vergangenes, nichts Künftiges, wie auch mir beim Absingen meines Liedes nicht verborgen ist, was und wieviel davon seit Beginn entschwunden ist, und was und wieviel bis zum Ende noch übrig ist.«³⁴

32 »Si nemo ex me quaerat, scio; si querenti explicare velim, nescio« (Confessiones, XI, 14,17)

33 »Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum [...]. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum.« (Confessiones, XI, 28,38)

34 »Certe si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum [...], quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid relicum saeculorum est, quemadmodum me non latet cantantem illud canticum, quid et quantum eius abierit ab exordio, quid et quantum restet ad finem.« (Confessiones, XI, 31,41)

Ein Modell, das trotz aller Einschränkungen – aus Mangel eines besseren – für Augustin das beste und letztlich einzige Modell ist, um zu verstehen, was man sich unter Gottes unwandelbarem Erkennen des Wandelbaren vorstellen kann.³⁵ Dabei geht es ihm als Theologen um die Frage nach der *Ordnung der Zeit*: Gibt es eine Ordnung in dem zeitlich Vergänglichen, die erkennbar ist? Wie hängt das Vergangene, von dem die Bibel berichtet, mit unserer Gegenwart und unserer Zukunft zusammen? Und wie kann man sich eine Erkenntnis einer solchen Ordnung vorstellen? Ein Problem, das sich einem Geschichtsphilosophen ebenso stellt wie jedem profanen Historiker.

Hier erweist sich das Lied als ideales Modell einer Ordnung zwischen zeitlich aufeinanderfolgenden Geschehnissen. Eine Ordnung, in der der erste gesungene Ton schon eine – in mathematischen Proportionen beschreibbare – Beziehung hat auf den letzten Ton, mit dem man den Gesang beschließt. Wie ein Sänger von Beginn an weiß, wie das Lied enden wird, weiß Gott von Beginn an der Schöpfung, was in der Zeit passieren wird: Gott wusste vom ersten Tage an vom kommenden Sündenfall des Menschen, davon dass er selbst einmal von den Menschen gekreuzigt werde und auch wer am Ende, dem Tage des Jüngsten Gerichts, zu den Auserwählten zählt, die in den Himmel kommen, und wer nicht. Und vor allem sollen alle diese heilsgeschichtlichen Ereignisse eine musikalische *Einheit* bilden: der Sündenfall, die Kreuzigung und die Auferstehung sollen harmonisch verknüpft sein wie die aufeinanderfolgenden Töne eines Liedes. Erst diese harmonische Verknüpfung der Ereignisse macht die Geschichte einer wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich; im Falle von Augustin: der Wissenschaft der Theologie.

Die Übersetzung des erkenntnistheoretischen Problems in ein musikalisches erlaubt es Augustin, das bekannte Wissen über das Verhältnis einzelner musikalischer Töne zu dem sie umfassenden Tonsystem zu übertragen auf das weit weniger bekannte Verhältnis einzelner Erscheinungen zur Welt als solcher. Ihm gelingt, was Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* als Zweck »symbolischer Hypotyposen« beschrieb: Die Möglichkeit einer »Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann« zu nutzen, um – trotz aller Beschränkungen – den Interessen der Vernunft an einer Reflexion über die Welt als ganzer gerecht werden zu können (KU, B 256-257). Wobei die Musik Eigenschaften hat, die es erlauben, wenn das Ganze nicht als solches zu erkennen ist, dennoch zumindest aus den Teilen auf das Ganze zu schließen.

Da Gott das absolute Wissen über seine Schöpfung hat, wird die theologische Spekulation über die Art des göttlichen Wissens zum Modell für die menschlichen Wissenschaften und deren Betrachtung der Phänomene. In seiner

35 Confessiones, XI, 31,41; vgl. auch: XI, 28,38.

Schrift *De musica* kann er daher auch erklären, der Mensch sei aufgrund seines begrenzten Erkenntnishorizontes nicht fähig, den »Gesang des Alls (*carmen universitatis*)« als Ganzen zu erfassen, aber zumindest sein Rhythmus sei auch für uns schon erkennbar in jedem seiner Teile. Denn der »musikalische« Rhythmus, der das Weltganze durchherrscht, sei schon präsent in jedem einzelnen Teilbereich des Lebens, auch wenn er an manchen Orten deutlicher wahrnehmbar ist als an anderen. Der wichtigste Ort sei dabei der Mensch selbst, dessen Leben einer Silbe vergleichbar sei in einem von Gott gesungenen rhythmisch-metrischen Gesang.³⁶ Es ist in den Dingen die Allgegenwart der nach idealen Zahlenverhältnissen geordneten Rhythmen, welche noch das Sündhafteste in der Welt teilhaben lassen an Gottes vollkommener Schöpfungsordnung, und deren Zahlenverhältnisse daher auch für die im Zeitlichen zerstreute Seele des Menschen einen Weg eröffnen zu Gott. Als Beleg, dass die Welt in ihrer innersten Struktur einem Lied gleicht, führt Augustin die Tatsache an, dass jeder Mensch beim Gehen auf der Straße, nach kurzer Zeit automatisch mit seinen Schritten in einen gleichmäßigen Rhythmus falle; oder dass jeder beim Essen ganz unwillkürlich rhythmisch zu kauen beginne. Denn das, was uns, ohne es bewusst anstreben zu müssen, unwillkürlich

»an ungleichmäßigen Bewegungen hindert oder hemmt und uns still eine gewisse Gleichmäßigkeit auferlegt, dies ist etwas [in uns] Urteilendes, ich weiß nicht was, aber etwas, das den Schöpfer des Lebewesens, Gott, ahnen lässt, den man für den Urheber jeglicher Übereinstimmung und jeglicher Harmonie halten muß.«³⁷

Das heißt aber, das musikalische Modell gibt unserem Erkenntnisvermögen die Berechtigung, nach dem Grundsatz des *pars pro toto* zu operieren: Das einzelne Lied, das wir singen, soll als Teil für das Ganze der Welt einstehen, so wie der rhythmische Gang und das gleichmäßige Kauen für die rhythmische Ordnung alles Zeitlichen (*De musica* VI, 8.20).

Doch welchen Nutzen hat ein solches musikalisches Modell für die Philosophie? In welcher Weise stützt es deren Erkenntnispraxis? – Für Augustin ist der Vorteil offenbar: Falls die Welt wie ein Lied strukturiert ist, könnte die Erkenntnis dieser Welt auch nach dem Modell einer mathematischen Erkenntnis musikalischer Harmonien und Rhythmen gedacht werden. Wie eine solche mathematische Erkenntnis für ihn aussieht, zeigt er ausführlich in *De musica*, wo er unter anderem den Text einer von Ambrosius komponierten Hymne auf

36 *De musica* VI, 11.29-30; ich zitiere hier und im Folgenden nach der Übersetzung von Frank Hentschel: Augustinus 2002c. – Schon Platon sah in der durch Tag und Nacht, durch die Jahreszeiten und Jahre quantitativ rhythmisierten Zeit die Gegenwart des Ewigen im Vergänglichen verwirklicht (*Timaios* 37d).

37 »[...] quod nos [...] ab imparibus motibus refrenat et cohibet et quamdam parilitatem tacite imperat, idipsum est iudiciale nescio quid, quod conditorem animalis insinuat deum, quem certe decet credere auctorem omnis convenientiae atque concordiae.« (*De musica* VI, 8.20)

seine rhythmischen Eigenschaften hin untersucht. Es ist bezeichnenderweise die Textzeile: *Deus creator omnium*. Rhythmisch oder, wie wir heute sagen würden, metrisch ist dies ein vierfüßiger Jambus, in dem kurze und lange Silben alternieren ($v - v - v - v$). Eine lange Silbe sollte dabei möglichst doppelt so lange sein wie eine kurze, sodass deren Deklamation einen quantitativen Rhythmus erzeugt.³⁸

Es sind wieder die Zahlen der Tetrakty, die für Augustin Ursache sind für die unterschiedlichen Qualitäten der uns bekannten Rhythmen. Denn wenn man einen Zeitabschnitt, sei er ein kurzer oder auch ein langer, als »Bewegung« in der Zeit versteht, kann man sagen:

»Das, was wir ›lang‹ oder ›nicht lang‹ nennen, ist derart nach Maß und Zahl bestimmt, daß sich die eine Bewegung zur anderen wie $2 : 1$ verhält – d.h. daß sie zweimal umfaßt, was die andere einmal umfaßt – oder wie $3 : 2$ – d.h. daß sie drei Zeitabschnitte umfaßt, von denen die andere zwei umfaßt. Und entsprechend kann man die anderen Rhythmen durchgehen, so daß sich keine unbegrenzten und unbestimmten Dauern ergeben, sondern sich je zwei Bewegungen zueinander zahlhaft verhalten, und zwar entweder so, daß ihnen dieselbe Zahl zukommt, sie sich also verhalten wie $1 : 1$ oder $2 : 2$, $3 : 3$ oder $4 : 4$, oder aber so, daß ihnen nicht dieselbe Zahl zukommt, sie sich also verhalten wie $1 : 2$ oder $2 : 3$, $3 : 4$ oder $1 : 3$, $2 : 6$, oder welche Dauerverhältnisse es auch immer geben mag.«³⁹

Augustins Beschreibung, wie ein Zeitabschnitt mehrfach umfasst, was ein anderer umfasst, bedeutet, dass alle diese hier genannten Rhythmen auf kommensurablen Zahlenverhältnissen aufbauen, d.h. auf mathematischen Proportionen, bei denen die größere Zahl ein ganzzahliges Vielfaches der kleineren Zahl ist. Von diesen kommensurablen Verhältnissen sagt Augustin: Die Ver-

38 Der antike »Rhythmus« ist ein quantitativer, d.h. er ist die regelmäßige, additive Abfolge von langen und kurzen Silben bzw. Tönen ohne Akzent bzw. musikalischen Takt. Augustin selbst exemplifiziert ihn am Beispiel der Abfolge der Sprachsilben, »Rhythmus« kann daher hier vereinfacht als Verallgemeinerung dessen verstanden werden, was wir heute »Metrum« nennen (vgl. Dürr / Gerstenberg 1963; Seidel 1981; Georgiadis 1958; Walter 1994, 85-120).

39 »Recipit ergo id, quod diu vel non diu dicimus dimensiones huiusmodi et numeros, ut aliis motus ad alium tamquam duo ad unum sit, id est, ut bis tantum habeat, aliis quantum semel, aliis item ad alium tamquam tria ad duo, id est, ut tantas tres partes temporis habeat, quantas aliis duas atque ita per caeteros numeros licet currere, ut non sint spatia indefinita et indeterminata, sed habeant ad se duo motus aliquem numerum, aut eumdem velut unum ad unum, ad duo duo, ad tria tria, quatuor ad quatuor, aut non eumdem ut unum ad duo, duo ad tria, tria ad quatuor aut unum ad tria, duo ad sex et quidquid potest aliquid ad sese dimensionis obtinere.« (De musica I, 8.14) Das Verhältnis des Gleichklangs ($1 : 1$; $2 : 2$; $3 : 3$; $4 : 4$) ist natürlich die vollkommenste Proportion, dann folgt jene der Oktave ($2 : 1$), der Quinte ($3 : 2$) und die der Quarte ($4 : 3$). Das Verhältnis $3 : 1$ (bzw. seine Verdoppelung als $6 : 2$) ist als Intervall eine Duodezime, das ist jener aus einer Oktave und einer Quinte zusammengesetzte Intervall, der – da er größer ist als eine Oktave – zwar nicht immer in Aufzählungen der harmonischen Intervalle explizit genannt wird, aber dennoch unzweifelhaft zu diesen gehört. Sowohl Boethius (De institutione musica 2, 19), wie auch später Cassiodor (*Institutiones*, II, 5,7) rechnen die Duodezime zur Gruppe der harmonischen Intervalle.

nunft scheine es jedem Menschen zu gebieten, diese kommensurablen Proportionen den nichtkommensurablen vorzuziehen.⁴⁰ Das mathematische Kriterium der Vernunft ermöglicht es Augustin, ohne auf Hörerfahrungen zurückgreifen zu müssen, bestimmte mathematische Proportionen als vollkommenere gegenüber anderen auszuzeichnen. Für seine Erkenntnis- und Methodenlehre ist dies wichtig, da er dadurch auch die Erkenntnis dieser Rhythmen jener »inneren Wahrheit« zurechnen kann, die wir in uns finden können, falls wir bereit sind, diese dort auch zu suchen.

Doch wie kommt er von der quantitativ messbaren Gestalt eines gesungenen Textes zur Einsicht in die Weisheit jenes »inneren Lehrers«, der Christus ist? – Augustin unterscheidet ja in der menschlichen Seele mehrere, voneinander unterschiedene Vermögen. Er muss daher auch bei der Beurteilung eines Rhythmus insgesamt sechs Ebenen voneinander trennen, die ein Rhythmus durchschreiten muss, wenn er von einem Menschen wahrgenommen und beurteilt wird: (1.) Rhythmen, die außerhalb des Menschen in den Körpern der Natur erklingen und Eigenschaften der klingenden Körper sind, (2.) die wahrgenommenen Rhythmen, die bereits von unseren Sinnesorganen in uns empfunden werden, ohne jedoch bewertet zu werden, (3.) Rhythmen, die wir im natürlichen Urteil der Empfindungen als angenehm oder unangenehm erleben (ohne sie aber mit der Vernunft zu beurteilen), (4.) Rhythmen, die in unserem Gedächtnis gespeichert sind als Erinnerungen, (5.) Rhythmen, die von der Seele in ihren Handlungen hervorgebracht werden (im Atmen, im Gehen, im Sprechen, etc.), und schließlich (6.) jene Rhythmen, die in der Vernunft analysiert und beurteilt werden.⁴¹

»Wenn es nämlich eines ist zu klingen – dies wird dem Körper zugeschrieben –, und ein anderes zu hören – dies erfährt die Seele im Körper durch die Klänge –, dann ist es auch etwas anderes, die Rhythmen hervorzubringen, sei es langsamer oder schneller, etwas anderes, diese zu erinnern, und wieder etwas anderes, sich gleichsam durch natürliches Recht von all diesen ein Urteil zu bilden, indem man sie billigt oder ablehnt.«⁴²

Augustin kann diese Rhythmen voneinander unterscheiden, da er jeder dieser Gruppen einen *eigenen Ort* zuweist: sei es (a.) in den physikalischen Kör-

40 »Illos mihi ratio videtur anteponendos iubere, in quibus potest dici, ut demonstratum est, quota parte sui maior aut coaequetur minori aut eum excedat, iis, in quibus idem non evenit.« (De musica I, 9.16)

41 De musica VI, 2.2-4.6 und 9.23-24

42 »Siquidem aliud est sonare, quod corpori tribuitur, aliud audire, quod in corpore anima de sonis patitur, aliud operari numeros vel productius vel correptius, aliud ista meminisse, aliud de his omnibus vel annuendo vel abhorrendo quasi quodam naturali iure ferre sententiam.« (De musica VI, 4.5; später wird Augustin diese fünf Ebenen des natürlichen Urteils der Empfindungen, die allen Menschen zukommen, ergänzen durch das Urteil der Vernunft, welches nur dem Gebildeten zukommt.)

pern, (b.) in den Sinnesorganen des Leibes, sei es (c.) im empfindsamen Teil der Seele, (d.) im Gedächtnis oder sei es (e.) in den Handlungen und Tätigkeiten des Menschen oder (f.) in der Vernunft. Der eine wahrgenommene Rhythmus vervielfacht sich, indem er in den Körpern, aber auch in den verschiedenen Teilen der Seele gleichsam Widerhall findet. Die Seele hat jedoch ihren eigenen Rhythmus in sich, unabhängig von allen äußeren Einwirkungen. Die Seele empfindet Wohlgefallen oder Missfallen an den äußeren Rhythmen durch deren Ähnlichkeit bzw. deren Unähnlichkeit zu ihrem eigenen, inneren Rhythmus: Die Seele hat immer schon ihr eigenes Maß, dem die äußeren Rhythmen entsprechen können oder eben nicht (De musica VI, 5.9-14).

Diese sechs Rhythmen werden von Augustin quantitativ gedacht, d.h. sie sind sechs Zahlengattungen bzw. Maßverhältnisse (*genera numerorum*).⁴³ Diese Maßverhältnisse können alle aus derselben mathematischen Proportion bestehen, falls alle sechs Rhythmen übereinstimmen, wie es etwa der Fall ist, wenn wir den jambischen Vers *Deus creator omnium* rhythmisch korrekt vorgetragen bekommen und ihn dabei hörend sowohl durch unser natürliches Empfinden wie auch durch unsere Vernunft mit Wohlgefallen beurteilen. In diesem Fall, wäre der objektive rhythmische Klang und die innere subjektive Gewissheit, wäre empirische Erfahrung und apriorisch-mathematisches Wissen durch die gemeinsamen mathematischen Proportionen verbunden; wäre Inneres und Äußeres, Subjektives und Objektives vereint in einem genussvollen Hörerlebnis.

Entscheidend ist dabei Augustins Versuch, dieses der Seele eigene Wohlgefallen als *Wahrheitskriterium* zu nutzen. Denn wie er in Analogie zur antiken Theorie des Gewichts als Streben eines Körpers zu seinem natürlichen Ort sagt: Das »Wohlgefallen ist ja gleichsam das Gewicht der Seele.«⁴⁴ Sodass alles, was der Seele von Natur aus Wohlgefallen bereitet, gleichsam Wegweiser bildet für die Seele auf ihrem Weg zu Gott, dessen Abbild sie ist, und zur Wahrheit, die bei Gott, dem Schöpfer der Welt, liegt. Unsere geschwächte Seele kann »durch das Vergnügen an den Zahlen der Vernunft wiederhergestellt« werden, unser ganzes Leben kann sich wieder zu Gott und zur Wahrheit hinwenden.⁴⁵

43 Diese lassen sich benennen als (a.) *numeri corporales*, die den Klang der Körper bestimmenden Maßverhältnisse, (b.) die *numeri occursores*, die in den wahrnehmenden Sinnesorganen erzeugten Maßverhältnisse, (c.) die *numeri sensuales*, die angeborenen und im natürlichen Urteil der Empfindungen angewendeten Maßverhältnisse, (d.) die *numeri recordabiles*, die in unserem Gedächtnis gespeicherten Maßverhältnisse vergangener Erfahrungen, (e.) die *numeri progressores*, die von der Seele in ihren Handlungen produzierten Maßverhältnisse und (f.) die *numeri iudiciales*, die Zahlen bzw. Maßverhältnisse der über die Rhythmen urteilenden Vernunft (De musica VI, 6.16 und 9.24). Siehe auch: Nowak 1975.

44 »Delectatio quippe quasi pondus est animae.« (De musica VI, 11.29)

45 »[...] delectatione in rationis numeros restituta ad deum tota vita nostra convertitur [...]« (De musica VI, 11.33)

Das Vergnügen an den Zahlen der Vernunft ist eine Form der inneren Gewissheit: Es ist die Wahrheit, die der Seele entspricht und ihr daher auch Freude bereitet. Das Wesen der von Gott geschaffenen Seele wie auch des menschlichen Geistes drängt hin zur Wahrheit und nicht zum Irrtum. Daher kann und soll der Mensch ihren inneren Regungen vertrauen und ihnen folgen, wohin immer diese den Menschen auf seiner Suche nach Wahrheit auch führen mögen. Allein von den äußereren Bewegungen droht der Seele Unheil, falls diese jene innere Gewissheit betäuben, sodass die Seele sich nicht mehr an den eigenen Freuden, sondern nur mehr an jenen ihres Leibes orientiert. Wenn sich die Seele an das Äußere verliert, anstatt sich in sich selbst zu finden.

Mit den in der Tetraktyis enthaltenen idealen mathematischen Proportionen ist daher dem menschlichen Geist von Gott das beste Mittel gegeben, die Seele zu stärken und ihren inneren Maßstab zu pflegen, sodass sie auch in den äußeren Bewegungen der Körper jene ihr ähnlichen, schönen Proportionen erkennt, um an diesen Freude zu haben.

»Deshalb sollen wir unsere Freude weder in der fleischlichen Lust noch in Ehrungen und Lobpreisungen durch Menschen suchen noch in der Erforschung dessen, was den Körper von außen berührt, weil wir Gott im Inneren besitzen, wo alles, was wir lieben, sicher und unveränderlich ist.«⁴⁶

Allein Gott kann uns eine apodiktische Gewissheit geben, sei es in der Mathematik, in der Harmonie- und Rhythmuslehre oder auch in der theoretischen und praktischen Philosophie. Wenn Augustin Gott bittet, ihm bei der Erkenntnis beizustehen, ist es diese innere Zustimmung, um die er bittet. Die menschlichen Sinne und der menschliche Verstand bilden Meinungen und Urteile über Gott und die Welt, aber es ist der innere Lehrer, der allein diese Meinungen in Erkenntnisse, Vermutungen in wahre Urteile verwandeln kann. Wie das Licht uns die Dinge erleuchtet, sodass wir diese erkennen können, so erleuchtet uns der innere Lehrer die Wahrheit: Es ist nicht der Inhalt unserer Urteile, sondern deren Wahrheit, die wir allein durch innere »Erleuchtung« erlangen können. Durch diese »sehen« wir plötzlich, was an unseren Vorstellungen und Meinungen wahr und was nicht-wahr ist.⁴⁷

Die Vorstellung, Gott schenke mithilfe eines inneren Maßstabs unserer Erkenntnis die Gewissheit der Wahrheit, ist innerhalb seiner Erkenntnistheorie

46 »Quamobrem neque in voluptate carnali neque in honoribus et laudibus hominum neque in eorum exploratione, quae forinsecus corpus attingunt, nostra gaudia collocemus habentes in intimo deum, ubi certum est et incommutabile omne, quod amamus.« (De musica VI, 14.48)

47 Dies wurde vor allem von Étienne Gilson herausgearbeitet (Gilson 1930, 163 f.); siehe aber auch: Kersting 1990, 324 f. (der jedoch im Gegensatz zu Gilson annimmt, dass Augustin der Meinung anhing, die Ideen seien ein Bestandteil der Wesensverfassung der Seele; Kurt Flasch unterstützt in diesem Punkt Gilson, da zumindest der *späte* Augustin »die intelligible Welt aus dem [menschlichen] Geist heraus in den göttlichen Logos« verlegt habe, sodass »Gott, nicht der Geist, der Ideenkosmos ist«, Flasch 1980, 358).

gleichsam das Äquivalent der – das ganze Werk beherrschenden – Gnadenlehre. Nach dieser gilt: Dem Menschen ist mit dem freien Willen auch die Fähigkeit gegeben, selbständig zu handeln, doch nur Gottes Gnade kann ihm auch die Kraft verleihen, mit seinem Handeln *erfolgreich* das mit dem Willen angestrebte Ziel zu erreichen. Dies ist es, was wir von Gott erbitten müssen; was wir – nach Adams Sündenfall – nur von seiner Gnade erhoffen können, jedoch niemals durch unsere Taten rechtfertigen können. Und da seit dem Sündenfall nicht nur die moralischen Kräfte des Menschen, sondern auch dessen Erkenntniskräfte geschwächt sind, ist der Mensch auch im Erkennen auf die Gnade Gottes angewiesen. Wie unser Auge zum Sehen des Lichtes bedarf, bedarf unser Geist zum Erkennen einer inneren Erleuchtung.⁴⁸

III. TEXTEXEGESE ALS MODELL DER ERKENNTNIS: DIE STRATEGIE DES MEHRFACHEN SCHRIFT SINNS

In den *Confessiones* zeigt Augustin an seiner eigenen Wahrheitssuche, welche Erkenntnispraxis er mit seiner Theorie begründen will: Wer nach Wahrheit sucht, soll die Frage an sein Inneres richten als sei es eine Frage an Gott selbst. Um vielleicht einmal mit Augustin von sich sagen zu können:

»Darauf sprichst du zu mir, weil du mein Gott bist, sprichst mit lauter Stimme deinem Knecht inwendig in sein Ohr und sprengst meine Taubheit und schreist es mir ein: ›[...] So bin ich es [d.h. Gott], der es sieht, was ihr [Menschen] seht durch meinen Geist, wie ich es bin, der es spricht, was ihr aussprecht durch meinen Geist. [...]«⁴⁹

Doch ist damit nur eine Folge, noch nicht die Ursache für diesen Wandel identifiziert. Die Christianisierung platonischer Motive scheint offensichtlich, doch wie er in die Erkenntnispraxis jene christlichen Motive einführt, sodass sie der sokratischen Wahrheitsprüfung standhalten, ist noch zu erklären. Denn soll uns Christus als Lehrer in unserem Inneren auch den Weg zum Evangelium weisen, ist er dabei doch daran gebunden dies allein durch die innere Zustim-

48 Die »Illuminationstheorie« der Erkenntnis wird von Augustin ausführlich in seinen *Soliloquia*, die er kurz nach seiner Bekehrung verfasste, entfaltet (*Soliloquia*, I, 12-15); siehe aber auch in seinem Spätwerk *De Trinitate*: Der Weise habe Anteil an der Weisheit Gottes, »non sua luce sed summae illius lucis participatione« (*De Trinitate* XIV, Kap. 12, 10-11). Wichtigster Beweis für die Fähigkeit der Seele, unabhängig von den körperlichen Sinnesorganen Objekte der Wissenschaft zu erkennen, ist für Augustin ganz in der Tradition Platons die Erkenntnis der Geometrie, die die Eigenschaften von vollkommenen Kreisen »betrachtet«, wie sie in Zeichnungen gar nicht dargestellt werden können.

49 »Ad haec tu dicis mihi, quoniam tu es deus meus et dicis voce forti in aurem interiore servo tuo perrumpens meam surditatem et clamans: ›[...] Sic ea, qua vos per spiritum meum videtis, ego video, sicut ea, quae vos per spiritum meum dicitis, ego dico. [...]« (*Confessiones*, XIII, 29,44)

mung unserer Seele, d. i. durch die innere Gewissheit unserer Vernunft, zu tun. Die Frage stellt sich daher: Wie kann Augustin unsere innere Gewissheit, die doch synonym mit der inneren Festigkeit unseres Wissens sein soll, in einen christlichen Fürsprecher verwandeln, wo diese doch bei Platon noch heidnisch zu sprechen schien? Mit welcher Strategie lässt sich die – von ihren Gegnern als absurd und paradox kritisierte – Lehre der Evangelien der menschlichen Vernunft in einer Weise nahebringen, sodass diese von der Stimme jener inneren Gewissheit nicht nur nicht geleugnet, sondern offenbar sogar bestätigt wird? Mit welcher Strategie gelingt es Augustin, unsere Suche nach der Wahrheit in eine innere Anrufung Gottes zu verwandeln? Sodass bei ihm die philosophische Erkenntnissuche plötzlich der christlichen Praxis des Gebets zu ähneln beginnt. Oder anders gefragt: Wenn Augustin vor allem in seinen Frühschriften das Sokratische Gespräch als Methode übernahm, aber auch das Modell der Musiklehre bereits bei Platon zu finden ist, was ist das spezifisch Neue an Augustins Praxis?

Die Theorie, Gott habe uns in einem Akt der Erleuchtung zwar nicht die Ideen selbst, aber die Gewissheit der apodiktischen Wahrheit verliehen, sodass wir aufgrund seiner Gnade zumindest das allgemeine Wahre als »wahr« erkennen können, wenn es sich uns zeigt, gibt Augustin die Möglichkeit, die Grundlagen des Sokratischen Gesprächs zu »erweitern«. Denn wenn Gott uns durch sein Licht bei der Erkenntnis unmittelbar unterstützt, liegt es nahe, auch jene »heiligen« Schriften, von denen es heißt, sie seien Gottes Wort, als Ausgangspunkt bei der Suche nach der Wahrheit heranzuziehen.⁵⁰ Trotz ihrer dem alltäglichen Verstand und manchmal sogar dem moralischen Empfinden widersprechenden biblischen Erzählungen und Lehren, sollten wir mithilfe unseres »inneren Lehrers« einen sicheren Kompass besitzen, wie durch die richtige Interpretation der Textstellen sich jene Wahrheiten offenbaren, welche auch in den scheinbar unmoralischen Textstellen verborgen sind. Auf diese Weise erschließt sich Augustin eine weitere Quelle der Erkenntnis, die Wahrheiten lehrt, welche uns allein mit unseren Sinnesorganen nicht zugänglich wären. Oder anders gesagt: Die Theorie des mit Christus identifizierten inneren Lehrers ermöglicht es Augustin drei empirische Bereiche gleichberechtigt nebeneinander zu stellen, die ihm als Ausgangspunkt bei der Suche nach der Wahrheit dienen: *erstens* die eigenen auf den Sinneswahrnehmungen beruhenden Erfahrungen; *zweitens* die gesammelten und in einer dialektischen Untersuchung geprüften Meinungen der Menschen; sowie *drittens* die gesammelten biblischen Schriften, die einer eigenen Schriftexegese bedürfen.

Die beiden ersten Erkenntnisquellen entsprechen dem, was – in unterschiedlicher Weise – bereits von Platon wie auch von Aristoteles als Grundlage phi-

50 Zum Zusammenhang zwischen dem inneren Lehrer bzw. – wie er hier bezeichnet wird – dem »inneren Auge« und dem Evangelium: DdCh I, 12,11.

losophischer Erfahrung herangezogen wurde. Die Schriftexegese jedoch ist eine neue Praxis, die – indem sie die Anerkennung der Autorität einer Offenbarung verlangt – von der Philosophie scheinbar eine Unterwerfung unter nicht weiter nachprüfbares Dogmen fordert: Ob Christus am dritten Tag auferstanden und gegen Himmel gefahren ist, lässt sich unabhängig von der biblischen Überlieferung nicht nachprüfen. Es lässt sich daher auch nicht sinnvoll darüber in Form eines Sokratischen Gesprächs disputieren. Der Gegensatz zwischen religiöser Offenbarung und philosophischer Erkenntnis könnte nicht größer sein: Die eine fordert Glauben aufgrund von Wundern, die sich einmal ereignet haben sollen und von denen es im Grunde nur Erzählungen gibt; die andere fordert eine innere Gewissheit der Vernunft, bevor man seine Zustimmung zu einer Aussage gibt. Augustins Leistung bestand nun darin, der christlichen Theologie – aber damit auch der christlichen Philosophie – eine Praxis zu lehren, in der die kritiklose Anerkennung der Offenbarung mit einer von der inneren Zustimmung der Vernunft geleiteten kritischen Erkenntnispraxis Hand in Hand geht. Dies gelang ihm, indem er jene Interpretationspraxis übernahm, die bereits in der heidnischen Homer- und Vergilexegese erfolgreich praktiziert wurde⁵¹: die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn, die für Jahrhunderte eine spezifisch »philosophische« Interpretationspraxis begründete.

Dabei erfolgt der Schritt zur Anerkennung der Autorität biblischer Texte bei Augustin gemessen an den Folgen geradezu unspektakulär. Es scheint nur ein Aufgreifen von jener aristotelischen Formel zu sein, man solle mit der Meinung aller, der meisten oder zumindest der Besten und Angesehensten beginnen, wenn Augustin in seiner gegen die Manichäer gerichteten Schrift *De utilitate credendi* erklärt: Wenn man nach der Wahrheit suche, ohne sie noch zu kennen, müsse man den Ausgang von den Lehren des Christentums nehmen und nicht von denen der heidnischen Lehrer, da es »bereits mehr Christen [gibt] als Juden und Götzenanbeter zusammengenommen«.⁵² Ebenso wie man innerhalb der christlichen Kirchen der Gemeinschaft der katholischen Kirche den Vorzug geben muss vor den Gemeinschaften kleinerer Sekten, denn »[b]etrachtet man den gesamten Erdkreis, so ist diese Kirche im Vergleich mit allen anderen in der Anhängerzahl stärker, auch reiner in der Wahrheitserkenntnis – das versichern zumindest die, die sie kennen.«⁵³ Um sogleich zu versichern, das solle keine Vorentscheidung sein, aber er halte dies »für den günstigsten Beginn der Suche (*exordium quaerendi oportunissimum*)« (Dutc 19).

51 Die Vorgeschichte wird ausführlich dargestellt in: Marrou 1995; zu den christlichen Vorläufern, insbesondere zu den texthegetischen Regeln des Tyconius: Pollmann 1996, 4-65.

52 »Plures enim iam Christiani sunt, quam si Iudaei simulacrorum cultoribus adiungantur.« (Dutc 19)

53 »[...] si totum orbem consideres, refertior multitudine, ut autem qui neverunt adfirmant, etiam veritate sincerior ceteris omnibus.« (Dutc 19)

Doch Augustin verfolgt mit dieser Argumentation nicht eine bloße Wiederholung aristotelischer Positionen: Es geht ihm hier um die grundsätzliche Frage, ob alle Teile der Bibel echt oder – wie die Manichäer behaupteten – einige von diesen Fälschungen sind. Mit der Berufung auf die Meinung der Meisten will Augustin einen provisorischen Glauben rechtfertigen, der zu Beginn den Lehrmeinungen der katholischen Kirche vertraut, die die Echtheit sowohl des Alten wie auch des Neuen Testaments lehrt. Man müsse diesen Lehren eine Art Vertrauens- und Glaubensvorschuss geben, solange man nicht selbst in sich die Wahrheit gefunden habe: »Man muß zunächst das glauben, was man später erst erfaßt und einsieht, wenn man sich sittlich gut verhalten hat und würdig geworden ist, kurz, man muß sich der strengen Herrschaft einer Autorität unterwerfen.«⁵⁴ Der Glaube und die kritiklose Anerkennung der Autorität werden notwendig, da die Wahrheit sich erst dem offenbart, der ihrer sittlich würdig geworden ist. Eine moralische Erziehung der Seele ist – wie bei Platon – Voraussetzung, um später vielleicht einmal die Wahrheit selbstständig erfassen zu können. Davor darf man nur hoffen, von einer der Wahrheit kundigen Autorität im Leben geleitet und erzogen zu werden, damit das, was einem selbst noch an Einsicht fehlt, von dieser durch Leitung wettgemacht wird.

Das Vertrauen in die katholische Kirche und der Glaube an deren Lehre müssen zeitlich der inneren Erkenntnis Gottes vorausgehen. Sie lehrt, das Alte und das Neue Testament enthalte nichts als das Wort Gottes. Dies haben wir als Glauben anzunehmen. Augustin verwendet damit die Berufung auf die Meinung der Mehrheit, die er mit den Lehren der katholischen Kirche gleichsetzt, in einer anderen Weise als Aristoteles: Er nimmt diese nicht zum Ausgangspunkt einer dialektischen Untersuchung ihrer Wahrheit, sondern fordert den Glauben an die Wahrheit dieser Meinungen. Nicht ihre Wahrheit, allein ihre Interpretation soll noch legitimer Gegenstand von Diskussionen sein. Damit verwandelt sich für ihn das Problem der Wahrheit der Aussagen der Bibel in das weit begrenztere Problem, wie die Aussagen der Bibel richtig zu interpretieren sind. Nicht die Bibel muss ihre Wahrheit, sondern wir müssen unsere Interpretation begründen.

Im Gegensatz zu den *endoxa*, die zwar alle zu Beginn »glaubwürdig« erscheinen, aber dies nach einer dialektischen Untersuchung nicht mehr sein müssen, sollen die Worte der Bibel immer wahr und glaubwürdig sein. Anstelle einer alle Meinungen berücksichtigenden Dialektik rückt nun zunehmend eine textimmanente Exegese der kanonischen Schriften ins Zentrum der Erkenntnispraxis.⁵⁵

54 »Nam vera religio, nisi credantur ea, quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, adsequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest.« (Dutc 21)

55 Wobei die Methoden der Dialektik damit nicht beseitigt, aber tendenziell auf Fragestellungen der Hl. Schrift eingeschränkt werden (vgl. DdCh II, 31,48; sowie 42,63).

Dass hier dennoch auch die Vernunft noch einen Platz hat, schuldet sie paradoxerweise gerade der Widersprüchlichkeit der Texte. Als »Heilige Schrift« werden Texte aus verschiedenen Jahrhunderten und von unterschiedlichen Autoren zusammengefasst bei denen nicht einmal sicher ist, ob alle Texte von derselben Sache sprechen: Hat zum Beispiel der von der schönen »Braut« schwärmende Autor des »Hohenliedes« wirklich dieselbe Seligkeit im Auge wie Paulus und die Evangelisten? Lassen sich die Texte des Alten Testaments wirklich mit den Texten des Neuen Testaments zu einer einheitlichen Aussage und Lehre verbinden?

Auf den ersten Blick scheint Augustin eine rein textimmanente Interpretation der biblischen Texte zu fordern: Unklare Stellen sollen allein durch Heranziehen von eindeutigen Stellen gedeutet werden. »Fast nichts nämlich wird in jenen dunklen Stellen aufgestöbert, was nicht anderswo in klarster Weise ausgedrückt gefunden werden kann.«⁵⁶ Doch ist die scheinbar so eindeutige Unterscheidung zwischen klaren und dunklen Textstellen nicht allein eine sprachliche: So sind die Sabbat-, Beschneidungs- und Opfervorschriften im Alten Testament an sich eindeutig formuliert und als solche jedem verständlich. Die Schwierigkeit des Verstehens entsteht erst durch die auf Christi Lehre sich berufende und von Paulus erlassene Befreiung der Christen, diese Vorschriften und Gebote auch einhalten zu müssen. Es ist dieser Widerspruch zwischen der Lehre, auch das Alte Testament sei Gottes Wort, und der Abkehr der christlichen Kirchen von den Vorschriften des Judentums, die Augustin zwingen, nach einer »tieferen« geistigen Wahrheit dieser Texte zu suchen, denn: »Nichts ist schädlicher als alles, was dort steht, buchstäblich, das heißt wortwörtlich zu verstehen, nichts aber ist heilsamer, als seinen geistigen Sinn aufzudecken. Daher heißt es: ›Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig‹ (2 Kor 3,6).«⁵⁷

56 »Nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi reperiatur.« (DdCh II, 6,8; vgl. auch: DdCh II, 9,14) – Dies befördert zwar eine »textimmanente« Interpretation, aber keine, die auf den Autor der Texte Rücksicht nimmt: Alle Texte des Alten und des Neuen Testaments werden zu einem »Corpus« zusammengefügt, ohne zwischen den unterschiedlichen Autoren zu unterscheiden. Die Annahme, dass alle Autoren bei ihrer Niederschrift durch Gott inspiriert gewesen seien, lässt deren Texte zu Worten Gottes werden. Nicht die Meinung der Autoren, sondern die dahinterliegende Aussage Gottes soll exegetisch rekonstruiert werden. Eine nach heutigen Standards korrekte historische Interpretation der Worte Pauli ist damit nicht intendiert: Eine dunkle Stelle in einem Paulusbrief kann durch eine Stelle im Markusevangelium, eine dunkle Stelle in der Genesis durch eine Stelle bei Paulus »erläutert« werden – und umgekehrt. Allein die Behauptung, die in verschiedenen Jahrhunderten von unterschiedlichen Personen geschriebenen Texte würden das Gleiche sagen, ermöglicht erst jene interpretatorische Harmonisierung innerhalb des Textkorpus, die auch offensichtliche Widersprüche zwischen den Autoren als widerspruchsfreie Aussage deuten kann.

57 »[...] nihil esse perniciosius quam quicquid ibi est accipi ad litteram, id est ad verbum, nihil autem salubrius quam spiritu revelari. Inde est: ›Littera occidit, spiritus autem vivificat.‹« (Dutc 9)

Erst die Annahme, alle in der Bibel zusammengefassten Texte hätten mit Gott letztlich *einen* Autor, erzeugt jene Widersprüche, indem sie zwingt, eindeutigen Textstellen ihren Sinn zu entziehen, die der geistige Sinn dann neu zu interpretieren hat. Denn es sind oftmals eindeutige Textstellen, die jedoch der Moral bzw. den anerkannten Lehren der Kirche widersprechen, ebenso wie auch alles das, was – wie etwa das Hohelied Salomons – mit einer buchstäblichen Interpretation in keinerlei Beziehung zum Glauben gesetzt werden kann, die von Augustin als »dunkel« und einer eigenen Interpretation bedürftig genannt werden. Das Kriterium, ob eine Textstelle wörtlich oder figürlich zu interpretieren sei, ist somit einfach:

»Dieses Kriterium ist folgendes: Alles, was in der Bibel im wörtlichen Sinn weder auf die Lauterkeit der Sitten noch auf die Wahrheit des Glaubens bezogen werden kann, muß für figürlich gehalten werden.«⁵⁸

In der Bibel kann beinahe alles – jede Handlung, jedes Tier, jeder Stein – auch eine figürliche Bedeutung enthalten.⁵⁹ Das Ergebnis der Interpretation steht dabei zumindest in groben Zügen für Augustin von Beginn an fest. Generell kann er sagen:

»Es wird also bei den figürlichen Redeweisen eine so geartete Regel eingehalten, daß das, was gelesen wird, so lange in sorgfältiger Betrachtung hin und her gewendet wird, bis die Auslegung zur Herrschaft der Liebe als ihrem Ergebnis gelangt.«⁶⁰

Ohne seine Lehre von dem inneren Lehrer wäre diese Gewissheit des Exegeten nicht begründbar, aber für Augustin ist die Exegese zwar eine wichtige, aber nicht die abschließende Stufe auf dem Weg zur Erkenntnis.

Der Weg zur Weisheit besteht laut Augustin aus sieben Stufen (DdCh II, 7,9-11). Zu *Beginn* muss der Mensch seine Sterblichkeit erkennen, um Gottesfurcht zu lernen. In einem *zweiten* Schritt hat er sich in Frömmigkeit der Autorität der Hl. Schrift zu unterwerfen, indem er anerkennt, dass – auch wenn manche Stelle dunkel ist – all das, was in der Schrift geschrieben steht, besser und wahrer ist, als alles, was er selbst allein für sich denken könnte.

58 »Et iste omnino modus [inueniendae locutionis] est, ut quicquid in sermone diuino neque ad morum honestatem neque ad fidei ueritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas.« (DdCh III, 10,14)

59 »So ist das, was bei anderen Personen meistens eine Schandtat darstellt, bei einer göttlichen oder prophetischen Person Zeichen irgendeiner bedeutenden Sache. Der Umgang mit einer Prostituierten ist eine Sache, wenn er von moralisch korrupten Individuen gepflegt wird, aber eine andere, wenn dies in einer Weissagung des Propheten Hosea erwähnt wird [Hos 1,2 f.] (Ita quod in aliis personis plerumque flagitium est, in diuina uel prophetica persona magnae cuiusdam rei signum est. Alia est quippe in perditis moribus, alia in Osee prophetae uaticinatione coniunctio meretricis [...])« (DdCh III, 12,18; vgl. III, 16,24)

60 »Seruabitur ergo in locutionibus figuratis regula huiusmodi, ut tam diu uersetur diligenti consideratione quod legitur, donec ad regnum caritatis interpretatio perducatur.« (DdCh III, 15,23)

Erst nachdem diese beiden Stufen, die der Furcht und die der Frömmigkeit, bewältigt wurden, soll man zur *dritten* Stufe, der Exegese der überlieferten Schriften, übergehen. Die Exegese der Schrift gibt uns die Lehre, wie wir richtig leben sollen, doch sie verleiht uns nicht die Kraft, auch richtig zu leben. Wir können daher durch das Studium der Schrift nur lernen, dass wir falsch leben, da wir weit entfernt sind, die in der Hl. Schrift aufgestellten Forderungen mit unserem Leben auch zu erfüllen. Etwa die für Augustin zentrale Forderung: Du sollst Gott um seiner selbst willen lieben von ganzem Herzen, und du sollst allein aus Liebe zu Gott deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Man könnte sagen: Das Wissen der Schriftexegese ist noch in den äußeren Buchstaben, unsere Seele hat sie noch nicht aufgenommen und als Wissen verinnerlicht. Uns bleibt auf dieser Stufe nur die Erfahrung der Trauer über unser Unvermögen, den Forderungen Gottes gerecht zu werden, und das Gebet um Gottes Hilfe.

Doch dieses Betrauern der eigenen Situation ist – zusammen mit dem Gebet – zugleich die Tür zu der nächsten, *vierten* Stufe auf dem Weg zur Weisheit: der Tapferkeit, die nach Gerechtigkeit verlangt. Hier gewinnt man die Kraft, sich von den Annehmlichkeiten der vergänglichen Dinge abzuwenden; sich von ihnen zu lösen, um seine Liebe auf die ewigen Dinge hinzuwenden. Die Seele beginnt der Forderung, Gott um seiner selbst willen zu lieben, nachzukommen. Die Schriftexegese hat somit die Grundlage für eine Umkehr der Seele geschaffen: sie hat mit ihren Forderungen und Bildern die Seele nicht nur aufgerüttelt, sondern auch die Richtung gezeigt und Hoffnung gegeben auf Besserung.

Auf der *fünften* Stufe, der Stufe der Barmherzigkeit, erfährt man wieder die Schwäche seiner Seele, die trotz aller Bemühungen noch nicht stark genug ist, um die Wahrheit Gottes zu schauen. Immer noch ist das Wissen, das man von Gott hat, vor allem durch die Schrift vermittelt. Bevor die Seele selbst die Wahrheit in Gott erkennen kann, muss sie sich noch weiter von dem Einfluss der äußeren Dinge reinigen und dabei lernen, ihren Nächsten so zu lieben wie sich selbst. Wenn es ihr gelungen ist, bis zur Feindesliebe vorzustoßen, hat sie sich soweit gereinigt und gestärkt, um die *sechste* Stufe erklimmen zu können, die Stufe der Erkenntnis (*scientia*). Von der es heißt: »Hier nun reinigt er eben das Auge, mit welchem Gott gesehen werden kann⁶¹ – natürlich nur soweit es einer Seele in dieser Welt möglich ist, Gott zu sehen. Hier kann nun das äußere Wissen der Exegese sich mit dem inneren Wissen der Seele verbinden: Was als Unterwerfung unter die Autorität der Schrift begann, soll hier in einen freien Akt der Erkenntnis verwandelt werden. Auf dieser Stufe lernen wir, auch das, was bisher dunkel schien, im Lichte Gottes zu verstehen und zu erkennen. Wobei die *scientia* in erster Linie das irdische Leben in das richtige Verhältnis zu Gott stellt und so erst die Voraussetzung für eine christliche Lebensführung

61 »[...] ubi iam ipsum oculum purgat, quo uideri deus potest [...]« (DdCh II, 7,11.22)

schafft.⁶² Doch auch noch auf dieser Stufe muss man mit Paulus sagen, dass die Wahrheit »in dieser Welt nur ›in einem Rätsel und durch einen Spiegel‹ [1 Kor 13,12] gesehen wird, weil man ja mehr im Glauben als im tatsächlichen Anblick wandelt [2 Kor 5,6f.]«⁶³ Wobei der beste Spiegel der Dreifaltigkeit Gottes für Augustin die eigene Seele ist, da sie als *Imago Dei* diesem noch am nächsten kommt.⁶⁴ Auch hier werden wir wieder an jenes Bild der sich im Spiegel betrachtenden *Sapientia* erinnert, das unsere Untersuchung von Beginn an begleitet hat.

Daher ist es auch kein Zufall, wenn – nachdem diese sechste Stufe erfolgreich durchschritten wurde – als *siebte* und letzte Stufe die Weisheit (*sapientia*) als Zustand der Erfüllung eintritt. Jener Zustand, in dem man Friede und Ruhe findet, da es einem gelungen ist, Gott, und d.h. die Wahrheit, über alles andere zu stellen. Wer bis hierher vorgestoßen ist, dem ist es gelungen, das, was uns die Exegese der Hl. Schrift als Forderung erkennen ließ, mit seinem Leben auch zu erfüllen: Auf dieser Stufe liebt die Seele mit ganzem Herzen Gott um seiner selbst willen, ebenso wie sie aus Liebe zu Gott den Nächsten liebt wie sich selbst. Ihr ist es gelungen von der Exegese der Buchstaben zur inneren Erkenntnis Gottes zu gelangen, sodass sie von allen äußeren Ängsten und Zwängen befreit, die Wahrheit mit dem »Auge des Herzens« erblicken kann. Ein solcher Mensch wird also

»ein Heiliger von so einfachem und reinem Herzen sein, daß er sich weder durch den Eifer, den Menschen zu gefallen, von der Wahrheit ablenken läßt noch durch den Eifer, irgendwelche Nachteile für sich zu vermeiden, welche uns in diesem Leben entgegentreten.«⁶⁵

Die Weisheit richtet sich – im Gegensatz zur *scientia* – nicht mehr auf das irdische Leben, sondern sie schaut vor allem die ewigen Wahrheiten Gottes (vgl. De Trinitate XII, Kap. 14, 7-20).

62 Wenn erst die Seele durch eine »Liebe zum Ewigen (*aeternorum caritate*)« gereinigt ist, können die Wissenschaften uns leiten, ohne dass menschliche Neugier und Eitelkeit diese missbrauchen: »Ohne die Wissenschaft können nämlich auch die Tugenden, die zu einem rechten Leben gehören, nicht besessen werden. Gerade durch sie aber wird dies elende Leben so geordnet, daß es zum ewigen Leben hinführt, welches wahrhaft glückselig ist. (Sine scientia quippe nec uirtutes ipsae quibus recte uiuitur possunt haberi per quas haec uita misera sic gubernetur ut ad illam quae uere beata est perueniatur aeternam.)« (De Trinitate XII, Kap. 14, 3-6)

63 »[...] in aenigmate adhuc tamen et per speculum uideri dicitur, quia magis per fidem quam per speciem ambulatur [...]« (DdCh II, 7,11)

64 Zur menschlichen Erkenntnis als »Blick durch den Spiegel« bei Augustin: Schindler 1965, 216; P. Hadot 1976, 340; Kersting 1990, 329. Siehe ausführlicher zu den verschiedenen Analogien der göttlichen Trinität in der endlichen Welt: Schmaus 1967.

65 »Erit ergo iste sanctus tam simplici corde atque mundato, ut neque hominibus placendi studio detorqueatur a uero nec respectu deuitandorum quorumlibet incommodorum suorum, quae aduersantur huic uitiae.« (DdCh II, 7,11)

Auf dieser Stufe der Weisheit – wie zum Teil auch bereits auf der vorhergehenden der *scientia* – holt die lebendige Seele das ein, was sie auf der dritten Stufe unterstützt durch die autoritative Exegese der Kirche in der Hl. Schrift bereits hat lesen können. Hier am Ende des Aufstiegs der Seele zur Erkenntnis ist die Beziehung zwischen der dritten und der siebten Stufe analog der Beziehung zwischen ›totem‹ Buchstaben und ›lebendigen‹ Geist. Erstere verkündete die geschriebene Verheißung, letztere löste sie durch unmittelbare Gewissheit der Erkenntnis ein. Was die Exegese als Wahrheit angekündigt hat, soll Christus, unser »innerer Lehrer«, als unmittelbare Erkenntnis bestätigen. Doch wie finden beide Seiten zueinander? Wie verbindet sich das eine mit dem anderen, ohne sich selbst Gewalt anzutun?

Das Instrument der Verknüpfung ist die »figürliche Interpretation« bzw. die Suche nach einem »geistigen« Sinn hinter dem »buchstäblichen«. Es ist die Theorie des mehrfachen Schriftsinns, die es Augustin ermöglicht, äußere Schrift und innere Wahrheit in Einklang zu bringen, sodass das eine das andere zu bestätigen scheint. In *De utilitate credendi* hat er diese noch als vier Auslegungsmöglichkeiten dargestellt: (1.) die Auslegung im historischen Sinne, die aus der Schrift erfahren will, was geschehen ist und was – obwohl es vielleicht in der Schrift geschrieben steht – historisch nicht geschehen sein kann; (2.) die Auslegung im aetiologischen Sinne, die nach den Gründen fragt, warum etwas geschehen ist; (3.) die Auslegung im analogen Sinne, die vor allem die Einheit des Alten und des Neuen Testaments beweisen will, indem sie durch Analogie Ereignisse aus den beiden Testamenten in Beziehung setzt, die einen gemeinsamen Sinn haben sollen, obwohl beide diesen Sinn verschieden ausdrücken; und (4.) die Auslegung im allegorischen Sinne, die – wie wir bereits gesehen haben – Ereignisse nicht so verstehen kann oder will, wie sie buchstäblich geschrieben stehen, sondern diese bildlich auffassen will als Darstellung eines geistlichen Sinns (Duct 5-9).

Eine etwas andere, sich nicht an dieser einfachen Einteilung der Auslegungsmethoden orientierende Interpretationslehre wird er aber später in der bereits genannten *De doctrina Christiana* geben. Dort widmet er sich der Frage, wie man schwerverständliche Textstellen deuten soll, um ihnen einen dem Glauben entsprechenden Sinn zu geben. Nachdem er die vielfältigen Formen von sprachlicher Vieldeutigkeit diskutiert hat, konzentriert er sich auf die Möglichkeit durch eine figürliche Interpretation den Texten der Bibel einen einheitlichen, aber auch dem Glauben adäquaten Sinn zu verleihen. Hierbei macht Augustin einen für sein Denken zentralen Vergleich: So wie die buchstäbliche Interpretation zur figürlichen steht, so steht unser Körper zu unserer Seele, unser Fleisch zu unserer Vernunft:

»Wenn man nämlich etwas figürlich Gesagtes so auffaßt, als ob es wörtlich gemeint wäre, wird es fleischlich verstanden. Denn nichts wird passender ›Tod der Seele‹

genannt, als wenn sogar das, was in der Seele über den Tieren steht, d.h. die Verunft, sich dem Fleisch unterwirft, indem sie dem Buchstaben folgt. Wer nämlich dem Buchstaben folgt, hält übertragene Wörter für buchstäblich verwendete und bezieht nicht jenes, was buchstäblich durch ein Wort bezeichnet wird, auf eine andere Bedeutung. [...] Es ist insgesamt eine elende Knechtschaft der Seele, Zeichen für die Dinge selbst zu halten und das Auge des Verstandes nicht über die körperliche Kreatur erheben zu können, um das ewige Licht aufzunehmen.«⁶⁶

Sprachphilosophischer Hintergrund dieses Vergleichs ist, dass für Augustin eine übertragene Bedeutung das bezeichnete Ding in ein Zeichen verwandelt, das auf etwas anderes verweist. Wenn etwa das Wort »Sabbat« figürlich für die ewige Ruhe am Ende der Zeiten oder moralisch als Freiheit von Sünde verwendet wird (De civitate Dei 22, 30), ist für Augustin nicht primär das Wort das Symbol hierfür: Es ist der reale, mit dem Namen Sabbat bezeichnete Tag, der als Symbol für diese Ruhe und jene Freiheit von Sünde stehen soll (vgl. Strauss 1959, 79 f.). Ein Festhalten an der buchstäblichen Bedeutung unter Ausklammerung von figürlichen Verwendungsweisen käme daher einem Festhalten an den körperlichen Dingen gleich, die man sinnlich wahrnehmen kann. Für unser Beispiel hieße dies, man wäre bei der Nennung des Sabbats nur bereit, an jenen regelmäßig wiederkehrenden Tag zu denken, dessen Grenzen durch Sonnenaufgang und Sonnenuntergang bestimmt wird, aber nicht an dessen symbolische Bedeutung. So sagt auch eine figürliche Interpretation der Schlange nicht allein etwas über die Metaphorik der Bibel aus, sondern etwas über das Wesen der Schlangen, wie sie im Schöpfungsplan festgelegt wurde.⁶⁷ Die figürliche Interpretation ist für Augustin daher nicht etwas auf den geschriebenen Text Beschränktes, sie greift auf die realen Dinge über, die als Geschöpfe Gottes selbst zu uns sprechen. Für Augustin verbindet sich die buchstäbliche Interpretation auch mit dem »Genießen« so wie die figürliche Interpretation ihre Parallele in dem »Gebrauchen« der Welt findet. Denn wir sollen

»diese Welt gebrauchen [1 Kor 7,31] und nicht genießen, damit das unsichtbare Wesen Gottes durch die Dinge, die geschaffen worden sind, erkannt und erblickt

66 »Cum enim figurate dictum sic accipitur, tamquam proprie dictum sit, carnaliter sapitur. Neque ulla mors animae congruentius appellatur, quam cum id etiam, quod in ea bestiis antecellit, hoc est, intelligentia carni subicitur sequendo litteram. Qui enim sequitur litteram, translata uerba sicut propria tenet neque illud, quod proprio uerbo significatur, refert ad aliam significationem [...] Ea demum est miserabilis animi seruitus, signa pro rebus accipere; et supra creaturam corpoream, oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen leuare non posse.« (DdCh III, 5,9)

67 Daher war es auch im Mittelalter üblich in Büchern, in denen das Wesen der Tiere beschrieben wurde, nicht nur das biologische Wissen zusammenzufassen, sondern auch deren symbolischen Bedeutungen gleichberechtigt neben den biologischen Eigenschaften anzuführen. Bekanntestes Beispiel hierfür war der in vielen Abschriften verbreitete, aus dem christianisierten griechischen Kulturreis stammende *Physiologus* (Schönberger 2001; vgl. French 1994, 276-286).

wird [Röm 1,20], d.h. damit wir von den körperlichen und zeitlichen Dingen her das Ewige und Geistige erfassen.«⁶⁸

Wer die Welt »genießt«, nimmt die wahrnehmbaren Dinge als letzte Realität, wer die Welt »gebraucht«, löst sich von ihr und verwendet das Körperliche als Mittel, um Zugang zu einer anderen, geistigen Realität zu erhalten. Die figurliche Interpretation, die sich vom Buchstaben löst, um den Dingen eine geistige Bedeutung zu verleihen, wird so zu einem Pendant zu der Seele, die sich von dieser Welt löst, um jene ewige Wahrheit, die wir Gott nennen, zu finden.

Bei dem siebenstufigen Weg der Seele zur Erkenntnis sahen wir bereits, wie die Seele sich vom Körperlichen bzw. Sterblichen lösen muss, um am Ende die Weisheit zu erlangen. Die Exegese war dabei bereits auf der dritten Stufe ange siedelt, wo sie den Aufstieg der Seele vorbereiten hilft, indem sie dem Gläubigen lehrt, die Schrift figurlich zu interpretieren und nicht als bloße Darstellung sinnlich wahrnehmbarer Ereignisse. Die figurliche Interpretation soll zwar nur restriktiv angewendet werden, falls die wörtliche Bedeutung keinen geistlichen Sinn ergibt, doch steht der methodischen Restriktion, die vor Missbrauch schützen soll, die Notwendigkeit gegenüber, das gesamte Alte Testament dem Neuen unterzuordnen. Was dazu führt, wie Augustin trocken feststellt, dass »alles oder beinahe alles, was in den Büchern des Alten Testamentes an Taten enthalten ist, nicht nur im eigentlichen Sinne, sondern auch figurlich aufgefaßt werden muß«.⁶⁹

Das allgemeine Kriterium, mit dem entschieden werden soll, ob eine figurliche Interpretation angebracht ist oder nicht, lautet: »Alles, was in der Bibel im wörtlichen Sinn weder auf die Lauterkeit der Sitten noch auf die Wahrheit des Glaubens bezogen werden kann, muß für figurlich gehalten werden.«⁷⁰ In der

68 [...] utendum est hoc mundo, non fruendum, ut inuisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus.« (DdCh I, 4,4)

69 [...] omnia uel paene omnia, quae in ueteris testamenti libris gesta continentur, non solum proprie, sed etiam figurata accipienda sint [...]« (DdCh III, 22,32). Karla Pollmann hat daher zwar Recht, wenn sie den restriktiven Charakter von Augustins Anweisungen zur figurlichen Interpretation herausstreicht, doch ihr Schluss, dass diese daher von Augustin auf wenige Fälle beschränkt werde, lässt sich nicht halten. Auch ihr an sich richtiger Hinweis darauf, dass die Exegese relativ früh, auf der dritten Stufe des Aufstiegs der Seele situiert ist und somit auch die figurliche Interpretation weit von der abschließenden Weisheit der siebten Stufe entfernt ist, verleitet sie zu glauben, dass diese daher auch nichts mit dem Aufstieg der Seele zur Weisheit zu tun haben könne, obwohl – wie ich zu zeigen versuche – die dritte Stufe sowohl die Basis als auch eines der wichtigsten Hilfsmittel bereitstellt für den weiteren Aufstieg der Seele zur Weisheit (Pollmann 1996, 193-196; Pollmann 2002, 285-288). Gadamer hat daher recht, wenn er sagt, Augustin lehre »in *De Doctrina Christiana* mit Hilfe neuplatonischer Vorstellungen den Aufstieg des Geistes über den wörtlichen und den moralischen zum geistlichen Sinn« (Gadamer 1972, Sp. 1062). In diesem Sinne auch: Strauss 1959, 1-43.

70 [...] quicquid in sermone diuino neque ad morum honestatem neque ad fidei ueritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas.« (DdCh III, 10,14)

Praxis gibt es jedoch eine Einschränkung: Gerade weil die figürliche Interpretation mit der Befreiung der Seele vom Körperlichen einhergeht, muss sie auf den jeweiligen Zustand der Seele Rücksicht nehmen. Jeder Mensch hat – aufgrund seiner Entwicklung – ein individuelles Maß, nach dem er entscheidet, ja, entscheiden muss, ob eine Stelle wörtlich oder aber doch figürlich verstanden werden soll: So geschieht es

»oft, daß jemand, der auf einer besseren Stufe des geistigen Lebens ist oder glaubt, es zu sein, der Meinung ist, daß das figürlich gedacht ist, was Leuten auf einer niedrigeren geistigen Stufe wörtlich vorgeschrrieben wird. Wenn jemand z.B. ein zölibatäres Leben angenommen und sich um des Himmelreiches willen entmannt hat [Mt 19,12], dann behauptet er, daß alles, was von der Liebe zur Gattin und ihrer Leitung in der Bibel vorgeschrrieben wird [Eph 5,25ff.], nicht wörtlich, sondern übertragen aufgefaßt werden muß. [...] Es gehört nämlich auch dies zu den Regeln für das Verständnis der Hl. Schrift, daß wir wissen, daß manche Dinge allen gemeinsam vorgeschrrieben werden und andere bestimmten Arten von Personen, damit das Heilmittel nicht nur den Zustand der Gesamtverfassung, sondern die spezifische Schwäche jedes einzelnen Gliedes in Angriff nimmt.«⁷¹

Die figürliche Interpretation darf der Seele nicht zu weit vorgreifen, will sie von dieser noch verstanden werden. Was von der einen nur wörtlich verstanden werden kann, wird von der anderen bereits figürlich auf seinen geistigen Sinn bezogen. Die Exegese verlangt trotz der Unterwerfung unter kirchliche Autoritäten eine persönliche Konfrontation mit den Texten. Jeder ist als Einzelner angesprochen und aufgefordert zu verstehen. Doch was bedeutet dies für die Praxis der Schriftexegese? Wie verbinden sich hier die oft widersprüchlichen Aussagen der beiden Testamente mit jenen Gewissheiten des »inneren Lehrers« zu einer Wahrheit? Mit welchen Strategien verwandelt der augustinische Exeget das buchstäblich Überlieferte in ein Hilfsmittel, mit dem er zu jener inneren Einsicht lebender Weisheit aufsteigen kann?

Im 12. Buch seiner *Confessiones* dramatisiert Augustin diesen Interpretationsprozess als ein persönliches Ringen um die Wahrheit: Hier zeigt er, wie jede Schriftexegese erst im Dialog mit einer inneren Stimme zur Wahrheit vordringen kann. Als Beispiel wählt er Genesis 1,1 »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde«. Er präsentiert keine in sich abgeschlossene Interpretation, sondern zeigt sich selbst als Suchender, der, nur von regelmäßigen Anrufungen Gottes unter-

71 »Saepe autem accidit ut, quisquis in meliori gradu spiritalis uitae uel est uel esse se putat, figurate dicta esse arbitretur, quae inferioribus gradibus praecipiuntur, ut uerbi gratia, si caelibem amplexus est uitam et se castrauit propter regnum caelorum, quicquid de uxore diligenda et regenda sancti libri praecipiunt, non proprie sed translate accipi oportere contendat [...] Erit igitur etiam hoc in obseruationibus intelligendarum scripturarum, ut sciamus alia omnibus communiter praecipi, alia singulis quibusque generibus personarum, ut non solum ad uniuersum statum ualeitudinis, sed etiam ad suam cuiusque membra propriam infirmitatem medicina perueniat.« (DdCh III, 17,25)

brochen, nach der wahren Bedeutung dieser Textzeilen forscht. Augustin führt dabei immer wieder mit der formelhaften Wendung »*dixisti mihi voce fortis in aurem interiorem* (du sagtest mir mit lauter Stimme in das Ohr meines Inneren)« seine innere Gewissheit gegen buchstäbliche Interpretationen ins Feld. Die innere Stimme versichert ihm, Gott existiere ewig und jenseits aller Zeit, daher dürfe man auch nicht aufgrund der Worte »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde« die Schöpfung als einen Akt Gottes in der Zeit deuten.⁷² Eine solche Interpretation wäre zwar vom Text her möglich, vielleicht sogar unausweichlich, denn die buchstäbliche Interpretation der Schöpfungsgeschichte würde es rechtfertigen, bezogen auf die Schöpfung von einem Davor und einem Danach zu sprechen. Doch dies widerspricht dem, was Augustin glaubt, von seinem »inneren Lehrer« zu hören. In sich findet er eine innere Gewissheit, die sich sträubt, jenen buchstäblichen Sinn zu akzeptieren. Im Hintergrund steht für Augustin hier die bereits im 11. Buch als unsinnig zurückgewiesene Frage: »Was tat Gott, bevor er Himmel und Erde erschuf?« (Confessiones XI, 12,14) Denn auf diese Frage gibt es nicht bloß keine Antwort, sie ist – wie ihm jene innere Stimme gegen alle äußeren Einwände versichert – gänzlich falsch gestellt.

Um den Konflikt zugunsten der inneren Gewissheit zu entscheiden, muss Augustin bei seiner Interpretation die Frage, was der Autor, Moses, mit seinen Worten gemeint habe, als er diese niederschrieb, als letztlich irrelevant beiseite schieben:

»Wenn wir beide sehen, daß wahr ist, was du sagst, und wir beide sehen, daß wahr ist, was ich sage, wo, ich bitte, sehen wir das? Wahrlich nicht ich in dir, nicht du in mir, sondern beide sehen wir es in der wandellosen Wahrheit selbst, die erhaben ist über unsere Geister. Da wir also über das Licht selbst, das Licht aus dem Herrn Gott, nicht streiten, warum streiten wir über die Gedanken eines Mitmenschen [wie Moses], die wir nun einmal so nicht sehen können, wie man die unwandbare Wahrheit sieht? Auch wenn Moses in Person uns erschien und sagte: So habe ich gedacht – könnten wir es dann sehen, oder eben doch nur glauben? [...] [W]as immer für Sinn er in jenen Büchern gemeint hat, werden wir den Herrn ›zum Lügner machen‹, indem wir so ja glauben, das, was der Herr ihm eingegeben, sei anders im Geiste seines Knechtes gewesen.«⁷³

72 Vgl. zu dieser formelhaften Berufung auf Gottes Stimme, die in unser inneres Ohr spricht: Confessiones XII, 11,11-12; XII, 15,18; XII, 16,23. In XII, 20,29 variiert Augustin dies, indem er vom »inneren Auge« spricht, dem das Sehen der Wahrheit von Gott gegeben sei (*interiori oculo talia videre donasti*). Zum Kampf zwischen dem Buchstaben und der inneren Stimme des Geistes bei der Exegese: Confessiones XIII, 29,44.

73 »[S]i ambo videmus verum esse quod dicis et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quae so, id videmus? Nec ego utique in te nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate. Cum ergo de ipsa domini dei nostri nostri luce non contendamus, cur de proximi cogitatione contendimus, quam sic videre non possumus, ut videtur incommutabilis veritas, quando, si ipse Moyses apparuisset nobis atque dixisset: ›Hoc cogitavi‹, nec sic eam videremus, sed crederemus? [...] [Q]uidquid in illis libris sensit [...] ›mendacem faciemus‹

Das Argument Augustins ist: Moses musste – als er seine Worte schrieb – dieselbe Erkenntnisquelle befragen, wie wir, die seine Worte interpretieren. Diese Quelle finden wir nicht in einem anderen, nicht in unseren Mitmenschen, und sei es Moses selbst, sondern allein in dem, was uns Gott in unserem Inneren als Gewissheit eingibt. Falls das, was Moses gemeint hat, mit dem, was wir in unserem Inneren »hören«, nicht übereinstimmen sollte, spricht dies eher gegen Moses als gegen unsere innere Stimme – vorausgesetzt natürlich, wir haben diese sorgfältig geprüft und sind uns sicher, die »Stimme« klar vernommen zu haben.⁷⁴ Denn da ist er sich sicher: Gott betrügt uns nicht, wenn wir nur bereit sind, uns ihm zu öffnen. Wobei Augustin die innere Gewissheit nicht solipsistisch deutet, sondern diese immer eingebunden sieht in die von der Mehrheit anerkannte Lehre der katholischen Kirche: Daher ist es kein bloßer Schmuck, wenn er explizit von einer gemeinschaftlichen Suche nach der Wahrheit ausgeht, bei der man sagen kann: »Wenn wir beide sehen, daß wahr ist, was du sagst, und wir beide sehen, daß wahr ist, was ich sage, ...« – Gerade weil Gott zu jedem Menschen spricht, jedem die Wahrheit eingibt, muss diese auch von der Mehrheit der Menschen als Wahrheit anerkannt und geteilt werden können. Die innere Gewissheit ist so immer auch eine gemeinschaftlich gestützte.

Für die Hermeneutik hat dies eine wichtige Konsequenz: Augustin spricht – anstatt die Wahrheit allein am historischen Ursprung beim Autor der Texte zu suchen – der Textexegese eine eigene Form der gemeinschaftlichen Erfahrung zu. Die Wahrheit eines Textes wird nicht durch die Vielfalt der Interpretationen verdeckt, im Gegenteil, seine Wahrheit enthüllt sich den Menschen erst im Laufe der Zeit in ihren vielfältigen, manchmal sogar widersprechenden Interpretationen:

»Denn wie eine Quelle an ihrem unscheinbaren Ort in sich reicher ist und durch die mancherlei Bäche, die sie versorgt, ein weiteres Gelände bewässert als irgend ein einzelner dieser Bäche für sich, der von der Quelle her sich mannigfach durch die Gegend windet, also ist es auch mit der Erzählung Deines Aussenders, die so vielen Verkündern Deines Wortes kostbar werden sollte: sie läßt mit ihrem geringen, kargen Wort Ströme lauterer Wahrheit sich ergießen, woraus denn jeder nach seinen Kräften ein Wahres, der eine dies, der andere jenes, in längeren Windungen des Redens hervorbringen mag.«⁷⁵

dominum, cum de animo conservi aliter quam ille docuit opinamur.« (Confessiones XII, 25,35; vgl. aber auch XII, 31,42)

74 Daher kann Gerhard Strauss auch formulieren: Ein »Schriftbeweis ist [...] zunächst die Rückbeziehung einer Erkenntnis der ratio auf die auctoritas. Sofern nun aber beide Größen als Beziehungspunkt ein und dieselbe Wahrheit haben, also in keinen Widerspruch zueinander kommen können, kann eine Berufung auf die auctoritas *nur die Illustration einer Erkenntnis* sein, die als intelligible Erkenntnis nicht durch die Hl. Schrift gewonnen zu sein braucht.« (Strauss 1959, 150; Hervorhebungen vom Autor)

75 »Sicut enim fons in parvo loco uberior est pluribusque rivis in ampliora spatia fluxum ministrat quam quilibet eorum rivorum, qui per multa locorum ab eodem fonte deducitur, ita narratio

So können sich die Exegeten in ihrer Interpretation über den Autor des interpretierten Textes erheben, ohne sich dabei menschlichen Hochmuts schuldig zu machen. Die Ströme der Interpretationen, die sich seit der Niederschrift über den Text ergossen haben, schwemmen dessen Wahrheit erst empor. Mag diese Wahrheit vielleicht dem Autor als der unscheinbaren Quelle jenes Textes bereits bewusst gewesen sein, erst die Interpretationen haben diese zur vollen Entfaltung gebracht, sodass nun auch alle an ihr Teil haben können, die bereit sind, sich ihr zu öffnen.

Augustins Lob der Übersetzungen ist nur eine Konsequenz des von ihm vertretenen Vorrangs des »inneren Lehrers«: Im Gegensatz zur Philologie, die immer befürchtet, Transkriptoren könnten die Texte korrumpern, vertraut Augustin darauf, dass die Seelen der Übersetzer den Sinn der Hl. Schrift nicht verfälschen werden. Im Gegenteil: Übersetzer bringen die in den Urtexten verborgene Wahrheit zum Vorschein. Mit dem Beistand ihres »inneren Lehrers« ist es ihnen möglich, immer neue Sinnschichten aufzudecken, die Gott in die Worte hineingelegt hat.⁷⁶ Erst im Lesen der Subjekte wird der tote Buchstabe lebendig, wird erfahrbar, was für geistige Wahrheiten aus den Texten zu gewinnen sind. Jede aufmerksame Seele kann so einen Beitrag leisten, bei der Aufgabe der Menschheit, sich von den toten Buchstaben zu lösen, um mithilfe des inneren Lehrers den von Gott gemeinten Sinn zu entschlüsseln.

Die unablässige Arbeit der Interpretation und Übersetzung der Schriften deckt den verborgenen Sinn des Geschriebenen auf, welcher den Anfängern bereits gelehrt werden kann. Was weitergegeben wird, ist eine eigene Form der Erfahrung: nicht die aristotelische Erfahrung, die aus Wahrnehmungen »glaubwürdige Meinungen« produziert, sondern die Leseerfahrung, die Erfahrung im Umgang mit Texten, die durch immer komplexere intertextuelle Bezüge und Textverweise einen glaubwürdigen Sinn erzeugt.⁷⁷

dispensatoris tui sermocinaturis pluribus profutura parvo sermonis modulo scatet fluenta liquidae veritatis, unde sibi quisque verum, quod de his rebus potest, hic illud, ille illud, per longiores loquellarum anfractus trahat.« (Confessiones, XII, 27,37)

76 Diese Argumentation liegt auch Augustins Wertschätzung der vielen Übersetzungen der Bibel ins Lateinische zugrunde: Jede neue Übersetzung kann mit ihrem neuen Wortlaut bis dahin noch nicht erschlossene Sinnschichten des Originals ans Licht bringen (vgl. DdCh II, 11,16-II, 15,22). Dies trifft sogar auf häretische Interpretationen der Bibel zu, da es – wie Augustin mit Berufung auf Paulus (1Kor 11,19) expliziert – erst die falschen Auslegungen der Häretiker sind, die die Rechtschaffenen auf Schwierigkeiten in der Interpretation hinweisen und dazu zwingen, genauer und aufmerksamer die Bibel zu lesen und zu interpretieren: Gäbe es keine Häresien, wären die Rechtschaffenen vielleicht niemals zu den für ihr eigenes Heil wichtigen Erkenntnissen gekommen (vgl. DdCh III, 33,46). In diesem Sinne ist die Wahrheit immer eine Tochter der Zeit, unterliegt sie dem *progressus temporis*. Dies trifft auch für die Propheten und Apostel selbst, d.h. für die Autoren der heiligen Texte zu. Auch das in der Bibel Geschriebene ist einer Entwicklung unterworfen (vgl. Strauss 1959, 44-108).

77 Zur Bedeutung der Biblischen Exegese für die in der Spätantike entstehende Christliche Kultur: Young 1997 (zu Augustin: ibidem, 264-284).

IV. VON CHRISTLICHEN ZWEIFELN AN DER PHILOSOPHISCHEN GEWISSE

Doch was ist an dieser textexegetischen Praxis für die Philosophie das Neue? Hatte sie damit etwas gewonnen oder muss diese Implementierung von »heiligen« und damit jeder Kritik entzogenen Texten in die Philosophie als Verirrung angesehen werden, aus der sich die Philosophie erst nach Jahrhunderten mit Mühe wieder befreien konnte? – Die Antwort fällt überraschend zwiespältig aus: Mit der Autorität Heiliger Schriften wurde sicher jene für die Geschichte der europäischen Philosophie so verhängnisvolle Spannung zwischen »heidnischen« und »christlichen« Argumenten, jener Kampf der Theologie gegen die Philosophie, in die Philosophie selbst importiert, sodass bis weit ins 19. Jahrhundert Philosophen bemüht waren, mit ihrer Philosophie nicht in Widerspruch zu den Lehren des Christentums zu geraten. Doch betrachtet man die Geschichte der Philosophie genauer, muss man eingestehen, die systematische Kritik der Prämissen sowohl der aristotelischen Physik wie auch der Metaphysik wäre ohne dem Einfluss der christlichen Theologie wohl nicht so wirkungsvoll gewesen. Gerade einige der irrationalsten Dogmen des Christentums gaben Anlass zu difizilen Begründungen, welche das, was »Vernunft« und was ein »Beweis« ist, neu überdachten. Argumente, die auf der biblischen Exegese beruhten, halfen – so lässt sich rückblickend feststellen – einige der unerschütterlichsten Gewissheiten der aristotelischen *endoxa* zu erschüttern: Ihre Verpflichtung, in jeder Stelle der Bibel einen Sinn zu entdecken, welcher unserem »inneren Licht«, der Vernunft, einleuchtet, zwang die augustinische Vernunft, sich von einigen Gewissheiten der aristotelischen Vernunft zu verabschieden.⁷⁸

Aristoteles galt es etwa als gewiss, dass jedes Akzidens eine Substanz als Träger haben muss, doch widersprach dies der christlichen Interpretation des Abendmahls, bei dem sich das Brot und der Wein der Eucharistie in den Leib und das Blut Christi verwandeln sollen, ohne jedoch dabei ihre äußere Erscheinung, d. h. ihre Akzidenzen, zu verändern. Nur die Substanz des Brotes soll sich beim heiligen Abendmahl in die Substanz des Leibes Christi verwandeln, während die wahrnehmbaren Eigenschaften davon unbeeinflusst bleiben: Was weiterhin wie ein Brot aussieht und schmeckt, soll dennoch kein Brot mehr sein. Damit wurde nicht nur der *Common Sense*, sondern auch eine der zentralen Gewissheiten der aristotelischen Philosophie, dass jede Eigenschaft nur in der ihr entsprechenden Substanz existieren und daher von dieser auch nicht abge-

78 Zur Diskussion des Einflusses der christlichen Theologie auf die Entwicklung der Naturphilosophie: Grant 1996, 70-85; Grant 2001, 182-206 und 207-282. Zum Einfluss theologischer Vorstellungen auf die wissenschaftliche Theoriebildung: Funkenstein 1986; Schulthess / Imbach 1996, 255-285.

trennt werden kann, aufgrund der Exegese biblischer Textstellen außer Kraft gesetzt.⁷⁹

Hinter diesem wie auch hinter anderen Problemen dieser Art stand die Frage, wie die von der Bibel gefeierte Allmacht Gottes mit der Gewissheit oberster Prinzipien in Einklang zu bringen sei: Muss sich Gott auch an Prinzipien halten, nur weil sie der menschlichen Vernunft als gewiss und unbezweifelbar erscheinen? *Musste* Gott die Welt so erschaffen, weil sie gut ist, oder ist sie gut, weil Gott sie so schaffen *wollte*, wie sie ist? Ist Gottes Wille frei oder hat auch er sich an Normen zu halten, wie etwa der Mensch an die Regeln seiner Vernunft und der Moral gebunden ist? Wenn Gott in seiner Allmacht eine andere als die uns bekannte Welt erschaffen kann, in der andere physikalische und moralische Gesetze herrschen, dann sind alle Regeln und Gesetzmäßigkeiten, die wir durch unsere Erfahrung zu erkennen meinen, nur in der uns bekannten Welt gültig.⁸⁰ Die Gewissheiten unserer Vernunft würden keine ewigen Wahrheiten erkennen, sondern im besten Falle nur die in unserer Welt gültigen Willensentschlüsse Gottes. Gott könnte diese jedoch – falls dies seinem Willen entspricht – jederzeit ändern bzw. auch durch ein Wunder durchbrechen. Die Welt, wie wir sie kennen, wäre allein vom Willen Gottes abhängig und nicht von der Gültigkeit ewiger Wahrheiten. Nicht die Unwandelbarkeit platonischer Ideen und aristotelischer Prinzipien, sondern die Willensentscheidungen Gottes würden die Ordnung dieser Welt bestimmen. Ein Wille, dessen Entscheidungen zwar als Tatsachen wahrnehmbar wären, dessen Gründe aber von der menschlichen Vernunft nicht mehr erkannt werden könnten.

Die Vorstellung eines allmächtigen Gottes erweiterte das Vorstellungsvermögen des prinzipiell Möglichen. Es wurde daher im Mittelalter auch Usus, Gedankenexperimente in der Argumentation zu verwenden, in denen mit der Berufung auf die *potentia Dei absoluta* Szenarien entworfen wurden, welche zwar nach der aristotelischen Naturphilosophie als unmöglich galten, jedoch deshalb noch nicht logisch unmöglich waren. Führte die Biblexegese auch eine »heilige« Autorität in die Diskussion ein, so relativierte sie auf der anderen Seite

79 Diesem Problem widmeten sich in den vom Bischof von Paris im Jahre 1277 erlassenen Verurteilungen allein vier Thesen. So lautete etwa die 140. These, welche von der Kirche als Irrlehre verurteilt wurde: »Zu bewirken, daß ein Akzidens ohne Träger sei, ist seinem Wesen nach unmöglich, weil es einen Widerspruch einschließt. (Quod facere accidens esse sine subjecto, habet rationem impossibilis, implicantis contradictionem.)« (Flasch, Hrsg. 1989, 210)

80 Unterschieden wurde dabei zwischen der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* Gottes: erstere war seine Allmacht, Ordnungen zu erschaffen, wie er sie wollte; letztere war jene Macht, die Gott – gleichsam in der Form einer Selbstverpflichtung seines Willens – entsprechend der uns bekannten, von ihm geschaffenen Ordnung einsetzte. Zum Einfluss dieser Unterscheidung auf die Entwicklung des Konzepts der »Naturgesetze« und ihre Rolle bei der Verteidigung der Intelligibilität der Welt für die menschliche Vernunft: Crombie 1994, 400-407; Crombie 1996; Funkenstein 1986, 124 f.; die »krisenhaften« Auswirkungen dieser Theorie auf Ethik und Naturphilosophie betont: Blumenberg 1988, 168-204.

die durch den *Common Sense* gestützte Autorität naturphilosophischer Dogmen. Die Diskussionsfreiheit, die sie auf der Ebene der göttlichen Dinge theologisch einschränkte, konnte auf der Ebene der Naturphilosophie im Modus hypothetischer Gedankenexperimente *secundum imaginationes* ausgeweitet werden. Diese Erweiterung zeigte sich auch in der zumindest impliziten Anerkennung einer »zweifachen Wahrheit«, einer naturphilosophischen und einer theologischen Wahrheit, die trotz ihrer Trennung auch miteinander interagierten. Eine Entwicklung, die zwar nicht unmittelbar zur Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaften führte, aber diese doch auf der Ebene analytischer Gedankenexperimente vorbereiten half.⁸¹

Aber auch auf die Logik hatte die christliche Textexegese einen wichtigen Einfluss: Gerade Augustin zeigte, warum die göttliche Trinität, d. h. die Beziehung zwischen Gottvater, Gottsohn und dem Heiligen Geist nicht innerhalb der aristotelischen Prädikatenlogik gedacht werden kann. Um diese logisch zu analysieren, musste die von Aristoteles nur am Rande behandelte Kategorie der Relation in ihrem Status aufgewertet werden.⁸² Ebenso hinterließ die theologische Annahme einer *potentia Dei absoluta* Spuren in der Entwicklung der Logik: Diese ist – wie Peter Schulthess feststellte – schon innerhalb der mittelalterlichen Naturphilosophie eine Argumentationstechnik, welche »es erlaubt, vom physisch Notwendigen auf das logisch Mögliche und Notwendige zurückzugehen.« (Schulthess / Imbach 1996, 260) Das Seiende wird nicht mehr mit dem *physikalisch* Möglichen identifiziert, sondern als das *logisch* Mögliche und Widerspruchsfreie gedacht. Dies hatte Auswirkungen auf die Entwicklung der Modallogik, welche sich mit der logischen Beziehung zwischen dem Möglichen, dem Unmöglichen und dem Notwendigen beschäftigt. War für Aristoteles das Notwendige noch das, was immer der Fall ist, das Mögliche, was manchmal der Fall ist, und das Unmögliche, was niemals der Fall ist, so wurde diese phy-

81 Edward Grant beschreibt diese sowohl in der Naturphilosophie wie auch in der Theologie angewendete Technik des Gedankenexperiments (»which was characterized by the phrase *secundum imaginationem*, ›according to the imagination‹«) wie folgt: »For example, Gabriel Biel asked ›whether bare prime matter could be separated from any whatever form and stand [by itself].‹ In his reply, Biel says that ›although matter cannot stand by itself by means of a natural power, it can, by the divine power, be separated from every form, both substantial and accidental, and separately preserved.‹ The fundamental reason for this, says Biel, is ›[b]ecause nothing, which does not imply a contradiction, must be denied to God's power; but matter standing by itself does not imply a contradiction; therefore, etc.‹ By contrast in asking ›whether it is possible that the world was created from eternity,‹ Richard of Middleton arrived at a contradiction and therefore, denied that God could have created the world from eternity.« (Grant 2001, 221) Zum »analytischen« Erkenntnisstil der Naturphilosophie im späten Mittelalter siehe: Murdoch 1982.

82 A. M. S. Boethius hat in seiner Schrift zur Trinität diesen Widerspruch gegenüber der aristotelischen Kategorienlehre besonders prägnant dargestellt: Boethius 1988 (siehe insbes. *Tractat I*, 4-6).

sikalische Interpretation der Modalitäten ab dem 13. Jahrhundert zunehmend durch eine »schöpfungstheologische« Interpretation abgelöst:

»Das Mögliche ist [nun] das Kontingente, d.h. das Widerspruchsfreie, das Notwendige ist dasjenige, dessen Gegenteil unmöglich ist, und das Unmögliche ist das Widersprüchliche. Auch die Sätze der Wissenschaften wurden häufig modallogisch betrachtet, etwa: Ist es möglich, daß ein Körper einen Wärmegrad unendlich hat? Deshalb wurden die Schlußregeln von Möglichem auf Unmögliches, Notwendiges oder auf Mögliches intensiv untersucht.« (Schulthess / Imbach 1996, 261 f.)

Das heißt, Augustins Praxis machte Schule: Die exegetische Interpretation als Heranführung biblischer Texte an die innere Gewissheit der Vernunft wurde zum Modell für die nachfolgende scholastische Philosophie. In diesem Sinne war er in den Jahrhunderten nach seinem Tode methodisch einflussreicher als selbst Aristoteles.⁸³ Doch nicht nur das: Betrachtet man die methodische Praxis unabhängig von der sie begründenden Theorie, lässt sich ganz ohne Häme sagen, die exegetische Methode der Wahrheitsfindung habe sogar den Niedergang der christlichen Philosophie überstanden. Anstatt der überlieferten Schriften der Bibel sind es heute aber oft die Gesammelten Werke eines »großen« Philosophen, die einer Exegese unterworfen werden in der Annahme, in diesen seien die Antworten auf die heute gestellten Fragen bereits gefunden, auch wenn sie nicht ohne Hilfestellung durch den exegetischen Kommentar in dessen Schriften zu entdecken, geschweige denn als solche zu verstehen wären. Die Suche nach der Wahrheit wird auch hier – wie etwa in der kirchlichen Exegese der Paulusbriefe – umgedeutet in eine Suche nach einer neuen, besseren Interpretation für die als prinzipiell »wahr« vorausgesetzten Texte. Wie beim bis heute praktizierten Sokratischen Gespräch ist offenbar die einmal etablierte Praxis stabiler als die sie ursprünglich legitimierende Theorie.

83 So konnte Martin Grabmann in seiner großen Untersuchung der scholastischen Methode feststellen: »Die ganze Signatur des philosophisch-theologischen Forschens und Arbeitens bis hinein in das 13. Jahrhundert ist vornehmlich von Augustin bestimmt, und auch die in der eigentlichen Hochscholastik dem größten Kirchenvater erwachsene Konkurrenz konnte das augustinische Gepräge der philosophischen und namentlich theologischen Darstellung keineswegs verwinden.« (Grabmann 1909, Band 1, 126)

RESÜMEE: DIE ERFAHRUNG DER PHILOSOPHEN

I. DAS MODELL DER PHILOSOPHISCHEN ERFAHRUNG

In der klassischen Philosophie wurden Erkenntnispraktiken entwickelt, mit dem Ziel, sie zur Legitimierung einer ihr eigenen Art der Erfahrung zu nutzen. Das Sokratische Gespräch, die Sammlung glaubwürdiger Meinungen, die Saitenmessungen am Monochord wie auch die Texegese des Alten und des Neuen Testaments werden auf diese Weise zu Stützen jener Strategie, Wahrheit und Erkenntnis am Leitfaden der inneren Gewissheit zu suchen. Es sind diese Praktiken, welche der Philosophie paradigmatische Verfahren anbieten, wie vorgegangen werden soll, um ein von den Zufällen empirischer Erkenntnis unabhängiges Wissen zu begründen.

Theorien, wie die Behauptung, unsere Seelen hätten die Ideen vor unserer Geburt geschaut, oder wie jene, unser Geist hätte als Abbild Gottes Teil an dessen Wissen über die Welt, bleiben für sich betrachtet seltsam beliebig: Kein vernünftiger Grund scheint uns heute deren Wahrheit zu bestätigen oder auch zu widerlegen. Ihre Wahrheit liegt scheinbar jenseits jeder legitimen Beurteilung. Anders sieht es aus, betrachtet man die zugrundeliegende Praxis, welche jene philosophische Erfahrung erzeugt, wie etwa die der Sokratischen Gesprächsführung, die mit ihrer Frage- und Antworttechnik innere Gewissheiten etabliert und im Gespräch gleichsam sinnlich erfahrbar macht. Die Praxis geht hier der Theorie voraus: Die theoretischen Hypothesen über die Grundlagen jener Gewissheit können nicht als Prämissen die philosophische Praxis begründen; es ist erst diese Praxis, welche – indem sie Erfahrungen allgemein etabliert – jenen theoretischen Interpretationen ihre Plausibilität verleiht. Wobei die Wahl zwischen einer Theorie der vorgeburtlichen Ideenschau und einer Theorie des menschlichen Geistes als *Imago Dei* nicht auf Grundlage dieser Erfahrung, sondern allein aus systematisch-theoretischen Gründen erfolgt: Nur eine der beiden lässt sich zwanglos mit der biblischen Überlieferung vereinbaren und damit erkenntnistheoretisch innerhalb einer christlichen Theologie verankern.

Die Verschiedenheit der von uns untersuchten Philosophien springt dabei jedem ins Auge, der sie untereinander vergleicht. Ihre Gemeinsamkeiten werden hingegen sichtbar, wenn sie zusammen vor dem Hintergrund der sich entwickelnden neuzeitlichen Wissenschaften betrachtet werden: Erst gegenüber dem sich schrittweise herausbildenden, neuen Erfahrungsbegriffs der empirischen

Wissenschaften erscheinen die deutlichen Konturen eines spezifisch philosophischen Konzepts der Erfahrung.¹ Ein Konzept, das sich übrigens heute weit leichter beschreiben und begründen lässt als noch im 17. Jahrhundert. Damals konnten die neuen Wissenschaften noch unter dem Banner der »Erfahrung« gegen die »scholastische« Philosophie kämpfen, ohne hier großen Widerspruch befürchten zu müssen. Heute steht uns immerhin der Begriff der »Lebenswelt« zur Verfügung und mit diesem ein geschärftes Verständnis für die Grenzen jener wissenschaftlichen Form der Erfahrung.²

Aus der Sicht der modernen Wissenschaften gleichen die platonische, die aristotelische und die augustinische Erfahrung einander zum Verwechseln: Alle drei gründen auf der Alltagssprache; alle drei vertrauen auf die allgemeine Zugänglichkeit der Wahrheit, auf ihren öffentlichen Charakter, der sich nicht nur Spezialisten offenbart, auch wenn sie sich einig sind, dass es weise und weniger weise Menschen gibt; und alle drei versuchen, das innere Gefühl der Gewissheit methodisch für die Erkenntnis der Philosophie zu nutzen. Kurz: Ihre Erkenntnisverfahren orientieren sich alle an der »lebensweltlichen« Erfahrung der Menschen.

Doch trotz dieser Gemeinsamkeiten unterscheiden sich ihre Erfahrungskonzepte in ihrer Beziehung zum *Common Sense*. Ihre Freiheit, sich auch gegen diesen zu stellen, ist unterschiedlich stark entwickelt. Bei Platon hängt sie etwa davon ab, wie weit man die Kluft zwischen Erscheinungs- und Ideenwelt aufreißt; wie umfassend man die Korrumpertheit der menschlichen Seelen ansetzt; wie stark jene Amnesie die Erinnerung an vorgeburtliche Ideenschauen bei der Mehrheit der Menschen verdunkelt und wie lang und beschwerlich man den Weg aus der Höhle hinauf zum Licht der Erkenntnis konzipiert. Je mehr Arbeit zur Wiederherstellung des inneren Wissens aufgewendet werden muss, desto größer ist die Kluft zwischen der philosophischen Erkenntnis und den Meinungen der Allgemeinheit. Während bei Aristoteles die Strategie, zuallererst alle »glaubwürdigen Meinungen (*endoxa*)« zu sammeln, die philosophische Erfahrung viel enger an das Alltagsverständnis der Mehrheit bindet. Dadurch wird das Verhältnis zwischen Empirie und Gewissheit, zwischen äußerer Erfahrung und innerem Wissen, von jedem der untersuchten Autoren in ihrer Praxis unterschiedlich bestimmt: Platon hält sich im Gegensatz zu Aristoteles in der Regel nur kurz bei der Sammlung der Meinungen auf, um möglichst rasch sich der inneren Einsicht zuzuwenden, der *Anamnesis* der Ideen; im Vertrauen auf diese Wiedererinnerung der Ideen ist er auch schneller bereit, auf die Zustimmung der Mehrheit zu verzichten. Diese hat in seinen Augen ihre mangelnde

1 Die Vorstellung von »empirischen Wissenschaften« war der Philosophie bis dahin fremd, da die Wissenschaft (*epistēmē*) sich ausschließlich mit dem Ewigen und Unwandelbaren beschäftigte. »Empirische Wissenschaft« galt bis dahin gleichsam als Oxymoron.

2 Vgl. Husserl 1954 (insbes. zur »Lebenswelt«: 105-193).

Urteilsfähigkeit nicht zuletzt in ihrer Verurteilung des Sokrates bewiesen. Platon stellt in fast allen Dialogen die Stimmung der Mehrheit der Bürger durch Anspielungen auf diesen Prozess als der Wahrheitssuche feindlich dar. Der *chōrismos*, die Kluft zwischen der Ideenwelt und den Erscheinungen, bildet sich so in der Praxis als soziale Kluft zwischen den wenigen zur Philosophie Begabten auf der einen und der Mehrheit auf der anderen Seite ab.

Aristoteles geht mit den Bürgern der Stadt anders um. Er bringt weit mehr Vertrauen den Meinungen aller oder zumindest der meisten entgegen. Die innere Gewissheit ist immer schon in der herrschenden Meinung des *Common Sense* präsent. Deren Wissen muss gleichsam nur geschärft und auf sicherere Grundlagen gestellt werden. Während bei Augustin noch die Erzählungen, Gleichnisse und Sentenzen der Bibel als Grundlage einer neuen Praxis hinzukommen, deren Autoren – seien es die Propheten, die Evangelisten oder Paulus – eine besondere Form der Erfahrung zugeschrieben wird, da sich ihnen Gott gezeigt bzw. Gott sie beim Schreiben durch eine Erleuchtung inspiriert habe. Sie sahen somit etwas, das sich uns erst am Tag des Jüngsten Gerichtes offenbaren wird, wenn auch wir Gott von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen werden. Was uns die innere Gewissheit lehrt, soll uns so bereits aus den heiligen Schriften entgegentreten können.

Es lässt sich in ihrer Praxis aber auch eine gemeinsame Strategie identifizieren: Alle drei berufen sich nur in Ausnahmefällen auf einzelne Wahrnehmungen der Sinnesorgane; als Quelle und Beleg der Erfahrung dienen ihnen in der Regel die bereits sprachlich formulierten Meinungen der Menschen, die von vielen als wahr angesehen werden. Nimmt man dies als Beleg für eine allgemeine philosophische Strategie, lässt sich daraus schließen: Die klassische Philosophie versucht bei ihrer Wahrheitssuche nur in Ausnahmefällen gänzlich neue Aussagen zu produzieren; sie greift stattdessen bereits bestehende Aussagen auf, um aus diesen weitere Aussagen zu entwickeln. Philosophie orientiert sich dabei an den »Seelen« der Menschen: Ihre Meinungen und Aussagen stehen im Mittelpunkt. Denn unabhängig, ob ein Philosoph glaubt, bei seiner Wahrheitssuche auf göttliche Hilfe angewiesen zu sein oder nicht, im Mittelpunkt steht bei ihm die »Seele« als Erkenntnis- und Erfahrungsinstrument. Sie begründet und legitimiert den Wahrheitsanspruch philosophischer Aussagen. Dabei geht es nicht um eine abstrakte Seele, sondern um die zahlreichen über die Erde verstreut lebenden menschlichen Seelen, die – ohne die Vermittlung von technischen Messinstrumenten – die Welt erfahren und auf diese Weise legitimiert erscheinen, mit ihrer Zustimmung oder auch Ablehnung die Wahrheitsansprüche der Philosophie zu begründen. Auf diese müssen daher auch die Methoden philosophischer Wahrheitsfindung zugeschnitten sein, um legitime Erkenntnisurteile fällen zu können.

Insoweit es der Philosophie gelingt, sich in dieser Weise auf in der Praxis erprobte Modelle der Erkenntnis zu berufen, gewinnt sie auch jenes Vertrauen, zumindest im Prinzip alle Mittel zur Verfügung zu haben, um die Wahrheit zu erkennen. Ohne ein solches Vertrauen in ihre eigenen Fähigkeiten wären die unvermeidlichen Rückschläge, die Meinungsverschiedenheiten und die Ungewissheit in einzelnen Fällen von ihr nicht – im Sinne Thomas Kuhns – als für den Erfolg vernachlässigbare Anomalien interpretierbar. Die Theorie ist daher der philosophischen Praxis zeitlich nachgeordnet. Oder anders gesagt: Eine gemeinsame Praxis der Validierung von Aussagen lässt sich durch verschiedene Theorien adäquat beschreiben. Den Differenzen auf der Ebene der Theorien müssen nicht unbedingt auch Differenzen auf der Ebene der philosophischen Praxis entsprechen.

II. DIE ANTIKE THEORIE DER ZWEIFACHEN KAUSALITÄT

Um dieses Modell der philosophischen Erkenntnis besser im Kontext der damaligen Wissenschaften verstehen zu können, müssen wir uns mit einer bis jetzt noch nicht eigens thematisierten Besonderheit der antiken Philosophie beschäftigen: ihrer Vorstellung, in welcher Beziehung die Vernunft mit ihren inneren Gewissheiten zu der äußeren Welt steht, in welcher Form das, was dem Philosophen gewiss erscheint, auch in der Welt wirksam ist. Denn diese Beziehung wurde bestimmt durch eine Art *zweifacher Kausalität*, dem Wesen als »Grund« auf der einen und der dem Wesen äußerlichen Kausalität der Materie auf der anderen Seite. Durch dieses Konzept einer *zweifachen Kausalität* konstituierte sich damals das theoretische und praktische Feld der Philosophie.

Platon unterschied etwa an einer klassischen Stelle des *Timaios* zwischen den »Ursachen aus Notwendigkeit (*ex anankēs*)« und den »Ursachen der Vernunft«, den Ideen. Wobei seit Beginn der Schöpfung

»die Vernunft (*nou*) über die Notwendigkeit dadurch herrschte, daß sie sie überredete, das meiste des im Entstehen Begriffenen dem Besten [d.h. den Ideen] entgegenzuführen, so bildete sich [...], indem die Notwendigkeit durch besonnene Überredung (*hypo peithous euphronos*) besiegt wurde, am Anfang dieses All.«³

Der Konflikt zwischen den beiden Arten der Kausalität, der durch »Überredung« der einen durch die andere gelöst werden muss, hatte eine wichtige Konsequenz: Die Ideen konnten sich im Einzelnen nicht mit neuzeitlicher Gesetzmäßigkeit verwirklichen. Jeder erfolgreichen Überredung stehen mindestens ebenso viele Ausnahmen gegenüber. Die Vernunft *wirkt*, indem sie den Kosmos sich *angleicht*, diesen zu ihrem sinnlichen *Abbild* macht, sodass dieser im

3 Timaios 48a (siehe auch: 56c). Zum Konzept der »Überredung«: Morrow 1965.

emphatischen Sinne »vernünftig« wird. Die materielle Kausalität setzt jedoch dieser Angleichung einen Widerstand entgegen, sobald sie sich den Überredungskünsten der Vernunft wieder entzieht. Da nun die Welt der Erscheinungen von beiden Arten der Kausalität bestimmt wird, ist sie weder von der einen noch von der anderen zur Gänze bestimmt: Die »Notwendigkeit« lässt sich nicht aus sich selbst verstehen, sie ist in ihrem Wirken nicht autark und beständig, da sie bereit ist, sich von der Vernunft zu einem anderen Verhalten »überreden« zu lassen; und ist auch die »Vernunft« in ihrem Bestreben zu »überreden« beständig, so ist ihr Erfolg doch wechselhaft. Wo ihre Kraft schwächer wird, löst sich Gesundheit auf in Krankheit, das Wohlgeordnete zerfällt wieder in Chaos, Lebendes nähert sich dem Tod.

Das Besondere an diesem klassischen Modell zweier Kausalitäten, das über Jahrhunderte die Grundlage für die Wissenschaft der Metaphysik bildete, war die Möglichkeit, beide gegeneinander auszuspielen, d.h. die Möglichkeit, sich als Mensch mithilfe der einen vom Einfluss der anderen zu *befreien*. Der Philosophie eröffnete sich erst ihr theoretisches und praktisches Handlungsfeld im *Konflikt* dieser beiden Formen der Kausalität. Philosophie als Theorie und als Lebenspraxis hatte eine kosmologische Voraussetzung: Schon allein das bloße Erkennen der Wahrheit stärkte die Wirkungen der Vernunft im Menschen und im Kosmos. Wem es gelang, die Wahrheit mit seiner Seele zu erkennen, der hatte in seiner Seele den Wirkungen der Kausalität der Vernunft durch Angleichung zum Durchbruch verholfen. Das Streben, sich der Vernunft zu unterwerfen, befreite von der rohen Macht der materiellen Notwendigkeit und versprach der Seele des Philosophen den Gewinn der ›Glückseligkeit‹.⁴ Wie umgekehrt ein Sichüberlassen der materiellen Kausalität den Menschen aus dem Einflussbereich der Vernunft lösen und der Zügellosigkeit des Körperlichen überantworten würde. Ein nicht nur metaphysisch, sondern auch moralisch verwerfliches Verhalten.

Die philosophische Disputation bzw. das kontemplative Denken der philosophischen *theoria* war nur einer der ausgezeichneten Orte, an denen die Kausalität der Vernunft die Möglichkeit erhielt, durch »besonnene Überredung« auf die materielle Notwendigkeit einzuwirken, um diese vernünftig zu machen. Ein anderer Ort war – wie wir am Beispiel Augustins gezeigt haben – die Musik. Aber auch Platon wie auch Aristoteles verwendeten die Macht der Musik, um mit ihrer Hilfe die des Philosophierens noch nicht mächtigen Seelen der Kinder den wohlütigen Wirkungen der Vernunft aussetzen zu können. Dort wo das

4 Vgl. zum Verhältnis der zweifachen Kausalitäten zur Glückseligkeit des Menschen: Timaios 68e-69a.

Denken noch nicht genügend entwickelt ist, sollten Musik und Tanz als Stütze und gleichsam als Ersatz für die noch fehlende Vernunft dienen.⁵

Platon imaginiert die Verwirklichung der zwei wichtigsten Ziele im musikalischen Modell der Harmonie. Denn einerseits soll die Philosophie die Menschen gerecht machen. Ein Ziel, das nur derjenige erreicht, der

»sich selbst beherrscht und ordnet [...] und die drei [Seelenteile] in Zusammenstimmung bringt, ordentlich wie die drei Hauptglieder jeder Harmonia [=Tonskala], den Grundton (*hypatēs*) und den dritten (*mesēs*) und fünften Ton (*neatēs*), [...] und auf alle Weise einer wird aus vielen, besonnen und wohl gestimmt.«⁶

Und andererseits soll das Ziel, Erkenntnis und Weisheit zu erlangen, mit eben dieser Tugendhaftigkeit des Menschen, d.h. mit dessen Seelenharmonie, zusammenfallen. Denn

»wie [...] könnte ohne Einklang (*aneu symphōnies*) auch nur der geringste Grad von Einsicht entstehen? Das ist unmöglich. Vielmehr dürfte der schönste und größte Einklang (*kallistē kai megistē tōn symphōniōn*) mit vollstem Recht für die größte Weisheit erklärt werden, woran der teilhat, der *nach der Vernunft (kata logon)* lebt.«⁷

Diese Beschreibung der Seelenharmonie bei Platon ist für unsere Fragestellung deshalb so wichtig, da sich für Platon – wie er im *Timaios* und im *Philebos* ausführlich darlegt – in der Harmonie der Seelen und der Dinge gerade die *Wirkungen* der Vernunft zeigen. Was teil hat an der Vollkommenheit der Vernunft, ordnet sich zwangslässig zur Harmonie – sei es zur Harmonie der Seele, des Staates oder des ganzen Kosmos. Das heißt, in der Harmonie der Erscheinungen glaubt er, im Äußeren zu entdecken, was er als Harmonie der Seele im Inneren als Gewissheit erlebt.

Die Fähigkeit der Musik, die Vernunft in der Erziehung des Menschen gleichsam zu substituieren bzw. deren Wirkungen zu verstärken, verdankt sie einer doppelten Beziehung: Einerseits spiegelt sich in der Harmonie der Töne strukturell die durch die Vernunft erzeugte Ordnung des Kosmos wider und andererseits wird gerade diese Ordnung der Vernunft durch die Macht der Musik auch an die *nicht-vernünftigen* Teile der Seele weitergeben (*Timaios* 80b). Sind ja

5 Bei Platon: *Politeia* 401d-403c, 441e-442b; *Nomoi* II., siehe auch 700a-701d; bei Aristoteles: *Politik* VIII; *Poetik* 1449b (Rhythmus, *harmonia* und *Melos* als Mittel zur kathartischen Reinigung der Seele).

6 *Politeia* 443de; zur kosmologischen Funktion dieser drei zentralen Töne der griechischen Tonskala (*harmonia*), die mit Hilfe der mathematischen Proportionen der ›harmonischen Zahlen‹ der Tetrakty durch Saitenteilung auf einem Monochord erzeugt werden können: Zaminer 1984.

7 *Nomoi* 689d. Wobei – wie der Mathematikhistoriker Árpád Szabó feststellt – das Wort *symphōnein* (im Einklang stehen) bei Platon »zu dem gewöhnlichen Wortschatz der dialektischen Terminologie [gehört]« wie auch sein Gegenbegriff des *diaphōnein*, der – auf zwei Sätze bezogen – »wohl die älteste Form unseres eigenen Ausdruckes für den logischen Widerspruch« ist (Szabó 1969, 321).

auch – neben der sichtbaren Sphärenharmonie der Gestirne – die hörbaren Harmonien die letzten wahrnehmbaren Beispiele (*paradeigma*) für das eigentlich Wahre, das die Dialektik als innere Gewissheit in der Seele zu erfassen sucht.⁸

Aber auch bei Aristoteles lässt sich ein Modell der zwei Kausalitäten finden. Er erläutert die kausale Struktur des Seienden am Modell des Handwerkers: Wenn ein Bildhauer eine Statue verfertigt, ist die wirkende Ursache (*causa efficiens*) der Plan im Kopf des Bildhauers, während die fertige Statue als Ziel des Handelns *causa finalis* ist. Die ausführende Hand mit dem Meißel hingegen entspricht Platons Ursache aus Notwendigkeit, die – wenn sie der Verwirklichung des Planes dient – sich gleichsam durch die Vernunft hat »besprechen« lassen. Ein Punkt, der verdient, besonders hervorgehoben zu werden: Die materielle Einwirkung der Hand auf den Stein ist für Aristoteles nicht die *causa efficiens*, denn – platonisch gesprochen – ist die *causa efficiens* eine Ursache der Vernunft, d.h. sie ist eine Form, die sich in einer Materie als Statue verwirklicht. Die *causa efficiens* erzeugt als Wirkung ein Abbild ihrer selbst.⁹ Der Widerstand bzw. die Bereitschaft des Materials, diese Form in sich aufzunehmen, die darüber entscheidet, ob die wirkende Vernunft des Bildhauers als Ursache erfolgreich ist, bildet jene innerhalb der *causa materialis* schlummernde Notwendigkeit, der jene Form erst Herr werden muss.¹⁰ Innerhalb dieses Modells zweier potentiell widerstreitender Kausalitäten ist die bekannte aristotelische Differenz zwischen »natürlichen« und »künstlichen« Bewegungen begründet. Denn so wie die Hand des Bildhauers sich in ihrem Wirken dem bildhauerischen Plan als seinem Ziel unterwerfen (oder diesen sabotieren) kann, so kann die Hand auch einem Stein eine »künstliche« Bewegung aufzwingen, indem sie ihn seiner wesensmäßigen Bewegung in Richtung seines »natürlichen Ortes« auf der Erde entfremdet und in die Luft wirft.¹¹

Es ist dieses Grundmodell eines Konflikts zweier Arten der Kausalität, welcher sowohl Platon wie auch Aristoteles ermöglicht, zwischen vollkommenen

8 Politeia 529d-531e; Timaios 47b-e.

9 Aristoteles' klassische Formulierung hierfür ist »Ein Mensch zeugt einen Menschen«, wobei der zeugende Mensch als Mensch die *causa efficiens* ist, und nicht eine materielle Ursache im Sinne der Kausalität der neuzeitlichen Physik. Ausführlicher zu Aristoteles' Kausalitätsmodell und dessen Verhältnis zu seiner Theorie der Wissenschaften: Arnold 1999b, 99-182.

10 Diese zweite, materielle Kausalität entsteht schon allein, wenn zwei Dinge, ihrer wesensgemäßen Bewegung folgend, sich – im wörtlichen Sinne – im Wege stehen, sodass die wesensgemäße Bewegung des einen auf das andere notwendigerweise übergreift als wesensfremde. Die innere Ursache eines Wesens wird vermittelt durch ihre Materie in Beziehung zu allen anderen Wesen zu einer äußeren Ursache. Jedes einzelne Seiende hat diesen prinzipiellen Konflikt für sich zu lösen, will es denn seine Existenz, und d.h. seine Einheit von Materie und Form, aufrechterhalten.

11 Physik VIII 5, 255b31-256a2. Vgl. Moreau 1975, 71f.; zu weiteren Problemen seiner Theorie der Kausalität: Seeck 1975. Zu den unterschiedlichen Möglichkeiten, die zwei Kausalitäten in der Wurftheorie zu verknüpfen: Platon, Timaios 79b-80c; Aristoteles, Physik IV 8; VIII 10, 266b25-267a20 (mit Kritik an Platon).

und weniger vollkommenen Dingen und Lebewesen zu unterscheiden. Eine Unterscheidung, die allein die Macht bzw. auch Ohnmacht der Vernunft in der Welt verdeutlichen soll: Wo die Vernunft wirkt, entwickeln sich die Dinge entsprechend ihrem Wesen, ihrer Natur bzw. ihrer Idee, dort wo die Vernunft an dem Widerstand des Materiellen zu scheitern droht, entwickeln sich die Dinge gegen ihre Natur. Doch in beiden Fällen wirkt die Vernunft als Ursache: im einen Fall mehr, im anderen weniger erfolgreich. Aber es ist auch dieses Grundmodell eines Konflikts zweier Arten der Kausalität, welches bei Augustin – wie auch bei anderen christlichen Philosophen – übersetzt wird in den Gegensatz zwischen Gott als Schöpfer und erster Ursache dieser Welt auf der einen Seite und den innerhalb der Schöpfung wirkenden Ursachen der Natur auf der anderen. Was bei Platon und bei Aristoteles die Hinwendung zur inneren Vernunft ist, ist bei Augustin daher auch die Hinwendung zu Christus unserem »inneren Lehrer«. Auch hier bietet die innere Gewissheit einen privilegierten Zugang zu einer der in der Welt wirkenden Ursachen. Und – so muss man ergänzen – diese Form der Kausalität gilt allen drei als die für das Verständnis der Welt wichtigste Form der Einwirkung auf die Erscheinungen: Während die materiellen Ursachen die Ordnung der Natur stören, ist es die Vernunft, die dieser ihre natürliche Ordnung verleiht. Während erstere für die vielen Abweichungen und Ausnahmen in der Natur verantwortlich zeichnen, sind es die Wirkungen der Vernunft, denen die Natur ihre Regelmäßigkeit verdankt. Es ist somit die Vernunft selbst, die in der Natur jene Voraussetzungen schafft, die notwendig sind, damit die Natur von der Vernunft erkannt werden kann.

Das heißt aber: Dort wo Vernunft in der Welt wirken kann, ist die Erforschung der inneren Gewissheit eine legitime Form der Naturforschung. Denn wie die materiellen Ursachen wirken, können wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, wie die Vernunft wirkt, lässt sich am besten in unserem Inneren erkennen, wo uns die Vernunft am unmittelbarsten zugänglich ist. Aufgrund der realen Wirkungen der Vernunft auf die Erscheinungen dieser Welt ist die Welt selbst in ihrem Innersten vernünftig und dem geistigen Verständnis zugänglich: Die Welt »spricht« gleichsam zu unserer Vernunft, sodass die Vernunft sich mit ihren Gewissheiten auch in dieser Welt problemlos wiedererkennen kann. Dem menschlichen Geist eröffnet sich die Welt in ihrer Wahrheit, da diese nach dem Plan der Vernunft geschaffen wurde.

III. DIE AMBIVALELENTE GEWISSEHIT SELBSTEVIDENTER WAHRHEIT

Setzt man daher die unterschiedlichen Beschreibungen und Theorien einmal beiseite und betrachtet allein die Praxis der Begründung des philosophischen Wissens, wie sie sich in den Texten zeigt, fällt auf: Allen drei ist gemeinsam, zwar von einer bestimmten Form der *empirischen* Erfahrung auszugehen, jedoch das Empirische dann mit einem *inneren* Maßstab des Beurteilens, einem inneren Wissen, zu konfrontieren und dadurch zu verwandeln. Erst die eigene Seele – oder genauer: ein Teil der eigenen Seele – soll die in den Meinungen und Urteilen sedimentierte Erfahrung durch ihre Zustimmung als Erkenntnis legitimieren. Letztlich soll sich der Seele die Wahrheit in Form selbstvidenter Aussagen zeigen.

Doch eine eigentümlich ambivalente Haltung durchzieht die gesamte Theorie selbstvidenter Wahrheiten: Die Philosophen gehen davon aus, dass es Wahrheiten gibt, deren Selbstvidenz unbezweifelbar ist. *An sich* sollen sie für jeden überzeugend sein, der sie erfasst, und keiner weiteren Beweise bedürftig. Aber nur, *wenn* man sie erfasst. Und gerade *für uns* scheint dieses Erfassen des Selbstvidenten durch Hindernisse bedroht: Während die Götter – wie in Platons *Phaidros* – in Ruhe der Wahrheit der Ideen gewahr werden können, mühen sich die Menschen mit ihren Pferden ab auf dem Weg nach oben. Kaum gelangen sie in jene Position, die es ihnen ermöglichen würde, die Ideen als solche zu erkennen, da droht ihnen schon wieder der Absturz in die Welt der schattenhaften Erscheinungen und ungesicherten Meinungen.

Es ist diese Ambivalenz, auf der letztlich das Konzept der klassischen Philosophie erbaut wurde: Da es dem Menschen viel Mühe kostet, das *für ihn* Evidente mit dem *an sich* Evidenter in Einklang zu bringen, ist er nur zur Philosophie, der Liebe zur Weisheit, fähig. Den Göttern ist letztlich die Weisheit, im vollen Sinne des Wortes, vorbehalten. Das *an sich* Evidente ist so das Ziel philosophischer Wahrheitssuche, aber es ist ein *an sich* Evidentes, das immer wieder durch Zweifel verdunkelt wird und sich daher trotz seiner *an sich* seienden Selbst-Evidenz gerade *für uns* meist *nicht* in seiner vollkommenen Selbst-Evidenz enthüllt.

Ist daher durch das Konzept der Selbst-Evidenz der Wahrheit die allgemeine philosophische Strategie festgelegt, wo und wie man nach der Wahrheit zu suchen hat, so bleibt dennoch den einzelnen Theorien ein Interpretationsspielraum, wie weit man dem Menschen zutraut, die Wahrheit auch als solche zu erfassen: Betont man die Endlichkeit und Unvollkommenheit des Menschen kann dies bis zur vollständigen Skepsis gegenüber allen menschlichen Versuchen führen, diese selbstvidenteren Wahrheiten für alle Zeiten verbindlich formulieren und festhalten zu können; betont man hingegen die Macht der selbstvidenteren

Wahrheiten, sich den menschlichen Seelen zu offenbaren, dann kann sich der Philosoph nicht nur der Wahrheit, sondern als Erkennender sogar den Göttern nahe wähnen.

Doch diese Unterschiede in der Bewertung der Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis können das zugrundeliegende Konzept philosophischer Erfahrung selbst nicht bedrohen: Die Wahrheit findet man *erstens* in sich, und *zweitens* ist das gemeinsame Gespräch am besten geeignet, um in diesem systematisch die Gewissheiten mehrerer »Seelen« für die Wahrheitssuche zu mobilisieren. Argumente, die auf äußereren Wahrnehmungen beruhen, werden nur beschränkt zugelassen, da Aussagen über die äußere Natur von Philosophen in der Regel als weit unzuverlässiger angesehen werden als Aussagen, die sich auf im gemeinsamen Gespräch geprüfte, allgemein anerkannte innere Gewissheiten berufen können. Und es ist nicht zuletzt diese Überzeugung, die im Unterschied zu den anderen Disziplinen bis heute weitgehend den spezifischen Argumentationsstil der Philosophie prägt. Die Interpretationen des Grundmodells können wechseln, ohne jedoch ihre zentrale Aussage zu verändern: Wahrheit findet man in der Philosophie bevorzugt in den Gewissheiten der Vernunft und nicht in der wechselhaften Empirie der Sinne.

Hier gilt: Was den methodischen Zweifel der prüfenden Fragen der Dialektik übersteht, muss als wahr angenommen werden, denn der Mensch und seine Seele sind prinzipiell dem Wahren »verwandt«. Für die Irrtümer der Seele muss eine äußere Verwirrung verantwortlich sein; ist die Seele erst »gereinigt«, erkennt sie ohne Mühe, was wahr und was falsch ist. Erkennen hat daher eher den Charakter einer Wiedererinnerung und nicht den eines Neuerwerbs. Die sinnliche Erfahrung wird damit auf die Funktion, der Seele bei der Erinnerung zu helfen, begrenzt, sie ist gewissermaßen dienend, ein bloßes Erinnerungsmittel, das weder die Quelle der Erkenntnis noch der Richter über die Wahrheit sein kann: Einzelne, den allgemeinen Gewissheiten der Seele widersprechende Ereignisse können prinzipiell nicht den richterlichen Status eines *experimentum crucis* für sich beanspruchen. Nur was regelmäßig geschieht, bildet eine legitime Erfahrung, auf die sich die Seele stützen kann.

Dabei war der Philosophie von Anfang an eine spannungsvolle Dynamik eigen: Einerseits sollte der Philosoph sich nicht in die Einsamkeit flüchten, sondern andere Menschen, d.h. andere »Seelen«, einbeziehen, um mit ihnen gemeinsam den Weg zur Wahrheit zu suchen. Andererseits sind die Menschen jedoch selten einer Meinung; was dem einen gewiss erscheint, ist dem anderen nicht einsichtig. Die Suche nach der einen Wahrheit, die allen gewiss sein soll, wirft die Philosophie daher in das weite Feld der sich widersprechenden Meinungen. Der Wunsch nach einem Konsens deckt erst die vielen zwischen den Menschen bestehenden Dissense auf. Platon muss sich in seinen Dialogen, ebenso wie Aristoteles bei seiner Sammlung »glaubwürdiger Meinungen« und

auch Augustin bei der Exegese der heiligen Schriften, mühsam mit den Meinungen und Interpretationen der anderen auseinandersetzen. Die Philosophen streben nach der Zustimmung aller, doch finden sie sich bald – wie etwa Sokrates – mit Ablehnung konfrontiert. Die Wahrheitssuche wird zu einem Kampf mit den herrschenden Vorurteilen. Der Zwang, nur in Kooperation mit anderen jene innere Gewissheit finden zu können, verlangt dem Philosophen in seiner Arbeit die Fähigkeit der paranätischen »Seelenführung« ab. Um kompromisslos den Irrtum mit vernünftigen Argumenten bekämpfen zu können, müssen Philosophen zugleich fähig sein, auf die Eitelkeit und Verletzbarkeit der Seelen der anderen einzugehen. Denn sie sind auf das Gespräch als Methode angewiesen und müssen daher dessen Abbruch fürchten.

Was die von uns untersuchten Philosophen bei aller Verschiedenheit verbindet, ist die Überzeugung, es gäbe ein Wissen, welches wir prinzipiell bereits wissen, aber – aus welchen Gründen auch immer – im Moment nicht zur Hand haben. Ein Wissen, das wiedererweckt oder zumindest erinnert oder vielleicht auch nur aktualisiert werden muss. Hierfür haben sie unterschiedliche Methoden entwickelt: das Sokratische Gespräch, die Sammlung glaubwürdiger Meinungen oder die Exegese heiliger Texte. Aber auch für die Frage, wie dieses Wissen in unsere Seele gekommen sei, haben sie unterschiedliche Bilder und Theorien als Antworten zur Hand. Ebenso herrscht darüber, wie man mit diesem Wissen *umgehen*, was man aus diesem *folgern* kann, keine Einigkeit. Die Frage, ob dieses Wissen aus einfachen Sätzen besteht, die Axiome bilden, aus denen sich andere Erkenntnisse logisch deduzieren lassen, oder ob sie sich – wie etwa Seneca meint – analog rhetorischer Topoi gleichrangig und eher wie bunte Steine zu einem Mosaik verbinden, dessen »Bild« mithilfe von Sentenzen und Maximen aus der Tiefe der Seele gehoben werden kann, oder ob sie gar nur in eklektizistischer Manier ohne System gänzlich unverbunden nebeneinander bestehen, wird durch diese eine Gemeinsamkeit nicht vorentschieden. Welche Form und welchen Inhalt dieses Wissen hat, bleibt offen.

So kann dieses Konzept eines Wissens, das in der Seele darauf wartet, erweckt zu werden, in unterschiedliche Richtungen weiterentwickelt werden, ohne dem schon damals notorischen Streit der philosophischen Schulen allzu enge Beschränkungen aufzuerlegen. Dies teilt es übrigens mit dem *experimentellen* Erfahrungs begriff der Naturwissenschaften, der auch alleine nicht fähig wäre, unter den Naturwissenschaftlern einen allgemeinen Konsens über die »richtigen« Methoden und Verfahrensweisen zu erzielen. Was aber beide Erfahrungskonzepte bereitstellen, ist jeweils einen Rahmen, innerhalb dessen man sich orientieren kann und sein methodisches Vorgehen rechtfertigen muss. Es ist dieser Rahmen, der sowohl in den empirischen Wissenschaften wie auch in der Philosophie der Argumentationspraxis immer wieder Grenzen setzt: Was innerhalb des philosophischen Erfahrungskonzepts möglich ist, kann innerhalb des

experimentellen verboten sein; hingegen Verfahrensweisen, die vom experimentellen Erfahrungsbegriff nahegelegt werden, können auf diese Weise als illegitime Argumentationsweisen aus dem philosophischen Begründungsdiskurs verbannt werden.

* * *

Kehren wir noch einmal zu unserem Bild der auf dem Quader der Tugend sitzenden *Sapientia* zurück: jener sich im Spiegel betrachtenden Weisheit. Erkennen wir im Spiegel noch das Symbol der philosophischen Selbsterkenntnis? Erkennen wir in dieser Allegorie noch den Rat, uns der Philosophie zu widmen, um der Weisheit nahe zu kommen? Als Bild einer beinahe autistisch anmutenden Frau weckt die Allegorie heute wohl leicht den böswilligen Verdacht, im Spiegel, dem *Speculum*, fände die weltfremde »Spekulation« der Philosophen ihr verdientes Denkmal.¹² Angesichts der abgewendeten, sich nur selbst im Spiegel betrachtenden Weisheit scheint der Schluss berechtigt, hier zeige sich, wie die Philosophie sich gegen Erfahrung sperre; während es in diesem Bild doch gerade um die Propagierung einer der Philosophie eigenen Form der Erfahrung geht. Denn obwohl die Weisheit sich von den wandelbaren Erscheinungen der Sinne abwendet, bleibt sie dennoch – stärker sogar als die empirischen Wissenschaften der Neuzeit – den Sinnen verpflichtet. Obwohl sie reflektierend sich selbst betrachtet, beharrt sie darauf, gerade auf diese Weise die Welt um sich zu erkennen. Besser zu erkennen sogar, als eine empirische Untersuchung des kreisenden Auf und Ab des Schicksalsrades es dem Menschen ermöglichen würde.

Der böswillige Verdacht, es ginge hier nur um eine weltabgewandte Spekulation, die sich zu Unrecht auf eine Erfahrung beruft, ist daher unbegründet. Dieser Vorwurf wird jedoch gegen die Philosophie in der Neuzeit erhoben und begleitet sie bis in die Gegenwart. Denn der Erfahrungsbegriff der Philosophie baut auf mehreren Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, um ihn auch als legitime Grundlage der Erkenntnis erfolgreich verteidigen zu können. Wie wir im zweiten Teil sehen werden, lässt sich aber nicht jede einzelne von diesen gegenüber den Angriffen der neuzeitlichen Wissenschaften aufrechterhalten. Der Bereich der *Fortuna* wird von einer neuen Art der Vernunft kolonisiert werden, die eine neue Form der Wissenschaft mit eigenen Beweisformen und Beweisregeln begründet. Deren Erkenntnisse werden es selbst Philosophen schwer machen, weiterhin ohne Einschränkungen daran zu glauben, die Philosophie hätte mit ihren in Disputationen gewonnenen inneren Gewissheiten wirklich jene untrügliche Richtschnur in Händen, um sicher dem Pfad der Erkenntnis zu

12 Wobei rein etymologisch zwischen »Spekulation« und »Speculum« nur eine sehr entfernte Beziehung besteht, auch wenn es eine lange Tradition gibt, beide aufeinander zu beziehen (Holz 1990, insbes. 398).

folgen. Doch hat die Philosophie – auch wenn sie zu strategischen Neupositionierungen gezwungen wurde – eine endgültige Niederlage immer noch erfolgreich vermeiden können. Wie und warum die Praxis der philosophischen Erfahrung mit der Erfahrung der neuzeitlichen Wissenschaften in Konflikt geriet, wird uns daher als Nächstes beschäftigen.

ZWEITER TEIL
DIE ENTDECKUNG DER VORURTEILE

KAPITEL 4

FRANCIS BACONS KRITIK DER SEELE

Francis Bacons Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaften ist heute umstritten: Von manchen wird er aufgrund seiner berühmten Gleichnisse, die Natur müsse »besiegt (*vincitur*)« und »unterworfen (*constringitur*)« werden (Nov. Org. I, Aph. 58, 120 f.), als derjenige angesehen, der stellvertretend für die modernen Wissenschaften deren zweifelhaftes Verhältnis zur Natur offen ausgesprochen hat.¹ Denn wie Francis Bacon ausführt, ihm gehe es vor allem um

»eine Geschichte der gebundenen und bezwungenen Natur, d.h. wenn sie durch die Kunst und die Tätigkeit des Menschen aus ihrem Zustand gedrängt, gepreßt und geformt wird. [...] Denn die Natur der Dinge offenbart sich mehr, wenn sie von der Kunst bedrängt wird, als wenn sie sich selbst frei überlassen bleibt.«²

Anderen gilt er hingegen als ein der Praxis der Wissenschaft fremder Staatskanzler, der fern jeder realen Forschung Programme entworfen hat, die niemals verwirklicht wurden.³ Denn obwohl es sogar zwei zeitgenössische wissen-

1 Vgl. für die in Deutschland gleichsam Schule machende Auseinandersetzung mit Bacons Naturphilosophie: Adorno / Horkheimer 1986 (vor allem im einleitenden »Begriff der Aufklärung«, 9-49); aber auch: Heinrich 1981, 112-120; Reinwald 1991, 413-425; Merchant 1987, 177-189; dessen Epistemologie immer noch als Leitfaden geeignet erscheint: Tiles / Tiles 1993.

2 »Quoad congeriem vero, conficimus historiam [...] naturae constrictae et vexatae; nempe, cum per artem et ministerium humanum de statu suo detruditur, atque premitur et fingitur. [...] quandoquidem natura rerum magis se prodit per vexationes artis quam in libertate propria.« (Inst. Magna, Distrib. op., 54-57)

3 Die Bedeutung Francis Bacons ist seit langem umstritten: Sein Ansehen und seine Verdienste für die Erneuerung der Wissenschaften waren noch im 18. Jahrhundert – nicht zuletzt auch aufgrund der Erfolge der *Royal Society of London*, die sich auf ihn als geistigen Mentor berief – unbestritten. So war auch Immanuel Kant der Überzeugung, dass der »Vorschlag des sinnreichen Baco von Verulam« in den Naturwissenschaften jene notwendige »Revolution der Denkungsart« »teils veranlaßte, teils, da man bereits auf der Spur derselben war, mehr belebte« (KrV, B XII). Doch mit Justus von Liebigs 1863 veröffentlichten kleinen Streitschrift *Über Francis Bacon von Verulam und seine Methode der Naturforschung* (München 1863) begannen sich die kritischen Stimmen zu mehren: Seine Methoden seien am Schreibtisch und nicht im Labor entstanden; die Ergebnisse seiner eigenen Untersuchungen seien mager und wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen. Andere aber wie etwa Edwin A. Burtt nahmen seine Arbeit in Schutz: »It is impossible to trace any direct influence of Bacon on the metaphysics of Boyle or Newton, but the former's conception of science as an exalted co-operative enterprise, his empirical stress on the necessity and cogency of sensible experiments, his distrust of hypothesis and general analysis of inductive procedure, all penetrated the leading scientific minds of the middle of the century, especially Robert Boyle, through whom they exercised a notable influence on Newton.« (Burtt 1954, 125 f.)

schaftliche Einrichtungen gab, in denen bereits Erfahrungen mit einer kooperativ organisierten Forschung gemacht wurden, werden beide von Bacon nicht einmal erwähnt: Die eine, das 1597 gegründete Gresham Collage in London, muss er zumindest vom Hörensagen gekannt haben, da dessen Gründer Sir Thomas Gresham einer seiner Onkel war, der einen Großteil seines Vermögens diesem College testamentarisch vermachte.⁴ Das zweite Beispiel einer kooperativen Forschungsinstitution war das 1576 von Tycho Brahe gegründete große Observatorium in Uranienburg auf der dänischen Insel Hven. Hier wurde arbeitsteilig von einer Gruppe von astronomisch geschulten Angestellten unter der Aufsicht von Tycho Brahe einundzwanzig Jahre lang jede Nacht die Bewegungen hunderter Sterne beobachtet und aufgezeichnet (Christianson 2003). Die Genauigkeit und Vollständigkeit der in Uranienburg gesammelten Daten ermöglichte es später Johannes Kepler, seine mathematischen Modelle der Planetenbewegungen empirisch zu beweisen. Francis Bacon scheint diese bis 1597 existierende Forschungsinstitution nicht gekannt zu haben, als er selbst einige Jahre später Pläne für ein staatliches Forschungsinstitut entwarf und dem englischen Königshaus unterbreitete. Er scheint sich ebenso wenig für die Erfahrungen in der Organisation und Ausbildung interessiert zu haben, wie sie in Gresham College gemacht wurden; er suchte auch nie den Kontakt zu wissenschaftlichen Forschern (Gaukroger 2001, 163 ff.). Seine Rolle lässt sich daher am ehesten – in ganz neutralem Sinne – als »Ideologe« der wissenschaftlichen Forschung und der gesellschaftlichen Förderung kooperativer Forschungseinrichtungen beschreiben.⁵

Dennoch lohnt es sich, seine methodischen Anweisungen ernst zu nehmen: nicht als im Einzelnen umsetzbare praktische Regeln der Forschung, sondern als historisch wirkungsmächtige Konzepte, wie Erkenntnis möglich und wie Irrtum vermieden werden kann. Das Bild, das man sich von der Wissenschaft – im

Aber man konnte dies wie der Wissenschaftshistoriker E. J. Dijksterhuis auch ganz anders sehen: »Wenn man Bacon und alle seine Schriften aus der Geschichte hinwegdenkt, so verschwindet aus der Naturwissenschaft kein einziger Begriff, kein einziges Resultat. [...] Und seine Methode der Naturforschung ist in der Form, in der er sie auseinandersetzt, weder von ihm selbst noch von jemandem jemals wirklich angewandt worden und hat also nie irgendein Resultat ergeben. [...] und angesichts seiner Sprachgewandtheit sieht man sich leicht dazu verleitet, die Originalität seiner Gedanken zu überschätzen.« (Dijksterhuis 1983, 443) Jedoch ist in letzter Zeit das Urteil wieder freundlicher geworden: Julian Martin wies auf die politische und organisatorische Seite der methodischen Reformvorschläge Francis Bacons hin, die in der Arbeitsweise der wissenschaftlichen Akademien in London und Paris im 17. Jahrhundert mehr oder weniger umgesetzt wurden und heute in der modernen Großforschung ihre Bestätigung gefunden haben (Martin 1992; vgl. Gaukroger 2001; für diese historische Neubewertung des baconschen Beitrags zur Wissenschaft siehe auch: Shapin 1998; Dear 2001; Henry 2002).

4 Zum Gresham College als Vorläuferorganisation der Royal Society: Boas 1965, 269 f. Hall 1965, 172 ff.

5 Vgl. Rossi 1968, 138 f.; zur Geschichte der Urteile über Francis Bacon: Krohn 1987, 10-14.

Unterschied von der »scholastischen« Methode der universitären Philosophie – machte, wurde nicht zuletzt von seinen Beschreibungen der methodischen Verfahren geprägt. Konnte man sich auch an diese nicht in der Praxis halten, so formten sie dennoch die Vorstellungen über das Wissen und wie es erlangt werden könnte.⁶ Vor allem formte er das Bild einer empirischen Wissenschaft, die gerade aufgrund ihres empirischen Sammelns und Aufzeichnens das Recht habe, sich »Wissenschaft« zu nennen.⁷ So konnte er, gerade *weil* er die mathematische Methode in der Naturphilosophie verwarf, jenen innerhalb der aristotelischen Philosophie bis dahin »niederer« Wissensbereichen den Status einer Wissenschaft verleihen, denn die Ursprünge der von ihm geförderten Wissensgebiete lagen oft im älteren Handwerk.⁸ In diesem Sinne wurden die aus diesen Bereichen sich entwickelnden empirisch-experimentellen Wissenschaften – wie etwa Magnetismus, Elektrizitätslehre, Chemie und die Wärmelehre – nicht zu unrecht im Englischen auch als »Baconian Sciences« bezeichnet, die eine eigenständige Entwicklung neben derjenigen der mathematischen Naturphilosophie eines Galilei und Descartes durchmachten.⁹ Der Erfolg der modernen Wissenschaften beruhte daher weder auf der einen noch auf der anderen Tradition: Descartes' nur durch wenig Empirie unterlegten mathematischen Spekulationen auf der einen und Bacons theorieloses Sammeln von Daten hätten beide in Sackgassen geführt. Es war Newton, der als Präsident der Royal Society in seiner Person wie auch in seiner Theorie beide Traditionen – die mathematische und die experimentell-empirische – verband. Obwohl weite Bereiche der empirischen Wissenschaften sich aufgrund ihres Gegenstandes einer Mathematisie-

6 Vgl. Kuno Fischers Versuch, zu zeigen, »daß Bacon den Entwicklungsgang der neuern Erfahrungsphilosophie beherrscht« (K. Fischer 1904, 349).

7 Auf die Bedeutung von »Wissenvorstellungen«, d.h. Vorstellungen *über* den Charakter des Wissens und seine Quellen, machte aufmerksam: Elkana 1986, 46-52.

8 Zur Neubewertung des Handwerks und der Handarbeit in den baconschen Wissenschaften: Th. Kuhn 1978d, 98; Edgar Zilsel sieht hier sogar die eigentliche Bedeutung Bacons: Zilsel 1985, 61 ff. – Wobei es eine lange Vorgeschichte der baconschen Aufwertung des Bereiches der technischen Künste (*artes*) in der Renaissance gab: »Francis Bacon [...], for all his originality, is clearly much indebted to the Humanistic arts methodology. [...] His criticisms of both the Scholastic and the Humanist methods were informed and convincing. But discarding the *Posterior Analytics* and adapting the method of the *Topics* to his own purposes, he was following in the Humanist trend of methodology.« (Gilbert 1960, 227) Von Alistair C. Crombie wird die Vorgeschichte des baconschen Methodenverständnisses sogar bis ins 12. Jahrhundert zurückverfolgt: »Francis Bacon's method of discovering the form was precisely the ‚double procedure‘ worked out during the preceding four centuries. Like the bee in his famous analogy, the true philosopher must rely entirely neither upon experiments nor upon reasoning, but must use the two in combination.« (Crombie 1953, 301)

9 Auf diese zwei an sich unabhängigen Traditionen der »mathematischen« und der neuen baconschen(experimentellen) Wissenschaften, die erst relativ spät miteinander eine fruchtbare Verbindung eingingen, weist hin: Th. Kuhn 1978d; sowie: Westfall 1977; zur Bedeutung des baconschen Empirismus für die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft: Wilson 1995, 12 ff.; Daston 1991b; Daston / Park 1998, 260-300.

rung ihrer Theorien entzogen und daher weiterhin als »Baconian Sciences« bezeichnet werden konnten.

In unserem Zusammenhang wird Francis Bacon daher gerade durch seine Gegnerschaft gegen mathematische Erkenntnismodelle interessant: wie er in seinem Kampf gegen axiomatisch-deduktive Begründungen jener sowohl von Platon wie auch von Aristoteles vertretenen Vorstellung der Seele als Erkenntnisinstrument ihre Grundlage entzieht. Wie er Forschungsmethoden propagierte, die gerade jene glaubwürdigen Meinungen, auf die sich die Philosophie bis dahin stützte, als unglaublich entlarven sollten. Im Folgenden soll daher das in Bacons Schriften entwickelte Gegenmodell zur philosophischen Wahrheitsfindung im Mittelpunkt stehen. Es sind dabei vor allem drei Punkte, die uns beschäftigen werden: (1.) sein Kampf gegen das, was bei Aristoteles die »glaubwürdigen Meinungen« waren, (2.) seine Zurückweisung der »Gewissheit« als Leitfaden wissenschaftlicher Erkenntnis sowie (3.) sein Versuch, die Seele als Erkenntnisinstrument methodisch zu überwinden.

I. DIE TÄUSCHENDE GEWISSEIT DER SEELE

Am ausführlichsten stellt Bacon seine methodischen Regeln in seinem *Novum Organum* vor. Hier finden wir seine Maximen der Wahrheitsfindung, seine Vorstellungen einer Reform der Wissenschaften; hier erklärt er kurzerhand das, was der Philosophie seit Platon und Aristoteles Zeichen der Wahrheit war, zu einem Zeichen drohenden Selbstbetrugs: Jede innere Gewissheit sollte einen misstrauisch machen. Denn im Allgemeinen »muß jeder Naturforscher das für verdächtig halten, was besonders seinen Verstand anspricht und fesselt. Eine umso größere Vorsicht ist bei dergleichen Gefühleinwirkungen geboten, damit der Geist sich unparteiisch und rein halte.«¹⁰ Unserem Verstand ist offenbar nicht mehr zu trauen, da er sich von Gefühleinwirkungen beeinflussen lässt, aber die Erkenntnis nur jenem Geist zufällt, der sich die Position der Unparteilichkeit bewahrt. Die große Erneuerung der Wissenschaften ist von Bacon als Reinigung des Geistes konzipiert: Er muss seine Präferenzen und Neigungen überwinden, um das Für und das Wider einer Aussage »gleich (*aequus*)« zu behandeln. Dies sei bisher von der Philosophie nicht erreicht worden, da sie das grundlegende Problem nicht erkannt habe. Methodisch hätte sie dem Verstand und dem Geist zu sehr vertraut und sich selbst betrogen. Die Seele, die sowohl Platon wie auch Aristoteles als ein Instrument der Erfahrung nutzen wollten, ist

10 »Generaliter autem pro suspecto habendum unicuique rerum naturam contemplanti, quicquid intellectum suum potissimum capit et detinet; tantoque major adhibenda in hujusmodi placitis est cautio, ut intellectus servetur *aequus* et *purus*.« (Nov. Org. I, Aph. 58, 120 f.)

als solches nicht geeicht: Um das Licht der Natur unverfälscht aufnehmen zu können, würde es genügen,

»wenn der menschliche Geist eben und gleich einer Tabula rasa wäre. Aber die Geister der Menschen sind auf wunderliche Weise besessen, so daß die ebene und reine Oberfläche fehlt, um die Strahlen der Dinge richtig aufzufangen. So ist es notwendig, [...] hierfür ein Heilmittel zu finden. [...] Denn [...] dies ist gewiß: wie ein unebener Spiegel die Strahlen der Dinge entsprechend seiner eignen Gestalt und seinem Schnitt verändert, so kann auch dem Geist nicht getraut werden, wenn er Eindrücke von den Dingen durch die Sinne empfängt, weil er beim Trennen und Mischen seiner Begriffe seine eigene Natur mit der Natur der Dinge vermengt.«¹¹

Der Geist ist gleichsam von seiner eigenen Natur besessen, d. h. sowohl von seinen angelernten wie auch von seinen angeborenen Vorurteilen und Interessen, die ihn bei der Beobachtung der Natur nicht loslassen wollen. Der menschliche Geist verkennt die Wahrheit, da er sich von Traditionen und egoistischen Interessen leiten und damit verblenden lässt. Als Grundsatz formuliert Bacon: »Der Geist darf von Anfang an nicht sich selbst überlassen bleiben, sondern muß ständig gelenkt werden. So muß das Werk gleichsam wie durch eine Maschine vorangetrieben werden.«¹² Das Modell der vorurteilslosen Maschine steht so dem von Vorurteilen besessenen Geist gegenüber; die mechanische Notwendigkeit eines maschinellen Ablaufs der Willkürlichkeit menschlicher Subjektivität. Die Erfahrungen der »Seele« mit ihren glaubwürdigen Meinungen zur Grundlage einer Wissenschaft zu machen, wird so zur naiven Selbstdäuschung des Menschen; Wahrheit zu etwas, das nur *gegen* den erbitterten Widerstand der Seele errungen werden kann. Instrument, um die Seele zu bändigen, ist die von Bacon entwickelte Methode der »wahren Induktion (*per Inductionem veram*)«.¹³ Diese methodisch-mechanische Lenkung des Geistes sei das einzige verfügbare Heilmittel.

Die detaillierte Diagnose seiner Krankheit wird dem menschlichen Geist in der Lehre von den »Idolen (*Idola*)« gestellt: Die Geister der Menschen sind

11 »Atque hujusmodi sunt ea quae ad lumen ipsum naturae ejusque accensionem et immisionem paramus: quae per se sufficere possent, si intellectus humanus aequus et instar tabulae abrasae esset. Sed cum mentes hominum miris modis adeo obsessae sint ut ad veros rerum radios excipiendos sincera et polita area prorsus desit, necessitas quaedam incumbit ut etiam huic rei remedium querendum esse putemus. [...] enim [...] illud certissimum est: sicut speculum inaequale rerum radios ex figura et sectione propria immutat, ita et mentem, cum a rebus per sensum patitur, in notionibus suis expediendis et comminiscendis haud optima fide rerum naturae suam naturam inserere et immiscere.« (Inst. Magna, Distrib. op., 48-51; vgl. auch Nov. Org. I., Aph. 49, 110 f.)

12 »[A]c mens, jam ab ipso principio, nullo modo sibi permittatur, sed perpetuo regatur; ac res veluti per machinas conficiatur.« (Nov. Org. I., Praefatio, 70 f.)

13 Nov. Org. I., Aph. 40, 100 f.; eine Induktion, die nicht mit jener an Worten orientierten Kunst der Dialektiker identisch sein soll (Inst. Magna, Distrib. op., 44 f.)

gleichsam »besessen«.¹⁴ Sie werden von vier verschiedenen Arten systematischer Irrtümer heimgesucht und geplagt. Die »Idole des Stammes (*Idola Tribus*)« liegen in der allgemeinen Natur des Menschen. Sie sind die dem menschlichen Verstand selbst eigene Form des Irrtums: »Der menschliche Verstand gleicht ja einem Spiegel, der die strahlenden Dinge nicht aus ebener Fläche zurückwirft, sondern seine Natur mit der der Dinge vermischt, sie entstellt und schändet.«¹⁵ Dies ist eine Vorstellung, welche Aristoteles denkbar fremd gewesen wäre. Ebenso wie auch die »Idole des Marktes (*Idola Fori*)«, welche die Wörter unserer Sprache beherrscht:

»Die Menschen gesellen sich nämlich mittels der Sprache zueinander; aber die Worte werden den Dingen nach der Auffassung der Menge beigeordnet. Daher knebelt die schlechte und törichte Zuordnung der Worte den Geist auf merkwürdige Art und Weise. Auch die Definitionen oder Bezeichnungen, mit denen sich die Gelehrten in einigen Punkten zu schützen und zu verteidigen pflegen, bessern die Sachlage keineswegs. Sondern die Worte tun dem Verstand offensichtlich Gewalt an und verwirren alles.«¹⁶

Der Wissenschaftler hat sich daher auch unter »Fernhaltung der Sprachgelehrten (*missis philologicis*)« der Natur zu nähern (Inst. Magna, 10 f.). Diese meinen fälschlicherweise, durch eine genauere Untersuchung der Worte zu einem besseren Verständnis der Dinge zu kommen. Sie übersehen dabei, dass die Sprache als solche von den vorurteilsbeladenen Auffassungen der Mehrheit beherrscht wird, denn bei Bacon begründet der Glauben der Mehrheit noch lange nicht »glaubwürdige Meinungen (*endoxa*)« im aristotelischen Sinne. Aber auch die Meinungen der Weisesten gelten ihm nicht mehr als Erkenntnisquelle und Indiz für deren Wahrheit: wer ihnen vertraut, verfällt den »Idolen des Theaters (*Idola Theatri*)«. Denn die Meinung der Weisesten beherrschen den menschlichen Geist als (ungeprüfte) dogmatische Behauptungen und hindern die Menschen, sich der Natur zuzuwenden (Nov. Org. I, Aph. 44, 104 f.).

Jede dieser drei Formen der Täuschung entzieht auf ihre Art sowohl der aristotelischen wie auch der platonischen Erkenntnismethode ihre wissenschaftliche Legitimität. Nur die vierte Form des systematischen Irrtums, die »Idole der Höhle (*Idola Specus*)«, wurde von ihnen bereits anerkannt. Denn bei diesen Irrtümern handelt es sich um jene, die nicht der allgemeinen menschlichen Natur, sondern dem einzelnen Menschen zugerechnet werden (Nov. Org. I, Aph. 42,

14 »Sed cum mentes hominum miris modis adeo obsessae sint [...]«(Inst. Magna, Distrib. op., 48 f.)

15 »Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet, eamque distorquet et inficit.« (Nov. Org. I, Aph. 41, 100 f.)

16 »Homines enim per sermones sociantur; at verba ex captu vulgi imponuntur. Itaque mala et inepta verborum impositio miris modis intellectum obsidet. Neque definitiones aut explicaciones, quibus homines docti se munire et vindicare in nonnullis consueverunt, rem ullo modo restituunt. Sed verba plane vim faciunt intellectui, et omnia turbant.« (Nov. Org. I, Aph. 43, 102 f.)

102 f.), und dass der Einzelne unvollkommen ist, galt auch der klassischen Philosophie als selbstverständlich. Jedoch schreibt Bacon dem Einzelnen die Schuld für die zahlreichen Irrtümer nicht zu, um die allgemeine Natur des Menschen von der Verantwortung für diese freizusprechen. Die menschliche Seele wird auf allen Ebenen durch äußere und innere Faktoren gestört, die Mess- und Erfahrungsgenauigkeit der Seele ist als Erkenntnisinstrument systematisch verzerrt. Wer ihrem Urteil ohne weiteres vertraut, d. h. wer ein Urteil für wahr hält, nur weil dieses der eigenen Seele »glaubwürdig« oder sogar »gewiss« erscheint, wird mit hoher Wahrscheinlichkeit der täuschenden Kraft einer der zahlreichen Idole zum Opfer fallen. Francis Bacon kann daher jene – bereits einmal zitierte – gänzlich unaristotelische Regel aufstellen: »Im allgemeinen muß jeder Naturforscher das für verdächtig halten, was besonders seinen Verstand anspricht und fesselt.«¹⁷

Mit der Idolenlehre werden erkenntnistheoretisch die Meinungen der Menschen disqualifiziert. Statt ihrer soll die »Natur« selbst zum Sprechen gebracht werden, soll man, um etwas über die Natur zu erfahren, die Natur selbst befragen (*de natura naturam ipsam consulere*).¹⁸ Diese Forderung spricht Bacon in seiner – heute oft missverstandenen – Formel aus, die Natur müsse »durch die Kunst und die Tätigkeit des Menschen aus ihrem Zustand gedrängt, gepreßt und geformt« werden¹⁹, da die Natur sich dem Menschen am besten offenbart, wenn sie »unter das Joch menschlicher Herrschaft kommt (*jugum recipit ab imperio hominis*)«, wenn die Natur erst »gefesselt (*constringitur*)« ist und in ihrem gefesselten Zustand durch die Kunstgriffe der Menschen mit Werkzeugen »verformt (*fingitur*)« wird, sodass sie den Menschen ihre innersten Geheimnisse verrät.²⁰

Allgemein wird angenommen, das Vorbild für diesen Vergleich sei die Art der Wahrheitsfindung bei Hochverratsprozessen, wie sie der Staatskanzler Francis Bacon unter der Regentschaft von Queen Elizabeth gegen Katholiken wegen angeblicher Verschwörung in den 1590er Jahren – auch unter Einsatz von Folter – durchgeführt hat. Das juridische Ziel der Folter war damals offiziell nicht, Schuldgeständnisse zu erhalten, da diese erfahrungsgemäß auch falsch sein

17 »Generaliter autem pro suspecto habendum unicuique rerum naturam contemplanti, quicquid intellectum suum potissimum capit et detinet« (Nov. Org. I, Aph. 58, 120 f.).

18 Parasceve ad Historiam Naturalem et Experimentalem, in: Bacon 1963, Band I, 394

19 »[...] nempe, cum per artem et ministerium humanum de statu suo detruditur, atque premitur et fingitur.« (Inst. Magna, Distrib. op., 54 f.)

20 Alle Zitate: Parasceve ad Historiam Naturalem et Experimentalem, Aph. 1, in: Bacon 1963, Band I, 395. »For like as a man's disposition is never well known till he be crossed, nor Proteus ever changed shapes till he was straitened and held fast; so the passages and variations of nature cannot appear so fully in the liberty of nature, as in the trials and vexations of art.« (Of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human, in: Bacon 1963, Band III, 333). Vgl. J. Martin 1992, 166.

konnten. Die Folter sollte helfen neue Fakten zutage zu bringen, die im Idealfall durch weitere Untersuchungen verifiziert oder falsifiziert werden konnten. Wie Bacon selbst in einer an den König gerichteten Schrift erklärte: »In the highest cases of treasons, torture is used for discovery, and not for evidence.«²¹ Folter hatte somit »erkenntnistheoretisch« keinen beweisenden, sondern gleichsam einen explorativen Charakter.²²

Die zur Zeit der Regentschaft Elizabeths um sich greifenden Hochverratsprozesse sowie die reale Gefahr, die von katholischen Verschwörungen gegen die verhasste protestantische Königin ausging, waren begleitet von Gerüchten, Verleumdungen und Beschuldigungen. Die Befragungen betrafen Ereignisse, die sich als Verschwörungen gegen die Krone in der Regel nur im Verborgenen ereigneten, über die aber in der Öffentlichkeit zahlreiche Verschwörungstheorien kursierten.²³ Man kann nur darüber spekulieren, was Francis Bacon bei den von ihm geleiteten hochnotpeinlichen Befragungen über die Irrtumsanfälligkeit solcher allgemein verbreiteten »Gewissheiten« gelernt hatte. Später entwickelte er jedenfalls eine ins Detail gehende Lehre von den »*Idola*«, mit der er die Quellen für Irrtümer und Selbstdäuschungen systematisch zu klassifizieren trachtete.

Lässt sich daher auch nicht die grausame Wirklichkeit hinter der baconschen Analogie leugnen, wenn er davon spricht, man müsse die Natur fesseln und gewaltsam verformen, um sie zum Sprechen zu bringen, so sollte deshalb dennoch nicht der erkenntnistheoretische Gewinn dieser Analogie übersehen werden: In der aristotelischen Erkenntnispraxis des Sammelns von »glaubwürdigen Meinungen (*endoxa*)« hat der Philosoph gleichsam nur die Aussagen der »Zeugen« gehört, was diese beobachtet haben, was sie darüber denken und was ihnen ihre Erfahrung über die beobachteten Ereignisse lehrt. Der Philosoph, in der Rolle des »Richters«, hatte die Aufgabe diese Zeugenaussagen auf ihren Wert hin zu prüfen und auf deren Grundlage dann sein Urteil zu sprechen. Die Natur selbst als Gegenstand der Untersuchung blieb aber letztlich stumm. Sie wurde zu nichts gezwungen, jedoch hatte sie auch nichts zu sagen. Indem Francis Bacon fordert, die Natur gleichsam einer hochnotpeinlichen Befragung

21 Certain Considerations Touching the better Pacification and Edification of the Church of England (1603), in: Bacon 1963, Band X, 114 (vgl. J. Martin 1992, 82; Franklin 2001, 218). Bacon beruft sich in dieser Schrift auf diese Regel, sogar in Hochverratsprozessen die Folter nicht zur Erpressung von Geständnissen zu verwenden, um zu belegen, dass die in religiösen Fragen gängige Praxis, Menschen durch Ablegung eines Eides zu zwingen, sich selbst zu beschuldigen, gegen englische Gesetze verstößt.

22 Dieser »explorative« Charakter der Folter im polizeilichen Untersuchungsverfahren galt aber nur für England, auf dem Kontinent war die Folter ein wichtiges Mittel, um ein Geständnis herbeizuführen, das als »Königin des Beweises« im Gerichtsverfahren gegen den Angeklagten verwendet werden konnte (Peters 1991, 114 f.).

23 Zu Bacons Aufgaben als Staatskanzler und Organisator von Geheimdienstaktivitäten: J. Martin 1992, insbes. 102 ff.; zur Beweisfindung in englischen Hochverratsprozessen: Franklin 2001, 41 ff.

auszusetzen, um von dieser Antworten zu erzwingen, soll nun der Untersuchungsgegenstand selbst zum Sprechen gebracht werden. Ihren Aussagen soll nun ein höheres Gewicht verliehen werden als den Meinungen der Menschen. Die Natur soll nun Dinge »sagen« können, die noch von keinem Menschen gehört wurden. Der Wissenschaftler wird zum »Übersetzer« der Natur, indem er von der Natur Antworten erzwingt.²⁴

Den Meinungen der Menschen ist hingegen zu misstrauen: Was allen oder den meisten glaubwürdig erscheint, hat meist nicht die Wahrheit auf seiner Seite:

»Denn der Menge gefällt nur, was die Phantasie aufpeitscht oder den Verstand an die gewöhnlichen Begriffe bindet, was bereits gesagt worden ist. Daher lässt sich recht gut jener Ausspruch Phocions über die Sitten auch auf die Dinge des Erkennens übertragen: ›Die Menschen müßten sich sogleich prüfen, worin sie geirrt oder gefehlt haben, sobald die Menge beistimmt und Beifall klatscht.‹ Dies Anzeichen muß Mißtrauen erwecken.«²⁵

Wenn die Zustimmung der Mehrheit der Menschen nicht mehr als Zeichen für die Glaubwürdigkeit einer Meinung gilt, dann führt die methodische Strategie, nach Art des Aristoteles jene »glaubwürdigen Meinungen (*endoxa*)« zu sammeln, wie sie von allen, den meisten oder zumindest den Weisesten vertreten werden, offenbar wissenschaftlich in die Irre. Wenn der Konsens der Mehrheit kein Vertrauen mehr wecken darf, im Gegenteil sogar Misstrauen wecken soll, wird das Fundament der aristotelischen Philosophie unwiederbringlich beschädigt. Francis Bacons Behauptung entzieht damit dem Wissenschaftskonzept der Philosophie die epistemologische Grundlage. Er behauptet: Glaubwürdig erscheint den Menschen gerade das, was am *wenigsten* geprüft ist, die Wahrheit komme ihnen hingegen meist fremd und wenig überzeugend vor. Bacon unterscheidet dabei die auf Vorurteilen basierenden »Antizipationen« von den besonnenen und gründlich geprüften »Interpretationen der Natur«. Gerade weil die Antizipationen der Natur gängigen Vorurteilen entspringen, finden sie leicht Zustimmung. Sie bestätigen das bereits Geglaupte und werden daher auch gerne geglaubt. Sie nehmen ihre Beispiele »aus dem, was im Alltag am meisten vorkommt«, und knüpfen damit an das trügerische Alltagsverständnis der Menschen an:

»Hingegen können die [methodisch gut geprüften] Interpretationen, welche aus recht verschiedenen und weit zerstreut liegenden Fällen gesammelt sind, den Ver-

24 Der Wissenschaftler als »Dolmetscher der Natur (*naturae interpres*)«: Inst. Magna, Distrib. op., 64 f.; Nov. Org. I., Aph. 117, 242 f.

25 »Nihil enim multis placet, nisi imaginationem feriat, aut intellectum vulgarium notionem nodis astringat, ut supra dictum est. Itaque optime traducitur illud Phocionis a moribus ad intellectualia; ut statim se examinare debeant homines, quid erraverint aut peccaverint, si multitudo consentiat et complaudat. Hoc signum igitur ex aversissimis est.« (Nov. Org. I., Aph. 77, 164 f.)

stand nicht plötzlich für sich einnehmen; so daß sie, im Verhältnis zu den gängigen Meinungen, hart und ungewohnt, fast wie Mysterien der Religion erscheinen müssen.«²⁶

Das heißt aber, wenn erst die Natur selbst zum Sprechen gebracht wird, dass deren Aussagen den Menschen im ersten Moment fremd und dem bis dahin Geglubten widersprechend erscheinen werden. Die Wahrheit wird den Menschen nicht in Form von »glaubwürdigen« Aussagen begegnen: Wahre Sätze sind weit häufiger *kontraintuitiv*. Anstatt etwas implizit bereits Gewusstes bewusst zu machen, erscheint die Wahrheit eher im Gewand des Mysteriums, das durch bisherige Erfahrung nicht bestätigt werden kann.

Erst beides zusammen, die Idolenlehre und die »strenge Befragung« der Natur, ergibt daher jene doppelte Bewegung, die sich gegen die Suche nach an sich gewissen Prinzipien wendet. Denn nachdem in der Idolenlehre die Gewissheit der aristotelischen Prinzipien zusammen mit der Glaubwürdigkeit der menschlichen »Meinungen (*endoxa*)« als täuschend zurückgewiesen wird, können mit seiner hochnotpeinlichen Befragung der Natur nun gerade auch die von Aristoteles aus dem Bereich der »Erfahrung« ausgeschlossenen Einzelbeobachtungen für die neuen Wissenschaften relevant werden. Konzentrierte sich Aristoteles darauf, wie sich die Natur in der Regel verhielt, und ließ er die von der Regel abweichenden Ausnahmen beiseite, da sie für die Wissenschaft nicht relevant seien, so rücken bei Bacon nun gerade die Ausnahmen und absonderlichen Einzelfälle in den Mittelpunkt wissenschaftlicher Aufmerksamkeit. Denn es sind die bis dahin als »Ausnahmen« behandelten Einzelfälle, die den allgemein geglaubten Überzeugungen widersprechen. Die Regeln, gegen die sie verstossen, sind nicht die wahren Gesetzmäßigkeiten der Natur: In diesen von der aristotelischen Naturphilosophie vernachlässigten »Ausnahmen« soll sich gerade die Natur zeigen, wie sie unabhängig von den die Seele beherrschenden »Idolen« existiert. Daher kann Bacon darauf beharren, es gäbe »Kreuzfälle (*Instantiae crucis*)«, d.h. einzelne Fälle, welche in theoretischen Kontroversen die Entscheidung herbeiführen (Nov. Org. II, Aph. 36, 438-463). Diese sind entweder natürliche Erscheinungen oder aber Experimente, in denen die Natur zu einer eindeutigen Aussage gezwungen wird. Wie an einem Kreuzweg, daher der Name, sollen diese Kreuzfälle eindeutig die Richtung weisen, in die man sich zu wenden hat. Mit diesen Fällen muss man sich beschäftigen, »damit die Menschen allmählich lernen, die Natur durch solche Kreuzfälle und lichtbringende Versuche und nicht bloß nach Wahrscheinlichkeitsgründen und Vermu-

26 »[Q]uia [Anticipationes] ex paucis collectae, iisque maxime quae familiariter occurunt, intellectum statim perstringunt et phantasiam implant: ubi contra Interpretationes, ex rebus admodum variis et multum distantibus sparsim collectae, intellectum subito percutere non possunt; ut necesse sit eas, quoad opiniones, duras et absonas, fere instar mysteriorum fidei, videri.« (Nov. Org. I, Aph. 28, 94 f.)

tungen zu beurteilen.«²⁷ Wobei Bacon sich hier wörtlich gegen *rationes probabiles* wendet, also das, was bei Aristoteles die »glaubwürdigen Meinungen (*endoxa*)« sind, die ja nur deshalb glaubwürdig erscheinen, da ihre Wahrheit »wahrscheinlich« ist.²⁸

Gegen solche Versuche, die Gesetze der Natur allein *per rationes probabiles* zu erkennen, wendet sich auch eine andere methodische Anweisung: Der Naturphilosoph solle seine Aufmerksamkeit auf die scheinbar einzigartigen Fälle richten, zu denen die »Naturwunder« gehören (*Instantiae Monodicae*; Nov. Org. II, Aph. 28), auf die abweichenden Fälle, d.h. die individuellen »Verirrungen der Natur« (*Instantiae Deviantes*; Nov. Org. II, Aph. 29), die Grenzfälle, zu denen etwa auch die als monströs erscheinenden »Missgeburten« gehören, die aus verschiedenen Arten bestehen (*Instantiae Limitaneae*; Nov. Org. II, Aph. 30) wie auch auf die Fälle menschlicher Macht, d.h. der Wunderwerke der Kunst (*Instantia Potestatis* oder *Ingenia*; Nov. Org. II, Aph. 31), aber auch die »magischen Fälle (*Instantiae Magicae*)«, das sind Fälle,

»bei denen die Materie und das Wirkende so fein und gering sind im Verhältnis zur Größe des Werkes und Ergebnisses, die daraus hervorgehen, daß diese Fälle, selbst wenn sie oft vorkommen, doch Wundern gleichen, einige nur auf den ersten Blick, andere auch bei genauerer Betrachtung.«²⁹

Kurz: Das vom Erwarteten Abweichende, das »Wunderbare«, »Monströse« und »Magische«, gilt Bacon als besonders privilegierter Ort wissenschaftlicher Erkenntnis. Daher auch seine Forderung: »Man muß eine Zusammenstellung oder eine besondere Naturgeschichte aller wunderlichen Naturzeugnisse schaffen, ebenso brauchen wir eine Sammlung von allem Neuen, Seltenen und Ungewöhnlichen.«³⁰ Um aber sogleich zur Vorsicht zu raten, denn dabei

27 »[...] ut homines paulatim discant et assuefiant de natura judicare per Instantias Crucis et experimenta lucifera, et non per rationes probabiles.« (Nov. Org. II, Aph. 36, 462 f.)

28 Es sei daran erinnert, dass Bacon ein von den modernen Wissenschaften abweichendes Modell wissenschaftlicher Beobachtung vertritt, da diese seit dem 19. Jahrhundert statistische Methoden zur Kritik und Bewertung von Beobachtungssamples einsetzen. Die modernen Wissenschaften haben das Vertrauen in den Wert einer einzelnen Beobachtung verloren und stützen sich zunehmend auf größere Beobachtungssample, die sie durch den Einsatz standardisierter Messinstrumente, welche eine Wiederholbarkeit einer »Beobachtung« ermöglichen, erzeugen. Dennoch gilt weiterhin die heuristische Regel, nach »Kreuzfällen (*Instantiae crucis*)« im Sinne Bacons zu suchen, um auf ihrer Grundlage zumindest neue Hypothesen über verborgene Korrelationen bilden zu können (vgl. zur Einführung statistischer Methoden in die empirischen Wissenschaften: Swijtink 1990).

29 »[...] in quibus materia aut efficiens tenuis aut parva est, pro magnitudine operis et effectus qui sequitur; adeo ut etiamsi fuerint vulgares, tamen sint instar miraculi; aliae primo intuitu, aliae etiam attentius contemplanti.« (Nov. Org. II, Aph. 51, 602-605)

30 »Facienda enim est congeries sive historia naturalis particularis omnium monstrorum et partium naturae prodigiosorum; omnis denique novitatis et raritatis et inconsueti in natura.« (Nov. Org. II, Aph. 29, 410 f.)

»muß man sehr streng auswählen, um glaubwürdig zu sein. Von vornherein stark verdächtig ist alles, was irgendwie mit der Religion zusammenhängt, wie die Wundergeschichten des Livius. Nicht minder ist zu beargwöhnen, was bei den Schriftstellern der natürlichen Magie oder auch der Alchemie sich findet. Sie sind Verehrer und Liebhaber von Fabeln.«³¹

Um zu verstehen, wie solche Sammlungen aussehen könnten, wendet man sich wohl am besten den »Wunderkammern« der Renaissance als zeitgenössischen Beispielen zu, deren Besonderheit gerade darin bestand, dass in ihnen »wunderliche Naturerzeugnisse« und Wunderwerke menschlicher Kunstfertigkeit gleichberechtigt nebeneinander ausgestellt waren.³²

Das baconsche Erkenntnisinteresse an solchen – heute eher »unwissenschaftlich« wirkenden – Wunderkammern ist eindeutig: Ihm geht es darum, die Grenzen der Natur zu erforschen. Er will an den Monstrositäten gerade nicht den normalen Gang der Natur beobachten, sondern an einzelnen Beispielen die Fähigkeit der Natur zu ungewöhnlichen Wirkungen erforschen, um diese für technische Erfindungen nutzen zu können. Denn:

»Der Übergang von den Wundern der Natur zu den Wundern der Kunst ist leicht. Ist einmal die Natur in ihrer Vielfältigkeit begriffen und das Verhältnis erkannt, wird es nicht schwer sein, die Natur mittels der Kunst dahin zu bringen, wohin sie sich zufällig schon einmal verirrt hatte, ja nicht nur dorthin, sondern anderswohin, da die Abweichungen auf einer Seite den Weg zu Abweichungen nach allen Seiten hin zeigen und öffnen.«³³

Die Ursachen für die Abweichungen zu finden, heißt daher ein Wissen um die Möglichkeiten der Manipulation der Natur zu erringen. Während es der Philosophie eines Platon und eines Aristoteles in erster Linie um die kontemplative Erkenntnis der ewigen Wesenheiten der Naturdinge ging, um zu erkennen, was in der Regel passiert, will Bacon die Ursachen der Abweichungen finden: also die Ursachen dafür, dass die Wesenheiten in einigen Fällen gerade nicht in »normaler« Weise ihre Wirkungen entfalten können. Die Abweichungen

31 »Hoc vero faciendum est cum severissimo delectu, ut constet fides. Maxime autem habenda sunt pro suspectis quae pendent quomodocunque a religione, ut prodigia Livii: nec minus, quae inveniuntur in scriptoribus magiae naturalis, aut etiam alchymiae, et hujusmodi hominibus; qui tanquam proci sunt et amatores fabularum.« (Nov. Org. II, Aph. 29, 412 f.); zu Bacons zwiespältigem Verhältnis zur Alchemie: Rossi 1968.

32 Zu den »Wunderkammern« und ihren den Kosmos abbildenden Ordnungssystemen siehe: Bredekamp 2000; Daston / Park 1998; allgemein zur Rolle der »Wunder« bei der Entwicklung des modernen Konzepts wissenschaftlicher »Fakten«: Daston 1991a, aber auch: Dear 1990.

33 »Facilis autem transitus est a miraculis naturae ad miracula artis. Si enim deprehendatur semel natura in variatione sua, ejusque ratio manifesta fuerit, expeditum erit eo deducere naturam per artem quo per casum aberraverit. Neque solum eo, sed et aliorum; cum errores ex una parte monstrent et aperiant viam ad errores et deflexiones undequaque.« (Nov. Org. II, Aph. 29, 410 f.)

»lenken den Verstand von dem, was wirklich, auf das, was möglich ist.«³⁴ Die »Vielfalt der Natur«, von der Bacon spricht, meint daher nicht die Vielfalt der Wesenheiten, sondern die Vielfalt ihrer Verwirklichungen in der Welt. Es ist die durch die gegenseitigen Behinderungen, künstlichen Manipulationen und wechselseitigen Einwirkungen der Dinge entstehende Vielfalt der Natur. »In der Natur nämlich existiert nichts wahrhaft außer den einzelnen Körpern mit ihrer besonderen reinen, gesetzmäßig hervorgebrachten Wirksamkeit.«³⁵

Francis Bacon wollte bereits in seinem *Advancement of Learning* die Naturgeschichte in drei Teile unterteilen: erstens in die Geschichte der normal verlaufenden Natur (»history of nature in course«), zweitens in die Geschichte der sich »irrenden« Natur (»history of nature erring or varying«) und drittens in die Geschichte der durch menschliche Kunst manipulierten Natur (»history of nature altered or wrought«). Die reformierte Naturgeschichte sollte somit eine Geschichte der Geschöpfe, eine Geschichte der Wunder und eine Geschichte der Künste umfassen.³⁶ Auf diese Weise sind die menschlichen Künste ein wichtiger Teil der Natur, da die künstlich hergestellten Produkte nur unter Ausnutzung der bislang unrealisierten Möglichkeiten der Natur entstehen konnten und auf diese Weise auch dem Philosophen dazu dienen können, die Natur selbst zu erkennen. Die durch äußere Einwirkungen erzeugte Vielfalt der Natur zeigt dem Naturphilosophen das, was in der Natur möglich ist. Für Bacon gilt: *In den Künsten offenbart sich dem Menschen die Natur*. Eine wichtige methodische Strategie besteht daher auch darin, diese äußeren Einwirkungen in Experimenten künstlich herbeizuführen:

»Wie nämlich im politischen Leben der Geist eines jeden und das verborgene Wirken seiner Neigungen und Affekte besser hervortreten, wenn dieser mehr in das bunte Treiben hineingestellt ist als für gewöhnlich, so offenbart sich in ähnlicher Weise das Verborgene der Natur mehr durch das Drängen der Kunst, als wenn alles seinen natürlichen Lauf nimmt.«³⁷

34 »[...] deducunt intellectum ab eo quod est, ad id quod esse potest.« (Nov. Org. II, Aph. 30, 412 f.) Wie Lorraine Daston und Katharine Park für Bacon prägnant formulieren, impliziert dies eine grundsätzliche Neubestimmung des Verhältnisses von Kunst und Natur: »Für Aristoteles waren Kunst und Natur gleich in den Regularitäten, die sie produzierten [...]. Natur wie Kunst mochten Irrwege gehen, aber das führte zu Unordnung und war für die Ähnlichkeiten zwischen ihnen nebensächlich. Für Bacon dagegen glichen sich Kunst und Natur am meisten in ihren Wundern, denn das Umherschweifen der Natur war kein bloßes Verirren, sondern schöpferisch und wegweisend für die mechanischen Künste. Während Monstren und andere Abirrungen der Natur laut Aristoteles die Ordnung zerstörten, schufen und inspirierten sie laut Bacon neue Ordnungen der Dinge. Natur und Kunst konvergierten in Naturwundern, wie in den Wunderkammern.« (Daston / Park 1998, 342)

35 »Licit enim in natura nihil vere existat praeter corpora individua edentia actus puros individuos ex lege« (Nov. Org. II, Aph. 2, 280 f.)

36 Of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human, in: Bacon 1963, Band III, 330

37 »Quemadmodum enim in civilibus ingenium cujusque et occultus animi affectuumque sensus melius elicitor cum quis in perturbatione ponitur, quam alias: simili modo, et occulta naturae

Mit diesem Schritt wendet sich die neuzeitliche Naturphilosophie davon ab, die Natur als Natur zu beobachten, und beginnt diese in künstlich hergestellten Situationen zu untersuchen. Bald wird nicht mehr die Erfahrung in der Natur wissenschaftlich zählen, sondern die Erfahrung im künstlich abgeschotteten Bereich des Labors, wo durch das »Drängen der Kunst« das Verborgene der Natur sich offenbaren soll.³⁸ Damit wird jedoch jene Erfahrung schrittweise aus den Wissenschaften ausgesperrt, welche die Grundlage der aristotelischen Philosophie bildete, aber auch heute im Alltag noch ihre Gültigkeit besitzt.

Dies hat weitreichende Folgen für das Subjekt dieses Wissens: Konnte Aristoteles wie auch Platon noch von den glaubwürdigen Meinungen aller, der meisten oder zumindest der Weisesten ausgehen, so ist mit Francis Bacon der Bruch mit den Meinungen der Mehrheit Voraussetzung jeder Wissenschaft. Das Experiment als ein künstlich herbeigeführtes Ereignis, das aufgrund seiner Neuheit nicht Teil der überlieferten Erfahrung sein kann, erzeugt gesellschaftlich eine von der Mehrheit der Menschen abgesonderte Gruppe von Spezialisten, die durch die von ihnen durchgeführten Experimente zu Experten werden, denen alle anderen als »Laien« gegenüberstehen. Bacons Kritik der Alltagserfahrung (*experiencia vulgari*)³⁹, seine Ablehnung der im Alltag benutzten Worte und Begriffe⁴⁰ sowie seine Zurückweisung des Konsenses der Mehrheit als ein brauchbares Wahrheitskriterium⁴¹, gehen alle auf diesen im Experiment angelegten Bruch mit den Meinungen der Menschen zurück. Von dieser Position aus kann er sich gegen die gesamte philosophische Tradition wenden, indem er erklärt:

»[D]ie Gelehrten haben [bis jetzt] oberflächlich und leichtfertig bloße Gerüchte über die Erfahrung zum Aufbau oder zur Festigung ihrer Philosophie verwendet. [...] Gleichwie in einem Reiche oder einem Staate, wo man zum Maßstab der Beschlüsse und Unternehmungen das öffentliche Stadt- und Straßengeschwätz nehmen würde, statt die Briefe und eingesandten Berichte der Gesandten und glaubwürdigen Geschäftsträger, so ist in der Philosophie ein ganz ähnliches Verfahren bezüglich der Erfahrung eingeführt worden. Nichts, was gebührend untersucht, geprüft, gezählt, gewogen, gemessen worden ist, findet man in der Naturgeschichte [dieser Gelehrten].«⁴²

magis se produnt per vexationes artium, quam cum cursu suo meant.« (Nov. Org. I, Aph. 98, 216 f.)

38 Bacon entwickelte in diesem Zusammenhang eine neue Theorie der »Form« einer Natur, die das traditionelle Konzept der Form mit dem des Gesetzes verband: Emerton 1984, 66-69. Wobei sich Francis Bacon in seinem Konzept der »Form« einer Sache, bei aller Differenz, wohl auch an den damals an den Universitäten gelehrt Theorien orientierte (vgl. Reif 1969, 26 f.).

39 Nov. Org. I, Aph. 70, 150 f.; vgl. auch Aph. 28, 94 f.

40 Nov. Org. I, Aph. 18, 88 f.; vgl. auch Aph. 59, 120 f.

41 Nov. Org. I, Aph. 77, 164 f.; vgl. auch Aph. 27, 92-95

42 »[H]omines docti (supini sane et faciles) rumores quosdam Experientiae, et quasi famas et auras ejus, ad philosophiam suam vel constituendam vel confirmandam exeperunt [...] Ac veluti

Die bisherige Naturphilosophie ist somit für Bacon daran gescheitert, sich zu einem »Expertenwissen« weiterzuentwickeln.⁴³ Sie hat sich stattdessen mit ihrer Methode des Sammelns der »glaubwürdigen Meinungen« gerade abhängig gemacht von dem öffentlichen Stadt- und Straßengeschwätz. Anstatt eine wissenschaftliche Erfahrung zu begründen, indem sie die Natur selbst zum Sprechen bringt, hat sie bloß die im Alltag kursierenden *Gerüchte* über die Erfahrung zur Grundlage ihres Wissens gemacht. Sie hat bei ihrer Untersuchung zwar die Meinungen redseliger Zeugen berücksichtigt, aber nicht die Natur selbst mittels Waage und Messinstrumenten befragt.

Die Ablehnung der Meinungen und des allgemeinen Konsenses in der Naturphilosophie ist jedoch als solche noch nicht produktiv: Welche methodische Strategie wird von Francis Bacon gegen einen Rückfall in das von Aristoteles und anderen vertretene Konzept der Erfahrung propagiert? Was hat sich an der Praxis zu ändern? Aus der aristotelischen Philosophie ließ sich eine Abfolge von methodischen Schritten ableiten, wie man philosophisch vorzugehen habe. Welche Vorgehensweise legt uns nun die baconsche Erkenntnisstrategie nahe? Verfolgen wir von Beginn an, wie er Schritt für Schritt eine Alternative zu der philosophischen Methode des Aristoteles zu entwickeln versucht.

Bacon ist sich jedenfalls sicher: Die Seele darf vor allem nicht in einer passiv-beobachtenden Haltung verharren, wie die aristotelische Erfahrung es lehrt.

»Wenn der Mensch die Natur in ihrer Freiheit betrachtet, gelangt er auf die Gattungen der Dinge, der Tiere, der Pflanzen, der Mineralien; so verfällt er leicht dem Gedanken, es gäbe in der Natur gewisse Urformen, welche die Natur hervorzubringen bestrebt sei, die übrige Mannigfaltigkeit entstehe aus Hindernissen und Abweichungen der Natur beim Vollbringen ihres Werkes oder aus dem Widerstreit verschiedener Arten und ihrer Umwandlung der einen in die andere.«⁴⁴

Statt dieser passiv-beobachtenden Haltung der aristotelischen Philosophie, die wahrnehmbare Formen der Natur zu abstrakten Urformen hypostasiert,

si regnum aliquod aut status non ex literis et relationibus a legatis et nuntiis fide-dignis missis, sed ex urbanorum sermunculis et ex triviis, consilia sua et negotia gubernaret; omnino talis in philosophiam administratio, quatenus ad Experientiam, introducta est. Nil debitum modis exquisitum, nil verificatum, nil numeratum, nil appensum, nil dimensum in Naturali Historia reperitur.« (Nov. Org. I, Aph. 98, 214 f.)

43 Die Naturforscher in Salomons Haus sind daher auch eine kleine Gruppe von festangestellten Staatsbeamten, denen viele Hilfskräfte bei der Erstellung der Sammlung der Fälle zuarbeiten (New Atlantis, in: Bacon 1963, Band III, 164 f.). Während sich die Philosophie mit der Sokratischen Gesprächsmethode an potentiell jeden Menschen wendet, befürwortet Francis Bacon bei der Erkenntnis eine soziale Arbeitsteilung (vgl. Nov. Org. I, Aph. 113, 236 f.).

44 »Rursus, quum homo naturae libertatem contempletur, incidit in species rerum, animalium, plantarum, mineralium; unde facile in eam labitur cogitationem, ut existimet esse in natura quasdam formas rerum primarias, quas natura educere molitur, atque reliquam varietatem ex impedimentis et aberrationibus naturae in opere suo conficiendo, aut ex diversarum specierum conflictu et transplantatione alterius in alteram, provenire.« (Nov. Org. I, Aph. 66, 136 f.)

ohne innezuhalten, verficht er prinzipiell eine andere, aktivere Art der Erfahrung:

»Der menschliche Verstand drängt kraft seiner eigenen Natur zum Abstrakten, und das Fließende hält er für Beharrung. *Es ist aber besser, die Natur zu zerschneiden, als von ihr Abstraktionen zu bilden.* [...] Die Materie selbst muß betrachtet werden, ihre Struktur und Neugestaltung und auch die reine Tätigkeit und die ihr zugrundeliegende Gesetzmäßigkeit; *denn die [abstrakten] Formen sind Erdichtungen der menschlichen Seele*, es sei denn, man nennt jene [von Bacon selbst gesuchten] Gesetze der Tätigkeit Formen.«⁴⁵

Die Natur zu zerschneiden, sie auf ihre korpuskulare Struktur hin zu untersuchen, soll gegen die Abstraktionen des kontemplativen menschlichen Verstandes wirken, da die alltäglich wahrnehmbaren Formen der Natur dadurch zerstört und aufgelöst werden zugunsten einer verborgenen Struktur der Materie. Der Verstand muss seine Urteile zurückhalten, die sich ihm in der Wahrnehmung aufdrängenden Formen der Dinge sollen durch Zerschneiden als äußerer Schein behandelt werden, der nicht unbedingt etwas zur Erkenntnis der Natur beiträgt. Bacon wendet sich mithilfe Demokrits Atomismus gegen die aristotelische Formenlehre. Doch dieses in die Natur eingreifende Erkennen ist alleine nicht ausreichend, um die Abstraktionen des menschlichen Geistes unter Kontrolle zu bekommen. Neue Praktiken des Denkens müssen in der Naturphilosophie etabliert werden.

Bacon entwickelt daher »drei Hilfestellungen (*tres ministrations*)«, die er einer reformierten Naturphilosophie als Disziplinierungsmittel für die menschliche Seele anbietet: eines für dessen Sinne (*ad Sensem*), eines für dessen Gedächtnis (*ad Memoriam*) und eines für dessen Geist bzw. dessen Verstand (*ad Mentem sive Rationem*; Nov. Org. II, Aph. 10, 300 f.). Während die letzte Hilfestellung darin besteht, aus den allgemeinen Hypothesen wieder neue Experimente abzuleiten und so die vom Verstand aufgestellten Prinzipien in der Anwendung auf neue Fälle zu überprüfen, haben die beiden ersten Hilfestellungen eines gemeinsam: Sie bestehen in einer strategischen Verwendung der Schrift, um den Automatismus der Seele beim Erkennen zu durchbrechen.

45 »Intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam, atque ea quae fluxa sunt fingit esse constantia. Melius autem est naturam secare, quam abstrahere [...]. Materia potius considerari debet, et ejus schematismi et metaschematismi, atque actus purus, et lex actus sive motus; Formae enim commenta animi humani sunt, nisi libeat leges illas actus Formas appellare.« (Nov. Org. I, Aph. 51, 114 f.; Hervorhebungen vom Autor). Wobei allgemein gilt: »Der verborgene Prozeß aber [...] ist bei weitem anders, als ihn die Menschen in ihrer gegenwärtigen Beschränktheit des Gemüts sich vorstellen können. Denn ich verstehе darunter nicht gewisse Maßverhältnisse oder Zeichen oder sichtbare Stufen des Vorgangs in den Körpern, sondern offenbar einen steten Prozeß, der größtenteils nicht sinnlich wahrnehmbar ist (*Latens autem Processus* [...] longe alia res est quam animis hominum [qualiter nunc obsidentur] facile possit occurtere. Neque enim intelligimus mensuras quasdam aut signa aut scalas processus in corporibus spectabilis; sed plane processum continuatum, qui maxima ex parte sensum fugit).« (Nov. Org. II, Aph. 6, 290-293)

Um die Sinne zu disziplinieren, sollen zuerst alle Beobachtungen und Erfahrungen der Menschen in »Natur- und Experimentalgeschichten« schriftlich festgehalten werden, ohne dabei diese schon zu beurteilen bzw. in vorgegebenen Schemata zu kategorisieren. Ziel ist eine möglichst vollständige, aber unsystematische Sammlung der Erscheinungen eines Phänomens zu erhalten. Dies nennt Bacon die Hilfestellung für die Sinne und die »Hilfe« besteht vor allem darin, dass nicht ein einzelner Mensch diese verfassen muss, sondern bei der Niederschrift der beobachteten Daten eine Vielzahl an Menschen zusammenarbeiten können. Jeder kann seine empirischen Wahrnehmungen in diesen Naturgeschichten festhalten lassen, jeder kann in deren Inhalt Einsicht nehmen. Eine solche

»Natur- und Experimentalgeschichte ist aber so bunt und zerteilt, daß sie den Geist verwirrt und zerstreut, wenn sie nicht in passender Ordnung aufgestellt wird und sich einfügt. Man muß daher zweitens Tafeln und Zusammenstellungen der einzelnen Fälle aufstellen und diese so einrichten, daß der Verstand sich einarbeiten kann.«⁴⁶

Diese Tafeln nennt Bacon Hilfestellungen für das Gedächtnis, obwohl man diese »Hilfestellungen« mit gleichem Recht als Ersatz des Gedächtnisses bezeichnen könnte. Denn letztlich soll sich der Geist schließlich bei seiner Suche nach allgemeinen Prinzipien nicht mehr an den Vorschlägen seines Gedächtnisses orientieren, sondern seinen Hypothesen allein die Ordnung dieser drei Tafeln zugrundelegen. Die schriftlichen Aufzeichnungen haben so in der Praxis die Funktion das, was bei Aristoteles noch das Gedächtnis jedes Einzelnen im Inneren der Seele geleistet hat, Schritt für Schritt vor aller Augen auf dem Papier durchzuführen. Hierbei können wieder mehrere zusammenarbeiten, auch wenn das Ordnen der Daten von Bacon als relativ einfacher Prozess beschrieben wird, der auch von einem Einzelnen auf Grundlage der ihm zur Verfügung gestellten Gemeinschaftsarbeit der Natur- und Experimentalgeschichten durchgeführt werden könnte. Die Daten aus den Natur- und Experimentalgeschichten sollen auf diese Weise in die Ordnung dreier Tafeln schriftlich übertragen werden:

1. der *Tafel des Wesens und des Vorhandenseins*: In diese sollen alle positiven Fälle eingetragen werden, in denen die untersuchte Eigenschaft jeweils kommt; z. B. alle Fälle, in denen Wärme vorhanden ist, wie etwa das Feuer, erhitzte Flüssigkeiten, Reibung, die Sonnenstrahlen usw. (Nov. Org. I, Aph. 11, 300-307). Wobei nicht einzelne Substanzen oder Gattungen die Einheit einer solchen Tafel strukturieren, sondern die Präsenz einer Eigenschaft in verschiedenen Bereichen. Ziel einer solchen Tafel ist es, die Beobachtungen

46 »Historia vero Naturalis et Experimentalis tam varia est et sparsa, ut intellectum confundat et disgreget, nisi sistatur et compareat ordine idoneo. Itaque formanda sunt Tabulae et Coordinationes Instantiarum, tali modo et instructione ut in eas agere possit intellectus.« (Nov. Org. II, Aph. 10, 300 f.)

und Ergebnisse von Experimenten aus den verschiedenen Bereichen am Leitfaden einzelner Eigenschaften zusammenzuführen.

2. der *Tafel der Abweichung oder des Fehlens im Nächsten*: In diese sollen jene Fälle eingetragen werden, die jenen in der ersten Tafel aufgezeichneten Fällen verwandt zu sein scheinen, aber dennoch die untersuchte Eigenschaft nicht aufweisen; z.B. die Strahlen des Mondes und der Sterne werden (im Gegensatz zu den Sonnenstrahlen) nicht als warm empfunden (Nov. Org. I, Aph. 12, 306-329).

3. der *Tafel der Grade oder der Vergleichung*: In diese sollen jene Fälle eingetragen werden, bei denen die untersuchte Eigenschaft in unterschiedlichen Graden auftritt, sei es, dass sie im selben Gegenstand zu- und abnimmt, oder sei es durch Vergleich in verschiedenen Gegenständen. Hierher gehören für Bacon etwa die Fälle, in denen Lebewesen durch Anstrengung, Bewegung und Fieber wärmer werden, ebenso wie die Sonnenstrahlen desto mehr wärmen desto höher die Sonne im Zenit steht (Nov. Org. I, Aph. 13, 330-349).

Diese drei Tafeln sollen die bekannten Fälle in einer Weise ordnen, sodass der Geist in diesen eine Ordnung entdecken kann, die ihm hilft, allgemeine Hypothesen über deren Ursachen zu formulieren. Wobei für das Verfahren der »wahren Induktion« gilt:

»Aber nur Gott, der die Formen geschaffen und den Dingen eingeprägt hat [...] steht es zu, diese Formen durch bejahende Fälle in unmittelbarer Anschauung ein für allemal vollkommen zu begreifen, denn das geht über Menschenkräfte hinaus. Dem Menschen ist nur vergönnt, über verneinende Fälle voranzuschreiten, um am Ende nach gänzlichem Ausschluß alles Abwegigen zu einer Bejahung zu gelangen. [...] Erstes Anliegen der wahren Induktion zur Erforschung der Formen ist [daher], alle Bestimmungen zurückzuweisen oder auszuschließen, die in den Fällen fehlen, wo die betreffende Eigenschaft vorhanden ist [= 1. Tafel], oder die noch da sind, obwohl die Eigenschaft fehlt [= 2. Tafel]. Dahin gehören auch die Fälle, wo die Bestimmung zunimmt, während die gegebene Eigenschaft abnimmt oder umgekehrt [= 3. Tafel]. Ist so das Zurückweisen und Ausschließen Schritt für Schritt geschehen, wird an zweiter Stelle, gleichsam als fester Grund, die bejahende, wahre und scharf umrissene Form zurückbleiben, während die flüchtigen Meinungen in Rauch aufgegangen sind.«⁴⁷

47 »At omnino Deo (Formarum inditori et opifici) [...] competit Formas per affirmationem immediate nosse, atque ab initio contemplationis. Sed certe supra hominem est; cui tantum conceditur, procedere primo per Negativas, et postremo loco desinere in Affirmativas, post omnimodam exclusionem. [...] Est itaque Inductionis verae opus primum (quatenus ad inveniendas Formas) Rejectio sive Exclusiva naturarum singularum quae non inveniuntur in aliqua instantia ubi natura data adest, aut inveniuntur in aliqua instantia ubi natura data abest, aut inveniuntur in aliqua instantia crescere cum natura data decrescat, aut decrescere cum natura data crescat. Tum vero post Rejectionem et Exclusivam debitum modis factam, secundo loco (tanquam in fundo) manebit (abeuntibus in fumum opinionibus volatilibus) Forma affirmativa, solida et vera et bene terminata.« (Nov. Org. II, Aph. 15-16, 350 f.)

Den schriftlichen Aufzeichnungen kommt damit in Bacons empirischer Erfahrung dieselbe Funktion zu wie in der klassischen Erfahrung der Philosophen dem Gedächtnis selbst: Zusammen mit den – bereits erwähnten – Natur- und Experimentalgeschichten als Hilfestellung für die Sinne bilden die drei Tafeln einen systematischen Versuch Francis Bacons, die unreflektierten Verallgemeinerungen der menschlichen Seelen durch ein Schritt-für-Schritt-Verfahren zu ersetzen, das jenes der Seele eigentümliche Verfahren der Sinnesdatenverarbeitung mithilfe von Aufzeichnungsverfahren suspendiert. Der Einsatz schriftlicher Verfahren hat somit die Funktion, die philosophische Erfahrung eines Platon und Aristoteles zu überwinden und durch eine andere Form des Übergangs von einzelnen Fällen zu allgemeinen Aussagen zu ersetzen. Denn der Geist soll sich an die Aufzeichnungen der Tafeln halten und nicht seinem eigenen Gedächtnis vertrauen.⁴⁸ Es genügt in der Naturphilosophie nicht,

»daß der Verstand diesen Stoff nach freiem Ermessen und nur gedächtnismäßig bearbeitet, ebensowenig wie jemand die Berechnung der täglichen Ausgaben einer Wirtschaft nur gedächtnismäßig behalten und bewältigen kann. Und doch hat man bisher beim Entdecken weit mehr mit bloßem Nachdenken als mit Aufzeichnungen gearbeitet, auch sind die Erfahrungen bisher nicht schriftlich niedergelegt worden. Aber keine Erfindung ist zufriedenstellend, wenn sie nicht schriftlich vorliegt. Kommt nun diese Methode in Übung, so kann man von einer erst schriftlich niedergelegten Erfahrung Besseres erhoffen.«⁴⁹

Die Tafeln reichen aber selbst meist nicht aus, um dem Geist dabei zu helfen, eine allgemeine Hypothese über die Ursachen bzw. über die »Form einer Natur« zu entwickeln. Bacon gibt daher den Ratschlag, einzelne Fälle aus den Tafeln herauszugreifen, die besonders aussichtsreich zu sein scheinen, verneinende Aussagen über die gesuchte Form begründen zu können. Es sind dies u. a. die bereits genannten scheinbar einzigartigen Fälle, zu denen die »Naturwunder« gehören (*Instantiae Monodicae*; Nov. Org. II, Aph. 28), die individuellen »Verirrungen der Natur« (*Instantiae Deviantes*; Nov. Org. II, Aph. 29), die Grenzfälle, zu denen auch die »Missgeburten« gehören (*Instantiae Limitaneae*; Nov. Org. II, Aph. 30) wie auch die Wunderwerke der Kunst (*Instantia Potestatis* oder *Ingenia*; Nov. Org. II, Aph. 31). Insgesamt nennt Bacon siebenundzwanzig »vorrangige Fälle«, denen der Naturphilosoph seine Aufmerksamkeit schenken muss, um eine möglichst große Zahl an negativen Urteilen zu finden, die dann *ex negativo* helfen sollen, die scharf umrissene »Form«

48 Nov. Org. I, Aph. 102, 220 f.; ibidem, Praefatio, 70 f.

49 »[...] tamen nullo modo sufficit intellectus, ut in illam materiem agat sponte et memoriter; non magis, quam si quis computationem alicujus ephemeridis memoriter se tenere et superare posse speret. Atque hactenus tamen potiores meditationis partes quam scriptio inveniendo fuerunt; neque adhuc Experientia literata facta est: atqui nulla nisi de scripto inventio probanda est. Illa vero in usum inveniente, ab Experientia facta demum literata melius sperandum.« (Nov. Org. I, Aph. 101, 218 f.)

der Eigenschaft herauszupräparieren, welche dann in einem positiven Urteil formuliert werden kann, etwa in der Art: »Die Wärme ist eine ausdehnende, gehemmte und sich auf die kleineren Teile stützende Bewegung. Die ausdehnende Bewegung drängt dabei nach allen Seiten, vor allem aber aufwärts. Der Drang der Teile ist rasch und hat eine gewisse Stoßkraft.« (vgl. Nov. Org. II, Aph. 20, 372-375) Was immer auch Francis Bacon im Detail mit dieser Art der Definition glaubte gewonnen zu haben, es ist auf jeden Fall eine, die nicht durch innere Gewissheit oder auch in Form eines Sokratischen Gesprächs hätte gewonnen werden können. Nicht der Dialog mit den Gesprächspartnern und auch nicht die innere Zustimmung der eigenen Seele waren die Werkzeuge, die Francis Bacon bei seiner Untersuchung leiteten, stattdessen waren es die in arbeitsteiliger Gemeinschaft aufgezeichneten Fälle, die Ordnung der Daten in mehreren Tafeln und der – letztlich auch in zurückgezogener Einsamkeit mögliche – »Dialog« des Naturphilosophen mit seinen Aufzeichnungen, die zur Entwicklung einer abschließenden Hypothese führt.

Das von Bacon propagierte tiefe Misstrauen gegenüber der menschlichen Seele als »Erkenntnisinstrument« zeigt sich daher nicht nur auf der Ebene des Sammelns der relevanten Daten, sondern auch auf der Ebene der Interpretation: Hier sollen nicht mehr Privatpersonen, sondern – wie er in seiner Wissenschaftsutopie *The New Atlantis* zeigt – allein königliche Beamte tätig sein.⁵⁰ Ihm schwebte ein hierarchisches Organisationsmodell vor mit vielen datensammelnden Zuarbeitern und wenigen das Interpretationsmonopol über die Daten für sich beanspruchenden oberen Beamten. Einerseits, da Wissen mit Macht verbunden ist, darf Wissen politisch nicht unbeaufsichtigt bleiben; andererseits ist die menschliche Seele von so vielen Idolen beherrscht, dass nicht jeder die Qualifikation zur wahrheitsgetreuen Interpretation mitbringt.⁵¹ Der Bruch zwischen den Experten und der Allgemeinheit ist hier ein prinzipieller und nicht mehr bloß ein gradueller: Die allgemein herrschenden Meinungen sind nicht mehr unvollkommene Vorstufen zur Erkenntnis, sie sind nun epistemologische Hindernisse, die überwunden werden müssen. Der Experte setzt sich nicht mehr ernsthaft mit den Meinungen der Allgemeinheit auseinander, er versucht nicht mehr, mittels Sokratischer Gespräche in den Seelen der anderen einen Funken der Erkenntnis zu wecken. Er bringt gegen die »glaubwürdigen

50 *New Atlantis*, in: Bacon 1963, Band III, 144 f.

51 Hier gibt es Parallelen zu Bacons Kritik an den radikalen Puritanern, die damals für die Abschaffung der Kirchenhierarchie und ihres religiösen Deutungsmonopols eingetreten sind, zugunsten einer allen Menschen offenstehenden unmittelbaren Erkenntnis religiöser Wahrheiten. Auch im religiösen Bereich vertrat Bacon die Ansicht, dass nur die Anerkennung des theologischen Deutungsmonopols kirchlicher Stellen einen Religions- und Bürgerkrieg vermeiden könne, die Interpretation der Bibel daher auch nicht jedem Einzelnen überlassen bleiben dürfe. Zu Bacons Entwicklung vom jungen Anhänger der Puritaner zu deren Kritiker siehe: J. Martin 1992, Kap. 2 und 3.

Meinungen« nicht mehr die inneren Gewissheiten in Stellung, um so innerhalb der Meinungen zwischen Wahrheit und Schein zu scheiden. Der Experte, wie ihn Francis Bacon mit seiner Erkenntnistheorie erfindet, will nicht mehr die Meinungen der Menschen hören, sondern die Dinge selbst zum Sprechen bringen. Dies ist auch fern der anderen Menschen organisierbar in kleinen Gruppen (vgl. Daston 1991b). Die öffentliche Meinung wird so aus dem Erkenntnisprozess ausgeschlossen, auch wenn ihr später die Produkte zugute kommen sollen. Wissenschaft und Erkenntnis werden plötzlich zu Tätigkeiten einer *scientific community*, die arbeitsteilig die naturphilosophische Wahrheitsfindung in die Hand nimmt, um später bloß die Ergebnisse ihrer Forschung an die anderen weiterzugeben, ohne von diesen zu erwarten, den Forschungsprozess selbst durchzuführen, wie dies im Sokratischen Gespräch implizit von allen Beteiligten erwartet wird und erwartet werden muss.⁵²

Das Besondere an der baconschen Verwendung von schriftlichen Aufzeichnungen als Methode der Erkenntnis lässt sich in vier Punkten zusammenfassen: *Erstens* erlaubt die schriftliche Sammlung von Beobachtungen, die Meinungen und Urteile über die Ursachen der Phänomene vorübergehend zu suspendieren; *zweitens* eignen sie sich, um das antike, am Gedächtnis orientierte Erfahrungsmodell durch ein anderes zu ersetzen. Denn Bacon vertraut nicht mehr den unwillkürlich in unserer Seele stattfindenden Verallgemeinerungen der Sinneswahrnehmungen, und versucht daher, diesen im Gedächtnis verborgenen Prozess methodisch mithilfe der Tafeln in den Griff zu bekommen, indem er diesen durch Verschriftlichung der einzelnen Schritte externalisiert. *Drittens* kann, indem durch diese Verschriftlichungen die Verallgemeinerung von Wahrnehmungen der »Seele« entrissen und somit »entpsychologisiert« wird, das Sammeln der Daten nun selbst als ein arbeitsteiliges Gemeinschaftsprojekt organisiert werden; *viertens* bleibt durch die Aufzeichnungen jede Einzelbeobachtung schriftlich dokumentiert und kann jederzeit im Laufe der weiteren Untersuchung wieder herangezogen werden. Denn einen Fehler gilt es in Zukunft durch die schriftlichen Aufzeichnungen der Fälle zu vermeiden: Bis jetzt hatten die Axiomata, die in der zeitgenössischen Naturphilosophie in Gebrauch waren, sich meist »aus einer flüchtigen und auf der Hand liegenden Erfahrung und wenigem alltäglichen Einzelnem ergeben.«⁵³ Nun sollen die Aufzeichnungen helfen, auch jene nicht auf der Hand liegenden Fälle systematisch aufzunehmen, welche das menschliche Gedächtnis so gerne vergisst.

52 Mit der neuen Erkenntnistheorie soll daher auch eine neue soziale Praxis und Organisation des Wissens etabliert werden: Bacon wirft der alten Naturphilosophie mit ihren Disputationen nur *magistri* und *auditoris*, Lehrer und Schüler, hervorgebracht zu haben, aber keine *inventoris*, d.h. Erfinder, wie die neue Naturphilosophie (Inst. Magna, Praefatio, 14 f.).

53 »Axiomata quae in usu sunt ex tenui et manipulari experientia et paucis particularibus, quae ut plurimum occurunt, fluxere« (Nov. Org. I, Aph. 25, 92 f.)

Mit Bacon setzt sich ein Wissenschaftsverständnis durch, das »Wissenschaftlichkeit« daran misst, wie sehr sie sich von den Irrtümern des alltäglichen Bewusstseins absetzt, wie sehr sie der alltäglichen Erfahrung mit ihren Untersuchungen widerspricht. Von Francis Bacon ist es daher nicht weit zu Gaston Bachelards Definition moderner Wissenschaftlichkeit:

»Eine *wissenschaftliche Erfahrung* ist also eine Erfahrung, die der *gewohnten Erfahrung widerspricht*. [...] Im Rückblick auf eine Vergangenheit von Irrtümern findet man die Wahrheit in einer echten intellektuellen Reue. Man erkennt *gegen* ein früheres Wissen, indem man schlecht gegründete Erkenntnisse zerstört und das überwindet, was im Geist selbst sich der Vergeistigung widerersetzt.«⁵⁴

Bachelard stellt den »epistemologischen Bruch« in den Mittelpunkt seiner Überlegungen zur Wissenschaft.⁵⁵ Er will damit ebenso wie Bacon nicht allein die Rolle des aktiven Brechens mit bis dahin als selbstverständlich angesehenen Überzeugungen deskriptiv beschreiben, sondern Wissenschaft normativ an ihrer Fähigkeit messen, einen solchen Bruch herbeizuführen. Was Wissenschaft an Erkenntnisgewinnen erarbeitet, bestehe in erster Linie in solchen Brüchen mit Alltagsvorstellungen und -begriffen. Nur wer diesen Bruch denkend nachvollzieht, könne an der Wissenschaft teilhaben, während jeder Versuch einer »Rückübersetzung« in die Vorstellungen und Begriffe unserer Lebenswelt einem die Wissenschaft gerade nicht näher brächte. Jede Anknüpfung an scheinbar den wissenschaftlichen Erkenntnissen ähnliche Alltagserfahrungen beseitigt die Erfahrung des epistemischen Bruches und zerstört damit wieder den einzigen wirklichen Gewinn, den Wissenschaft unserer Erkenntnis verschaffen kann.⁵⁶

Dieser epistemologische Bruch ist immer auch ein sozialer Bruch, indem er sich gegen die heftigen Widerstände sozialer Gruppen durchsetzen muss, deren Überzeugungen widersprochen wird. Am Beginn jeder neuen Wissenschaft steht ein Bruch mit den Überzeugungen und Meinungen der Menschen, um sich dann mit einer gewissen Regelmäßigkeit innerhalb der Wissenschaften selbst gegenüber den etablierten Theorien der eigenen Disziplin zu wiederholen. Denn wissenschaftlicher Fortschritt entstehe aus der prinzipiell »polemischen Haltung

54 Bachelard 1987, 44 und 46 (Hervorhebungen von Bachelard); daher kann Gaston Bachelard ganz im Geiste Francis Bacons formulieren: »Die Meinung *denkt* falsch; sie *denkt* nicht: Sie übersetzt Bedürfnisse in Erkenntnisse. Indem sie die Gegenstände durch ihre Nützlichkeit bestimmt, nimmt sie sich die Möglichkeit, sie zu erkennen. Auf die Meinung lässt sich nichts gründen: sie gilt es allererst zu zerstören. Sie ist das erste Hindernis, das überwunden werden muß. Es genügte zum Beispiel nicht, sie in einzelnen Punkten richtigzustellen [...]« (ibidem, 47).

55 Vgl. Bachelard 1987; Bachelard 1980. Zu Werk und Person Gaston Bachelards: Canguilhem 1979b; Lepenies 1987; sowie Balke 1993.

56 Eine Auffassung, in deren Tradition auch der frühe Michel Foucault stand, als er versuchte, in den Geistes- und Humanwissenschaften eine Abfolge von »diskursiven Formationen« zu identifizieren (Foucault 1971; zur Theorie diskursiver Formationen: Foucault 1973, 48-60; vgl. Gutting 1989, Kap. 1 und 6).

des wissenschaftlichen Denkens gegen die wissenschaftliche Gemeinschaft« und das heißt, gegen ihren sich immer wieder erneut einstellenden trügerischen Konsens.⁵⁷

II. DIE NEUZEITLICHE WISSENSCHAFT DES ANOMALEN

Bei Aristoteles hatte die allen Menschen von Natur aus gegebene Seele selbst an zwei Stellen des Erkenntnisprozesses die Funktion eines wissenschaftlichen Instruments: Zu Beginn sollte die Seele mithilfe des Gedächtnisses das Datenmaterial der Sinne in einem ersten Schritt bereits synthetisieren, bevor der Philosoph in einem zweiten Schritt mit seiner Untersuchung fortsetzen und alle durch das Gedächtnis produzierten »Erfahrungen« der Menschen in Form ihrer *endoxa* systematisch sammeln konnte. In einem dritten Schritt setzte dann die dialektische Suche nach obersten Prinzipien ein, die entweder zu an sich gewissen Axiomen führte, mit denen demonstrative Beweise möglich wurden, oder aber zumindest zu etwas »Überzeugendem (*pithanon*)«, welches immerhin noch als Grundlage für Schlüsse im Bereich des Wahrscheinlichen dienen konnte. Die demonstrativen Schlüsse unterschieden sich von den wahrscheinlichen allein durch den Grad der Gewissheit ihrer obersten Prinzipien. Um diesen Grad der Gewissheit auch klar unterscheiden zu können, sollte der Philosoph sich hier *ein zweites Mal* auf seine Seele als Instrument der Erkenntnis verlassen, denn diesmal sollte anstelle des Gedächtnisses ihre »Vernunft (*Nous*)« helfen, aus den vielen wahrscheinlichen Sätzen die an sich gewissen Prinzipien intuitiv zu erkennen und klar von den übrigen Sätzen zu unterscheiden.

Wird auch das »Subjekt« des Wissenschaftlers nicht überflüssig, so kann Bacon doch mithilfe seiner »Tafeln« das Monopol des menschlichen Gedächtnisses brechen: Nicht was uns die Erinnerung an Material liefert, sondern allein was vor unseren Augen auf den Tafeln geschrieben steht, soll Grundlage der Theorie- und Hypothesenbildung werden. Jeder Ausschluss von letztlich für die Untersuchung ungeeigneten Daten soll bewusst und wohl argumentiert geschehen; alles soll für andere nachprüfbar bleiben. Denn als Maxime gilt:

»Bei jedem neuen und etwas feineren Experiment habe ich, wenn es auch – wie mir schien – sicher und bewiesen war, dennoch das benutzte Verfahren offen dargelegt, damit die Menschen, nachdem ich ihnen eröffnet habe, auf welche Weise ich zu dem Einzelnen gelangt bin, sehen, ob dabei ein Irrtum unterlaufen sein könnte und zu sichereren und erwählteren Beweisen angeregt werden, soweit solche möglich sind.«⁵⁸

57 Bachelard 1987, 55; vgl. zum sozialen Charakter der Wissenschaften: Bachelard 1993, 132.

58 »At in omni experimento novo et paulo subtiliore, licet (ut nobis videtur) certo ac probato, modum tamen experimenti quo usi sumus aperte subjungimus; ut, postquam patefactum sit quo-

Wahrheit wird bei Bacon nicht mehr durch die Berufung auf eine innere Gewissheit erreicht, sondern allein über die Überprüfbarkeit des methodischen Verfahrens. »Wissenschaft« legitimiert sich nun über die Nachvollziehbarkeit der Methode und nicht mehr über selbstevidente, ewiggültige Axiome. Damit verändert sich aber auch der Status des Allgemeinen: Die Aufstellung von allgemeinen Gesetzen wird zu einer bewusst nachvollziehbaren *Konstruktion*. Das aufgestellte allgemeine Gesetz hat einerseits die in der »Tafel des Wesens und des Vorhandenseins« aufgezeichneten Fakten zu umfassen und darf andererseits zugleich den in der »Tafel der Abweichung oder des Fehlens im Nächsten« aufgezeichneten Fällen nicht widersprechen. Die Bestätigung ihrer Wahrheit sollen diese – von Bacon als »Formen« bezeichneten – allgemeinen Gesetze daher auch nicht durch die Erfahrung einer inneren Gewissheit erlangen, sondern durch die erfolgreiche Anwendung des Gesetzes auf weitere Fälle in der empirischen Praxis.

Damit wird auch die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und den einzelnen Fällen neu gedacht: Das Allgemeine kann nicht mehr als das »natürliche« Produkt des Sinnlichen betrachtet werden, das gegenüber den Einzelfällen eine selbständige Form der Existenz gewinnen könnte; stattdessen erlangt es den Status einer Hypothese, die durch jeden einzelnen beobachteten Fall widerlegt werden kann. Francis Bacon gilt daher auch als einer der Begründer der sogenannten Eliminationstheorie der Induktion, d.h. der Theorie, dass ein allgemeiner empirischer Satz durch einen einzigen Fall falsifiziert werden kann (Ružička 1976, Sp. 330). Für ihn gibt es keine allgemeine Natur, kein in seiner Existenz selbständiges Allgemeines, das die Seele unabhängig von der Kenntnis des Einzelnen erkennen könnte. Für ihn gibt es nur die Summe der Einzelfälle.⁵⁹ Eine innere Gewissheit, die sich berechtigt glaubt, über diese allgemeine Urteile zu fällen, kann nur Folge einer ungerechtfertigten Antizipation des Geistes sein und muss täuschen.

Mit der menschlichen Seele sind auch die menschlichen Meinungen diskreditiert: Da man der Seele nicht vertrauen kann, muss man vor allem auch den glaubwürdig erscheinenden Meinungen misstrauen. Wo Aristoteles in den »glaubwürdigen Meinungen (*endoxa*)« primär die menschliche Erfahrung sedimentiert sah, die man deshalb in der Philosophie auch als Ausgangspunkt und (noch zu reinigende) Quelle der Erkenntnis nutzen sollte; dort glaubt Francis Bacon nur mehr den Ausdruck von menschlichem Stolz, sozialem Vorurteil,

modo singula nobis constiterint, videant homines quid erroris subesse et adhaerere possit, atque ad probationes magis fidas et magis exquisitas (si quae sint) expergiscantur« (Inst. Magna, Distrib. op., 58 f.).

59 »In der Natur nämlich existiert nichts wahrhaft außer den einzelnen Körpern mit ihrer besonderen reinen, gesetzmäßig hervorgebrachten Wirksamkeit (Licit enim in natura nihil vere existat praeter corpora individua edentia actus puros individuos ex lege).« (Nov. Org. II, Aph. 2, 280 f.)

ungeprüften Traditionen und einer beschämenden Bequemlichkeit erkennen zu können, die den Menschen in seinen Urteilen meist voreilig nach dem bereits Bekannten greifen lässt. Die menschliche »Seele« scheitert in seinen Augen am Anspruch, ein leidenschaftsloses Instrument der Erkenntnis zu sein, da sie – ohne methodische Disziplinierung – in ihren Meinungen und Urteilen den eigenen parteilichen Interessen verhaftet bleibt.

Der menschlichen Seele darf daher nicht vertraut, sie muss methodisch in ihren Urteilen kontrolliert und überwacht werden: Sollen sich ihre Urteile nur aus der Erfahrung legitimieren, muss die Beziehung zwischen der zugrunde gelegten Anzahl der Einzelfälle und dem allgemeinen Urteil jederzeit nachvollzieh- und revidierbar sein. Nur so ist der Urteilsbildungsprozess von den parteilichen Idolen des »Stammes«, der »Höhle«, des »Marktes« sowie des »Theaters«, d. h. von dem sich in die Erkenntnisse einnistenden »sozialen« Vorurteilen zu reinigen. Die Gewissheit einer Aussage kann so nicht mehr Kennzeichen des Wahren sein, sie verweist stattdessen für Bacon auf die Macht der Idee über unseren Geist, die uns ihre Vorurteile als »Gewissheiten« andient.

Wobei – trotz der wissenschaftstheoretischen Rechtfertigung des »Wunders« – die Aufmerksamkeit gerade auch auf das Alltägliche gerichtet werden muss:

»Bei den Dingen, die alltäglich erscheinen, mögen die Menschen folgendes bedenken: bisher pflegten sie nichts anderes zu tun, als die Ursachen des Seltenen auf das, was häufig geschieht, zurückzuführen und ihm anzupassen, aber für das, was häufig geschieht, hat man keine Ursachen gesucht, sondern man nimmt es als selbstverständlich an. [...] Daher tut nicht so sehr Belehrung über unbekannte Dinge als vielmehr Achtsamkeit auf die bekannten Dinge not.«⁶⁰

Jedoch auch für dieses Argument gilt: Die Aufmerksamkeit auf das Alltägliche soll gerade die selbstverständliche Autorität der alltäglichen Erfahrung brechen. Die Philosophie habe bis jetzt das Seltene mit dem Alltäglichen erklärt und damit gerade das Überraschende wieder beiseite geschoben. Das Abweichende wurde zu einem nur scheinbar Abweichenden, das Besondere zu etwas Gewöhnlichem. Francis Bacon will diese Begründungsweise durchbrechen, indem er das Alltägliche zu etwas uns Fremden macht, das noch einer Erklärung bedarf. Das Gewöhnliche kann nicht als Erklärung des Ungewöhnlichen herangezogen werden, da das Gewöhnliche selbst – schaut man erst genauer hin – ungewöhnlicher ist als auf den ersten oberflächlichen Blick gedacht. Denn

60 »Atque de istis rebus quae videntur vulgatae, illud homines cogitent; solere sane eos adhuc nihil aliud agere, quam ut eorum quae rara sunt causas ad ea quae frequenter fiunt referant et accommodent, at ipsorum quae frequenter eveniunt nullas causas inquirant, sed ea ipsa recipiant tanquam concessa et admissa. [...] ut non saepius requiratur informatio de rebus ignotis, quam attentio in notis.« (Nov. Org. I, Aph. 119, 246-249)

das, was häufig geschieht, ist deshalb noch lange nicht weniger erklärungsbedürftig als das, was nur selten beobachtet werden kann.⁶¹

Bacons Insistieren auf der Bedeutung des »Wunderbaren« für eine Erkenntnis der Formen der Natur hatte daher auch etwas Paradoxes: Einerseits richtete er damit die Aufmerksamkeit der Naturforscher auf das Außergewöhnliche und Fremdartige, andererseits aber sollte sich gerade in dem Außergewöhnlichen das Gesetzmäßige und Gewöhnliche erkennen lassen. Einerseits eroberte die baconsche Naturphilosophie unter dem Titel der »Naturwunder« und der »Wunderwerke« der Kunst, der individuellen »Verirrungen der Natur« sowie ihrer monströsen »Grenzfälle« das Individuelle und Einmalige an der Natur, um es andererseits aber sogleich durch die allgemeinen Gesetze der Natur zu erklären und zu normalisieren. Mit der Anerkennung des Einmaligen als »Wunder der Natur« verlor dieses unter der Hand zugleich den Charakter des Außergewöhnlichen und Wunderbaren, um letztlich – trotz seiner individuellen Ausprägungen – als ein Produkt der Natur neben anderen zu einem der vielen Beispiele für deren allgemeine Ordnung zu werden.⁶² Was sich gegenüber früher geändert hatte, war, dass das Individuelle nicht mehr als *Abweichung* von einer *idealen Form* betrachtet wurde, sondern als *Produkt* allgemeiner *Naturgesetze*.

Die vielfältigen Variationen der Natur waren damit zum konstitutiven Bestandteil der Natur selbst geworden. Nicht mehr der Widerstand stofflicher Ursachen gegen die Verwirklichung einer idealen Form war Ursache »monströser« Naturerscheinungen, sondern dieselben Naturgesetze, mit denen man auch das »Normale« erklärte: Die Seltenheit eines Ereignisses sprach nicht mehr für eine Ausnahme von der Regel. Die wissenschaftlich erforschbaren Regeln und Gesetzmäßigkeiten der Natur sollten nun selbst die scheinbaren »Ausnahmen« in der Natur hervorbringen. Damit wurde auch die antike Theorie der zweifachen Kausalität, auf dem das Selbstverständnis der klassischen Philosophie gründete, durch ein neues Modell der Natur ersetzt.

Die Wissenschaft konnte sich nicht mehr auf die allgemein bekannte Erfahrung stützen, nicht mehr auf die »glaubwürdigen Meinungen« wie die Natur sich in der Regel verhält. Wissenschaft musste sich abwenden von dem tradi-

61 »Marvels and prodigies were no longer banished from natural philosophy because of infrequency; rather, natural philosophy would have to explain uncommon as well as common experience.« Galten bis dahin die von der Naturgeschichte gesammelten Fakten nur als unvollkommene Teile einer Vorstufe der Erkenntnis, auf der die sicheren Erkenntnisse der Naturphilosophie erst aufbauen mussten, so änderte sich dies mit Bacon: »Part of Bacon's innovation was to invert the relationship between natural history and natural philosophy, elevating the former to the status of foundation and corrective to the latter. He redeemed the modest particulars of natural history as the indubitable core of knowledge, more 'certain and immutable' than axioms and syllogistic demonstrations« (Daston 1991b, 44 f.).

62 Zur Integration des »Wunders« in die Ordnung der Natur: Daston / Park 1998; Daston 1991a.

tionellen Konzept »philosophischer Erfahrung«, wie es methodisch von Platon und Aristoteles entwickelt worden war. Die innere Gewissheit der Seele hatte hier ihre wahrheitslegitimierende Kraft unwiderruflich verloren, die Philosophie hatte im Bereich der Naturerkenntnis gegenüber den neuen Wissenschaften eine empfindliche Niederlage erlitten. War beiden Konzepten auch gemeinsam, nach allgemeinen Gesetzmäßigkeiten zu suchen, unterschieden sie sich doch in der Art, wie diese gefunden werden sollten: Das von der neuzeitlichen Wissenschaft ins Spiel gebrachte »Wunderbare« und »Monströse« richtete sich nicht gegen das Allgemeine als solche, aber gegen das durch innere Gewissheit ausgezeichnete Allgemeine. Nicht die innere Zustimmung, sondern allein die empirischen Daten sollten in Zukunft die allgemeinen Aussagen der Wissenschaft begründen.

KAPITEL 5

DIE ENTDECKUNG DER WUNDERSAMEN WELT DES ALLTÄGLICHEN

I. OPTISCHE INSTRUMENTE: ROBERT HOOKE UND DAS MIKROSKOP

Die von Robert Hooke, dem Kurator für Experimente der Londoner Royal Society, 1665 veröffentlichte *Micrographia or some Physiological Descriptions of Minute Bodies made by Magnifying Glasses with Observations and Inquiries thereupon* ist wohl das meistgelesene Werk der fünf Jahre davor offiziell gegründeten, frühen Royal Society of London. Mit diesem Werk wurde das Mikroskop selbst, wie auch die Möglichkeiten und Ergebnisse mikroskopischer Beobachtungen, mithilfe von aufwendigen Kupferstichen allgemein bekannt.¹ Dabei beginnt Robert Hooke sein Werk mit einer Beschreibung wissenschaftlicher Erfahrung, die in vielem der aristotelischen Beschreibung gleicht. So spricht er davon, man benötige bloß »a sincere Hand, and a faithful Eye, to examine, and to record, the things themselves as they appear.« (Hooke 1665, Preface) Manches erinnert sogar an die aristotelische Sammlung der *endoxa*. Denn wie soll man mit den Meinungen seiner Vorgänger umgehen? Wie mit denjenigen seiner Zeitgenossen? Robert Hooke scheint Aristoteles zu folgen, wenn er der »true Philosophy« empfiehlt:

»No Intelligence from Men of all Professions, and quarters of the World, to be slighted, and yet all to be so severely examin'd, that there remain no room for doubt or instability; much rigour in admitting, much strictness in comparing, and above all, much slowness in debating, and shyness in determining, is to be practised. [...] It must examine, range, and dispose of the bank which is laid up in the Memory; but it must be sure to make distinction between the sober and well collected heap, and the extravagant Ideas, and mistaken Images, which there it may sometimes light upon.« (Hooke 1665, Preface)

Doch will Hooke eine andere Art der Prüfung der Meinungen anwenden als Aristoteles: Künstliche Instrumente wie das Mikroskop sollen die Fähigkeiten unserer Sinne erweitern. Was dadurch möglich werden soll, wäre, ganz in der Tradition der frühen *Royal Society of London* und in der von Francis Bacon, die Überwindung »fruchtloser« Spekulationen:

1 Zur Arbeit Robert Hookes: Fournier 1996 (49-55 und 96-103)

»*Talking and contention of Arguments* would soon be turn'd into *labours*; all the fine *dreams* of Opinions, and *universal metaphysical natures*, which the luxury of subtil Brains has devis'd, would quickly vanish, and give place to *solid Histories, Experiments and Works.*« (Hooke 1665, Preface)

Der Rückgriff auf künstliche Instrumente ersetzt somit den Rückgriff auf die *endoxa*, indem diese als »fine dreams of Opinions« abgewertet und mithilfe der instrumentell vermittelten Beobachtungen und Experimente beseitigt werden sollen.

Der Unterschied zur aristotelischen Methodologie beginnt bereits dort, wo bei Hooke – in bester Tradition der baconschen Wissenschaften – jeder Hinweis auf »selbstevidente« Prinzipien fehlt. Für Robert Hooke produziert Wissenschaft Hypothesen, die wieder einer Prüfung unterworfen werden. Sie ist ein offener Forschungsprozess, der durch keine endgültige Gewissheit Sicherheit erlangen und in einem endgültigen Urteil ihren Abschluss finden kann. Dennoch lassen sich auch Gemeinsamkeiten zwischen beiden Erkenntniskonzeptionen erkennen, etwa wenn man die hookesche Erkenntnistheorie mit der Forschungspraxis des Aristoteles in Beziehung setzt. Die *Micrographia* wäre ja nach der aristotelischen Einteilung der Wissensarten nicht Teil der strengen, an selbstgewissen Prinzipien interessierten wissenschaftlichen *Epistēmē*, sondern eine Untersuchung im Bereich der mehrheitlich bloß Fakten sammelnden Naturhistorie.²

Gravierender wirkt sich daher auch jene andere Neuerung innerhalb der Wissenschaftspraxis aus: die Einführung von technischen Instrumenten zur Leistungssteigerung der menschlichen Wahrnehmung. Mit diesen werden unsere alltäglichen Wahrnehmungen nicht bloß ergänzt oder in ihrer Qualität verbessert. Das Mikroskop wird von Beginn an zur *Widerlegung* der auf unseren alltäglichen Sinneswahrnehmungen gründenden Erfahrungen und Erkenntnissen eingesetzt. Den ersten mikroskopischen Entdeckungen im Allgemeinen – und der hookeschen *Micrographia* im Besonderen – geht es um eine prinzipielle Kritik an den Überzeugungen des *Common Sense*, der leichtfertig seinen Wahrnehmungen vertraut und sein Wissen auf diesen gründet.³ So beginnt Robert

2 Robert Hookes Selbstverortung seiner Arbeit innerhalb der Tradition der Naturhistorie wird auch deutlich in seinem Anspruch: »All my ambition is, that I may serve to the great Philosophers of this Age, as the makers and the grinders of my Glasses did to me; that I may prepare and furnish them with some Materials, which they may afterwards order and manage with better skill, and to far greater advantage. [...] But I will not here prevent my self in what I may say in another Discourse, wherein I shall make an attempt to propose some Considerations of the manner of compiling a Natural and Artificial History, and of so ranging and registering its Particulars into Philosophical Tables, as may make them most useful for the raising of the Axioms and Theories.« (Hooke 1665, Preface) Zur Tradition der Naturhistorie: Sloan 1990; zu ihrem Ende im 18. Jahrhundert: Lepenies 1976.

3 Robert Hooke geht es nicht nur um das Auge, sondern um etwas, das prinzipiell für alle Sinne Geltung hat: »[A]s Glasses have highly promoted our *seeing*, so 'tis not improbable, but

Hooke seine mikroskopischen Untersuchungen mit »Observations of Bodies of the most *simple nature*«, die uns bereits aus dem Alltag bekannt sind, wie etwa einer Nadelspitze (Abb. 6):

»[...] we shall begin with a *Physical point*; of which kind the *Points of a Needle* is commonly reckon'd for one; and is indeed, for the most part, made so sharp, that the naked eye cannot distinguish any parts of it: [...] But if view'd with a very good *Microscope*, we may find that the top of a Needle (though as to the sense very *sharp*) appears a *broad, blunt*, and very *irregular end*; not resembling a Cone, as is imagin'd, but onely [sic!] a piece of a tapering body, with a great part of the top remove'd, or deficient.« (Hooke 1665, 1-2).

Das, was unseren Sinnen und unserem Alltagsverstand als das Spitzeste erscheint, erweist sich unter dem Mikroskop als in Wirklichkeit stumpf und breit. Für Hooke ist das, was wir mit unseren Augen ohne Zuhilfenahme eines Mikroskops wahrzunehmen meinen, gar keine Wahrnehmung mehr im eigentlichen Sinne: Sie sind für ihn nur mehr das, was sich unsere Augen zu sehen *einbilden*. In Robert Hooke's Worten: Das, was wir mit freiem Auge als Form der Nadel wahrzunehmen meinen, ist bloß »imagin'd«. Das Mikroskop wird von ihm auf diese Weise eingeführt als ein Instrument zur Aufdeckung der *alltäglichen Einbildungen unserer Sinnesorgane*.

Noch wichtiger aber als das, was Hooke mit seinem Mikroskop zeigen kann, ist das, was sich mit diesem noch nicht sehen lässt: Denn sind die Haare und die Klauen der winzigen Insekten, die auch unter dem Mikroskop spitz erscheinen, wirklich spitz? (vgl. Abb. 7) Die Vergrößerungsleistung der Linsen ist begrenzt. Da Robert Hooke sich der technologischen Grenzen seines Instruments bewusst ist, markieren diese für ihn nicht schon die Grenzen seines Zweifels an dem für uns Sichtbaren. Er schließt von dem wenigen, was er mit seinem Mikroskop entdeckt hat, auf das, was es erst noch in Zukunft zu entdecken gilt. Denn auch die unter seinem Mikroskop noch als spitze Punkte erscheinenden Körper erscheinen nicht so, wie sie an sich sind:

»were we able *practically* to make *Microscopes* according to the *theory* of them, we might find hills, and dales, and pores, and a sufficient breadth [sic!], or expansion, to give all those parts elbow-room, even in the blunt top of the very Point of any of these so very sharp bodies.« (Hooke 1665, 2)

Wo das Mikroskop beginnt, Zweifel an dem Sichtbaren zu nähren, macht dieser Zweifel auch nicht halt vor den durch das Mikroskop selbst erzeugten Erscheinungen. In jeder mikroskopisch noch so kleinen Welt verbergen sich vor unseren Augen vermutlich weitere, noch kleinere Welten. Was immer wir als einen Punkt, eine gerade Linie oder auch eine ebene Fläche zu erkennen mei-

that there may be found many *Mechanical Inventions* to improve our other Senses, of *hearing, smelling, tasting, touching.*« (Hooke 1665, Preface).

nen, erweist sich bei weiterer Vergrößerung sogleich als sein Gegenteil: Punkte werden zu irregulären Formen, Linien zu Flächen und was eine ebene Fläche zu sein schien wird bei weiterer Vergrößerung zu einer neuen Landschaft mit Bergen und Tälern. Was wir immer mit unseren Augen zu erkennen meinen, erweist sich letztlich unter dem Mikroskop als ganz anders als gedacht. Eine Einsicht, die mit der Entdeckung von einer Unzahl bis dahin unbekannter mikroskopischer Lebewesen in der nächsten Umgebung des Menschen durch den Holländer Antoni van Leeuwenhoek noch dramatischer ins Bewusstsein treten sollte.⁴

II. JOHN LOCKES APOLOGIE DER MENSCHLICHEN WAHRHEIT

Um zu begreifen, wie sehr diese Entdeckungen im 17. Jahrhundert die Philosophie verunsichern konnte, hilft ein Blick in John Lockes *Essay concerning Human Understanding*. Locke hatte selbst als er in Holland im Exil weilte, bei Leeuwenhoek in Delft mit dessen Mikroskop unter anderem den Samen eines Hundes und menschliche Blutkörperchen studieren können (Abb. 8). Er war vermutlich der einzige der »großen« Philosophen der damaligen Zeit, der selbst praktische Erfahrungen mit diesem neuen Instrument gemacht hatte. Im zweiten Buch seines Essays beschäftigt ihn daher auch die Beziehung zwischen (1.) unseren alltäglichen Wahrnehmungen, (2.) den Wahrnehmungen, die uns das Mikroskop machen lässt und (3.) den »Ideen«, die sich aufgrund dieser unterschiedlichen Wahrnehmungen in unserer Seele bilden. Denn gerade weil Locke durchaus noch im Sinne des Aristoteles die Wahrscheinlichkeit und die Glaubwürdigkeit einer Aussage als dasjenige definiert, was von der Mehrheit der Menschen in der Regel erfahren wird, will er den von ihm gesuchten »ordinary course of Nature« immer noch mithilfe der Alltagserfahrung der Menschen

4 Leeuwenhoek beobachtete mit seinem Mikroskop »mehrere Species von Protozoen, die parasitisch auf Menschen und Wirbeltieren leben, sogar Bakterien, obwohl er letztere nicht sehr klar charakterisieren konnte. Weiter war er der erste, der über Spermatozoen von Mensch und Tier berichtete und sie ständig untersuchte. Wohin er sein Mikroskop auch richtete, auf Meerwasser, den Staub seiner Regenrinne, auf die die Sonne brannte, oder auf Infusionen von Pfeffer und Gewürzen, alle organische Materie schien von winzigem Leben zu wimmeln. Diese Entdeckung mit dem Mikroskop war unvermeidlich die, die den Geist von Leeuwenhoeks Zeitgenossen und Nachfahren am stärksten fesselte, wenn sie in allgemeiner Hinsicht oder im Hinblick auf die Interpretation auch kaum mehr daraus zu machen verstanden als er.« (Hall 1965, 208). Zu dieser Entdeckung sowie zu ihrer allgemeinen Rezeption: Fournier 1996, 167-177.

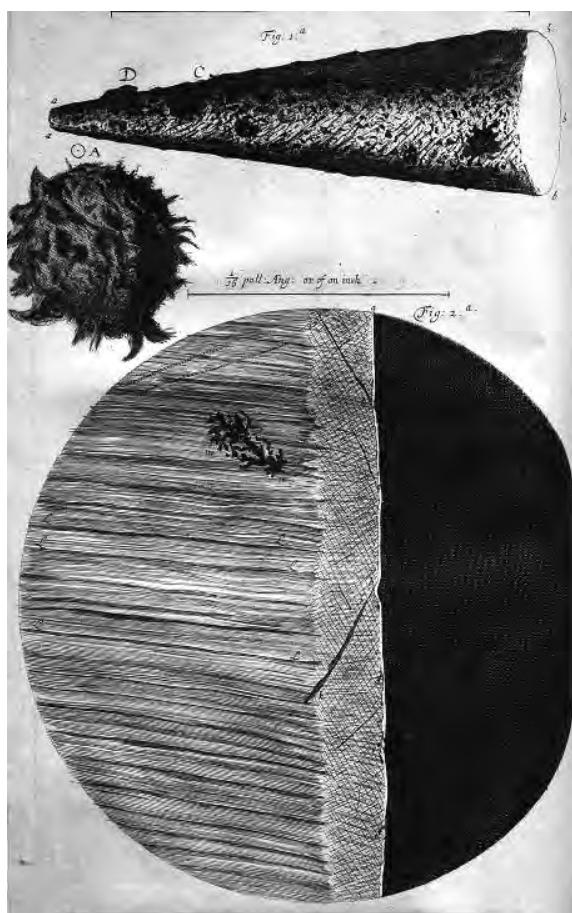


Abbildung 6: Die Spitze einer Nadel und ein mit dieser Nadel hergestellter Punkt sowie die Klinge eines scharfgeschliffenen Rasiermessers unter dem Mikroskop betrachtet mit ihren groben Unregelmäßigkeiten, die mit freiem Auge nicht wahrnehmbar sind.

(HOOKE 1665, 2. SCHEME)

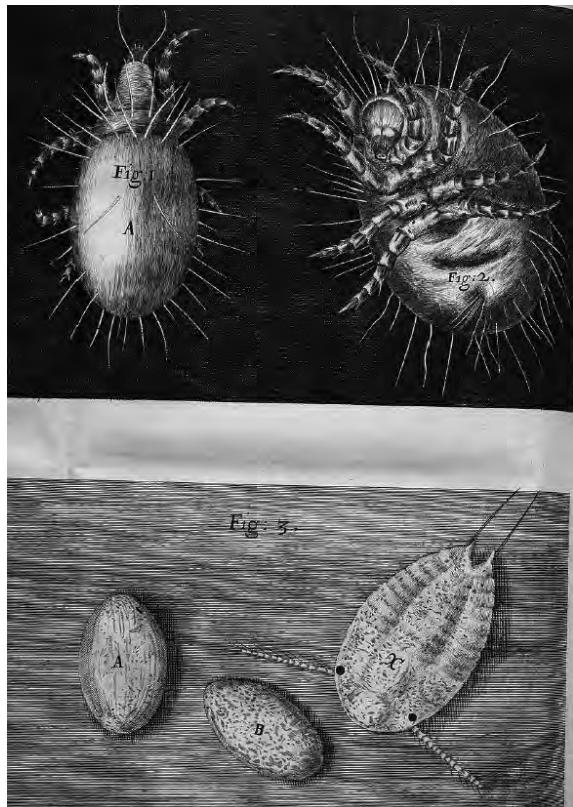


Abbildung 7: Zwei Milben, »whereof there are some so very small, that the sharpest sight, unassisted with Glasses, is not able to discern them« (Fig. 1 und 2) sowie ein namenloses »kleines Lebewesen« mit zwei Eiern, gefunden auf einem Weinstock.

(FIG. 3; HOOKE 1665, 36. SCHEME)

finden.⁵ Ihn stellen daher die mit dem Mikroskop gemachten Entdeckungen vor ein nicht geringes Problem:

»Had we senses acute enough to discern the minute particles of Bodies, and the real Constitution on which their sensible Qualities depend, I doubt not but they would produce quite different *Ideas* in us; and that which is now the yellow Colour of Gold, would then disappear, and instead of it we should see an admirable Texture of parts of a certain Size and Figure. [...] Blood to the naked Eye appears all red; but by a good Microscope wherein its lesser parts appear, shews only some few Globules of Red, swimming in a pellucid Liquor; and how these red Globules would appear, if Glasses could be found, that yet could magnify them 1000, or 10000 times more, is uncertain.« (Locke 1690, II.23, § 11, 301 f.)

Wie schon bei Robert Hooke verweist die durch das Mikroskop sichtbar gemachte Welt auf weitere, noch kleinere Welten, die nur aufgrund technologischer Beschränkungen bis jetzt noch nicht entdeckt wurden. Und jede dieser Welten würde in uns andere Ideen erzeugen, d.h. andere Vorstellungen von dem, was wirklich ist. Obwohl wir mit dem Mikroskop dasselbe Seiende betrachten, das wir auch im Alltag wahrnehmen können – nur ohne optische Vergrößerung. In der Alltagswelt ist Blut *rot*, unter dem Mikroskop ist es eine *farblose Flüssigkeit*, in der ein paar rote Kugelchen schwimmen. Aber es wäre voreilig, die Ursache für unsere Alltagswahrnehmung, dass Blut eine rote Farbe hat, deshalb in einer Eigenschaft dieser Kugelchen zu sehen: Die rote Farbe, die unsere Augen als Eigenschaft des Blutes wahrnehmen und sich unter dem Mikroskop als bloße Eigenschaft der Blutkörperchen erwiesen hat, kann sich bei weiterer Vergrößerung noch als Eigenschaft von etwas gänzlich anderem erweisen. Eventuell ist – wie Locke spekuliert – »Farbe« auch nur eine sekundäre Eigenschaft, die sich letztlich auf primäre Qualitäten zurückführen lässt, wie auf die durch Form und Gestalt bestimmte Textur der kleinsten Teilchen.

Gelänge es mithilfe des Mikroskops bis zu diesen kleinsten Teilchen vorzustoßen, müssten wir Zugang haben zu der vollkommenen Erkenntnis der Ursachen und Wirkungen in der äußeren Welt. Denn, falls die mechanistische Philosophie recht hat mit ihrer Reduktion aller Erscheinungen auf die Eigenschaften kleinstter »Korpuskel«, müssten verbesserte Mikroskope in der fernen Zukunft dem Menschen den Zugang zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge im strengen Sinne ermöglichen. Prinzipiell gäbe es die Möglichkeit einer solchen vollkommenen Erkenntnis der Welt, aber solange wir nicht bis in die

5 Lockes vollständige Definition der Wahrscheinlichkeit von Aussagen lautet: »The first therefore, and highest degree of Probability, is, when the general consent of all Men, in all Ages, as far as it can be known, concurs with a Man's constant and never-failing Experience in like cases, to conform the Truth of any particular matter of fact attested by fair Witnesses; such are all the stated Constitutions and Properties of Bodies, and the regular proceedings of Causes and Effects in the ordinary course of Nature. This we call an Argument from the nature of things themselves.« (Locke 1690, IV.16, § 6, 661; Hervorhebungen von Locke)

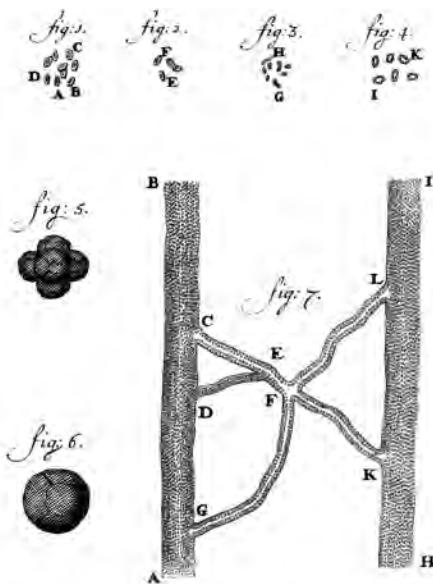
kleinste aller wahrnehmbaren Welten vorgestoßen sind, haben wir keine wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge im strengen Sinne:

»I doubt not but if we could discover the Figure, Size, Texture, and Motion of the minute Constituent parts of any two Bodies, we should know without Trial several of their Operations one upon another, as we do now the Properties of a Square, or a Triangle. Did we know the Mechanical affections of the Particles of *Rhubarb*, *Hemlock*, *Opium*, and a *Man*, as a Watchmaker does those of a Watch [...], we should be able to tell before Hand, that *Rhubarb* will purge, *Hemlock* kill, and *Opium* make a *Man* sleep« (Locke 1690, IV.3, § 25, 556; Hervorhebungen von Locke).

Doch zu dieser Hoffnung auf eine vollkommene Erkenntnis der äußerer Dinge gehört zugleich die bittere Erkenntnis, ohne leistungsstärkere Mikroskope zu einer wahren Erkenntnis der Dinge nicht fähig zu sein. Solange unsere Sinnesorgane selbst nicht scharf und genau genug sind, »we must be content to be ignorant of their properties and ways of Operation; [...] This hinders our certain Knowledge of universal Truths concerning natural Bodies: and our Reason carries us herein very little beyond particular matter of Fact.« (Locke 1690, IV.3, § 25, 556) Eine Erkenntnis allgemeiner Gesetzmäßigkeiten ist daher für Locke gerade im Bereich der Naturwissenschaften nicht zu erreichen, sondern nur in der Mathematik und in Fragen der Moral, wo die *selbstevidente* Beziehung der Ideen zueinander Grundlage des Wissens ist (Locke 1690, IV.3, § 17, 549). In der empirisch-experimentellen Erforschung der Natur »we are not capable of scientifical Knowledge« (Locke 1690, IV.3, § 26, 557). Dies führt Locke in seiner Lehre von den Substanzen zu der bekannten Unterscheidung einer bloß »nominal Essence« von der »real Essence« der Dinge: Erstere ist jene Idee, die wir aufgrund unserer Sinneswahrnehmungen von den Dingen haben, zweitere wäre hingegen jene, die wir hätten, wenn wir fähig wären, die Dinge so wahrzunehmen, wie sie sich aus den kleinsten Teilchen zusammensetzen:

»the *nominal Essence* of *Gold*, is that complex *Idea* the word *Gold* stands for, let it be, for instance, a Body yellow, of a certain weight, malleable, fusible, and fixed. But the *real Essence* is the constitution of the insensible parts of the Body, on which those Qualities, and all the other Properties of *Gold* depend. How far these two are different, though they are both called *Essence*, is obvious, at first sight, to discover.« (Locke 1690, III.6, § 2, 439; Hervorhebungen von Locke)

Zwischen dem realen Wesen (der *real Essence*) und dem sprachlichen Wesen (der *nominal Essence*) besteht eine kausale Beziehung: Das Erste ist Ursache des Zweiten. Doch besteht – anders als noch bei Aristoteles – zwischen beiden keinerlei Ähnlichkeit. Aus dem, was wir wahrnehmen, kann nicht unmittelbar auf das geschlossen werden, was die eigentliche Ursache unserer Wahrnehmung ist. Locke greift auf das in der mechanischen Philosophie des 17. Jahrhunderts so



*Abbildung 8: Antoni van Leeuwenhoeks Darstellung der Blutkörperchen, wie er sie unter dem Mikroskop entdeckt hatte (Fig. 1-4); links Bilder von zwei Wachsmodellen der Blutkörperchen, wie er sich diese vorstellte (Fig. 5-6), sowie kleinsten Blutgefäßen (Kapillaren), in denen die Bahnen der Blutkörperchen sichtbar sind (Fig. 7). Erstmals publiziert in seinen *Sevende vervolg der brieven* (1702).*

(FOURNIER 1996, 89)

prominente Bild von der Mechanik der Uhren zurück: Hätten wir eine Kenntnis des realen Wesens der Dinge, unsere »Idee« von ihnen wäre

»as far different from what it now is, as is his, who knows all the Springs and Wheels, and other contrivances within, of the famous Clock at Strasburg, from that which a gazing Country-man has of it, who barely sees the motion of the Hand, and hears the Clock strike, and observes only some of the outward appearances.«⁶

Im Vergleich zum Wissen des göttlichen Mechanikers der Welt sind wir eben nichts anderes als Bauern vom Lande, deren Blick aus der Ferne nicht weiter reicht als bis zu der äußerer Erscheinung der Dinge, ohne ihnen einen Einblick in deren Mechanik zu ermöglichen.⁷

6 Locke 1690, III.6, § 3, 440. Zur Verwendung der Uhr als Modell der natürlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit im 17. Jahrhundert: Mayr 1987; zur »mechanischen Philosophie« und ihrer Beziehung zur Praxis der angewandten Mathematik der Mechaniker: Bennett 1986.

7 Die Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge ist später für David Hume eines der entscheidenden Argumente, die Konstanz der Natur als nicht bewiesen anzusehen, sodass damit auch

Das bringt Locke aber in ein Dilemma: nicht nur, weil es die Möglichkeit einer Erkenntnis der Natur auf eine ungewisse Zukunft verschiebt, in der vielleicht bessere Mikroskope unseren unvollkommenen Sinnesorganen assistieren werden, sondern da er der lebensweltlichen Erfahrung, mit der die Philosophie bis dahin ihre Aussagen begründet hatte, jeden Anspruch auf »Wahrheit« und »Erkenntnis« absprechen muss. Was wir aufgrund unserer alltäglichen Erfahrung als gewiss und wahr ansehen, kann im besten Falle pragmatisch als für unser Handeln nützlich betrachtet werden. Diese Erfahrung kann jedoch nicht mehr legitimer Leitfaden bei unserer Suche nach der Wahrheit sein. Was soll man daher tun? Die alltägliche Erfahrung als täuschend zurückweisen? Oder führt uns im Gegenteil gerade unsere Suche nach der Wahrheit in die Irre? Sollten wir den Wunsch, die Natur zu erkennen, wie sie wirklich ist, als nutzlos aufgeben?

Locke selbst ist nicht bereit auf die lebensweltliche Erfahrung zu verzichten; er kann sie jedoch nicht mehr erkenntnistheoretisch rechtfertigen. Er führt daher zwei neue Argumente ein, die den Nutzen einer vollkommenen Erkenntnis in Zweifel ziehen. Das erste – in Gestalt eines theologischen Argumentes – verweist auf die Bedeutung der *Verwendungsweisen des Wissens*, denn nicht jedes Wissen ist für jede Verwendung geeignet, manche Erkenntnis daher auch nicht für den Menschen geschaffen worden:

»The infinite wise Contriver of us [...] hath fitted our Senses, Faculties, and Organs, to the conveniences of Life, and the Business we have to do here. We are able, by our Senses, to know, and distinguish things; and to examine them so far, as to apply them to our Uses, and several ways to accommodate the Exigencies of this Life. [...] But were our Senses alter'd and made much quicker and acuter, the appearance and outward Scheme of things would have quite another Face to us; and I am apt to think, would be inconsistent with our Being, or at least well-being in this part of the Universe, which we inhabit.« (Locke 1690, II.23, § 12, 302)

Dieses Gedankenexperiment, wie es wäre, wenn unsere Sinne so verändert würden, dass wir die Dinge sehen, wie sie sind, wird schließlich zu einem zweiten Argument erweitert: Denn hätte ein Mensch Augen, die 100.000 mal schärfer als das beste Mikroskop wären,

»he would be in a quite different World from other People: Nothing would appear the same to him, and others: The visible Ideas of every thing would be different.

keine Garantie für die Möglichkeit besteht, von vergangenen Erfahrungen auf zukünftige zu schließen (Hume 1748, IV 2, 114). Hume wird am Ende den Glauben an die Gleichförmigkeit der Natur als einen von Natur aus allen Lebewesen angeborenen Glaubensinhalt bezeichnen. Die Natur hat damit dem Menschen zwar die Freiheit gegeben, die Gleichförmigkeit in Frage zu stellen, doch kann er kein Leben führen, das in Einklang mit einem solchen Zweifel stehen würde. Hume beginnt damit, so wie bereits Locke, frühere »Erkenntnisse« gleichsam anthropologisch als *relative Wahrheiten*, die nur Gültigkeit haben für die Menschen bzw. Lebewesen, neu zu begründen (ibidem, V 2, 124-130; IX, 165-168; vgl. Streminger 1994, 316 ff.; Dear 1995, 15-21).

So that I doubt, Whether he, and the rest of Men, could discourse concerning the Objects of Sight; or have any Communication about Colours, their appearances being so wholly different.« (Locke 1690, II.23, § 12, 303)

Unsere Sinne sind offenbar unvollkommen, doch zweckmäßig für den Menschen: Sie ermöglichen den Menschen, eine gemeinsame Welt miteinander zu teilen und über diese zu kommunizieren. Ihre Unvollkommenheit scheint eng mit unserem Wohlbefinden verbunden zu sein, und sie stehen offenbar der praktischen Vernunft näher als der theoretischen. Wir sehen nicht das, was wahr, sondern das, was für unser Leben nützlich ist. Gerade anhand der Entdeckungen des Mikroskops öffnet sich erstmalig die Kluft zwischen Wissenschaft und Lebenswelt in dieser Deutlichkeit:

»[I]f by the help of such Microscopical Eyes [...] a Man could penetrate farther than ordinary into the secret Composition, and radical Texture of Bodies, he would not make any great advantage by the change, if such an acute Sight would not serve to conduct him to the Marct and Exchange; If he could not see things, he was to avoid, at a convenient distance; nor distinguish things he had to do with, by those sensible Qualities others do. [...] if Eyes so framed, could not view at once the Hand, and the Characters of the Hour-plate, and thereby at a distance see what a-Clock it was, their Owner could not be much benefited by that acuteness; which, whilst it discovered the secret contrivance of the Parts of the Machin, made him lose its use.« (Locke 1690, II.23, § 12, 303)

Unsere lebensweltliche Orientierung gründet sich offenbar weit weniger als bis dahin angenommen auf Wahrheit, im Gegenteil: Die Erkenntnis der Wahrheit der Natur scheint für das richtige Handeln nicht nur keine Hilfe zu sein, sie könnte sich sogar als Hindernis erweisen.

Mit der klaren Trennlinie zwischen dem, was unsere Sinne für uns im Alltag leisten, und dem, was sie mit Unterstützung von optischen Hilfsmitteln wie dem Mikroskop oder dem Teleskop zu unserer Erkenntnis beitragen können, führt John Locke eine qualitative Unterscheidung in das Feld unserer Wahrnehmungen ein: auf der einen Seite kann man durch Zuhilfenahme von immer besseren technischen Instrumenten weiterhin versuchen, das Wahre zu erkennen; auf der anderen Seite kann und darf dieses Wahre – wenn wir es jemals zu Gesicht bekommen sollten – aber niemals unsere Alltagswahrnehmungen ersetzen. Denn in diesen zwei getrennten Verwendungsweisen unserer Sinnesorgane werden unsere Sinne für ganz unterschiedliche Ziele eingesetzt, sodass die eine Verwendungsweise nicht auf die andere zurückgeführt werden kann.

Die aristotelische Erfahrung ist damit aber aus dem Bereich der Erkenntnis verbannt: Die allgemeinen, allen Menschen zugänglichen Wahrnehmungen, die das Gedächtnis synthetisiert und verallgemeinert, sodass die von allen, den meisten oder zumindest den Weisesten geteilten *endoxa* als Ausgangspunkt und Grundlage wissenschaftlicher Untersuchungen dienen konnten, können

keinen Anspruch mehr auf den Status von Erkenntnissen erheben. Während die andere, mit Instrumenten unterstützte Wahrnehmung eine Wahrnehmung von Experten ist. Akzeptieren die Menschen deren Expertise über das, was sie gesehen und entdeckt haben, beruht diese Akzeptanz nur mehr auf dem Vertrauen zu diesen Experten, nicht mehr auf eigener Erfahrung.⁸ Vor allem aber vermittelt jede technische Verbesserung der Instrumente neue Informationen über bis dahin noch unbekannte Welten. »Erfahrung« ist nicht mehr etwas, das aus einer endlichen Zahl an allgemeinen Aussagen besteht, es ist nichts mehr, das sich schrittweise von der Geburt bis zum Alter in der eigenen Seele bilden könnte. Sie ist nicht mehr das erkenntnistheoretische Korrelat zur »Lebensweisheit«. Erfahrung bekommt nun den Charakter des beständigen Bruchs mit dem bisher Gegläubten, sie wird zu dem, was unserer von »Idolen« beherrschten Lebenswelt in der Regel widerspricht. Aus dem aristotelischen Konzept einer endlichen, sich immer weiter vervollständigenden Erfahrung wird nun im Bereich der Erkenntnis eine prinzipiell offene, von Erschütterung zu Erschütterung fortschreitende Form der Erfahrung, die immer provisorisch bleibt und niemals ihr Ziel, Erfahrung zu haben, erreichen kann.

In dieser bei Locke angelegten Trennung zwischen einer am Handeln orientierten lebensweltlichen Erfahrung auf der einen Seite und einer an der Erkenntnis orientierten wissenschaftlich-instrumentellen Erfahrung auf der anderen ist jener Konflikt vorgezeichnet zwischen dem »Leben« und der »Erkenntnis«, wie er vor allem im Anschluss an Nietzsche zu Beginn des 20. Jahrhunderts diskutiert wurde. Denn es ist nicht erst Nietzsche, der sich fragen wird, ob es überhaupt sinnvoll ist, nach einer solchen Erkenntnis zu streben.⁹ Bereits Locke stellte sich der Frage: Was wäre, wenn dieser Mangel der menschlichen Erkenntnisfähigkeit gar keinen Mangel bezeichnet, der beseitigt werden muss, sondern ein Geschenk Gottes ist? Vielleicht ist die Verkennung der korpuskularen Welt nicht ein vom Menschen zu überwindendes Hindernis, sondern notwendige Bedingung für seine Fähigkeit, in dieser Welt zu handeln? Vielleicht nützt ja auch die Erkenntnis der Wahrheit nichts und schadet eher beim Überleben und bei der Verwirklichung eines glücklichen Lebens.

8 Zur Bedeutung des Vertrauens innerhalb der empirischen Wissenschaften und durch welche Maßnahmen dieses hergestellt wird: Shapin 1995. Vgl. auch: Arnold 2004a.

9 Siehe zu dieser Frage bei Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Nietzsche 1980, Band 1, 245-334; über die sprachphilosophischen Voraussetzungen handelt die etwa um die selbe Zeit entstandene Arbeit: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, in: Nietzsche 1980, Band 1, 875-890. Aus dieser Gegenüberstellung von »Leben« und »Erkenntnis« entwickelten sich nicht nur die Diskussionen der sogenannten »Lebensphilosophie« (vgl. Albert 1995), auch Edmund Husserls gegen die Wissenschaften ins Spiel gebrachte »Lebenswelt«-Konzept (Husserl 1954, 105-193) sowie Martin Heideggers Analysen des »Besorgens« und des »umweltlichen« Wissens in »Sein und Zeit« leiten sich von dieser Weichenstellung im Konzept der Erfahrung her (vgl. die ausführliche Analyse im Ersten Abschnitt des Ersten Teils in: Heidegger 1926).

Bei Locke wird nicht die Erkenntnis als solche abgelehnt, aber er kommt dennoch innerhalb seiner Philosophie der Erkenntnis zum Schluss: »it appears not, that God intended, that we should have a perfect, clear, and adequate Knowledge of them.«¹⁰ Und Gottes Willen galt John Locke, dem bekennenden Christen, als beste Richtschnur für das, was ein Mensch zu seinem eigenen Besten für sich selbst wünschen konnte. Er stellte daher auch ohne Bedauern fest, die Naturphilosophie könne wohl nie den Status einer Wissenschaft erreichen, da die menschlichen Fähigkeiten für ein solches Unternehmen nicht geschaffen seien (Locke 1690, IV.12, § 10, 645).

Locke hält zwar daran fest, in unseren Sinneswahrnehmungen und den auf ihnen aufbauenden einfachen Ideen (»simple Ideas«) ein reales Wissen zu haben, doch kann er – neben einem theologischen Argument von der Weisheit und dem guten Willen Gottes – nur mehr eine einzige erkenntnistheoretische Begründung angeben, warum diese mehr seien als bloße Fiktionen und Hirngespinste des menschlichen Geistes: Da sie die Produkte sind der kausalen Einwirkung der Dinge auf unsere Wahrnehmungsorgane, ist zumindest gesichert, dass ihnen aufseiten der Dinge etwas entspricht, das existiert. Wir mögen nicht wissen, *was* es ist und *wie* es auf uns wirkt, doch *dass* etwas ist, das Ursache unserer Wahrnehmungen und damit auch unserer einfachen Ideen ist, gilt ihm als notwendige Annahme: »And this conformity between our simple Ideas, and the existance of Things, is sufficient for real Knowledge.« (Locke 1690, IV.4, § 4, 564) Doch geht dieses erkenntnistheoretische Zugeständnis an die »Realität« unseres Wissens nicht über das lebensweltlich Nützliche hinaus. Es ist, im Gegenteil, sogar dessen Bedingung: Nur weil eine nicht näher erkennbare Beziehung zwischen den Dingen und unseren Wahrnehmungen von ihnen existiert, kann man hoffen, dass uns unsere Sinneswahrnehmungen – obwohl sie uns nicht die Welt zeigen, wie sie an sich ist – im lebensweltlichen Umgang mit diesen Dingen nützlich sind. Unsere Erkenntnis des Wesens der Dinge mag begrenzt sein, unser *Umgang* mit ihnen jedoch ruht auf stabilen, durch regelmäßige kausale Einwirkungen auf unsere Sinnesorgane gesteuerten Verhältnissen. Mag die Welt auch uns immer entzogen und fremd bleiben, für unser Leben haben wir offenbar – mit der Hilfe Gottes – gleichsam »Umgangsformen« entwickelt, die es ermöglichen, uns in dieser Welt lebensweltlich einzurichten. Unsere »Erkenntnis« von der Natur und den Dingen liefert uns daher auch keine *Erkenntnis* im strengen Sinne, sondern bildet bloß die Grundlage für unsere *Orientierung*: Was von Locke noch menschliche »Erkenntnis« genannt wird, hat eben erkenntnistheoretisch nur mehr den Status eines Wissens »fitted [...] to the conveniences of Life, and the Business we have to do here.«¹¹ Und dieses Geschäft ist für John

10 Locke 1690, II.23, § 12, 302; siehe auch: IV.3, § 29, 560

11 Locke 1690, II.23, § 12, 302. Locke beruft sich hierfür auf die Bibel (vgl. I.1, § 5). Nimmt man diesen Gedanken und entkleidet ihn der bei John Locke dominanten schöpfungstheolo-

Locke in erster Linie, ein moralisches Leben zu führen; dieses Wissen beschäftigt sich weniger mit der Erkenntnis der naturwissenschaftlichen, sondern eher mit jener der *moralischen Gesetze der Natur*. So kann Locke den gesamten Bereich der Naturphilosophie dem bloß Wahrscheinlichen überantworten. Was ihm zwar ermöglicht, den aristotelischen Erfahrungs begriff aufrecht zu erhalten, jedoch mit der entscheidenden Einschränkung, dieser könne nicht mehr eine Erkenntnis der realen Wesenheiten der Natur (der *real Essences*) begründen, sondern nur jene den menschlichen Sinnes- und Erkenntnisvermögen angepassten, sprachlichen *nominal Essences* unserer Lebenwelt.

III. ZUR THEOLOGIE DES NEUZEITLICHEN EMPIRISMUS

Die wahre Wissenschaft gründet für Locke auf einer *intuitiven* Erkenntnis jener Ideen, die sich in unserer Seele aufgrund von Wahrnehmung und Reflexion gebildet haben, zu denen nicht zuletzt auch die Idee eines Gottes zählt.¹² Im Gegensatz zu der bloß auf wahrscheinlichen Urteilen aufbauenden Naturphilosophie, soll diese innere Gewissheit unserer Ideen eine *Wissenschaft der Moral* ermöglichen, deren Beweise den Menschen so gewiss und demonstrierbar wären wie die Beweise der Mathematik. Dies stellt er zumindest in Aussicht, wenn er erklärt:

»*Morality is capable of Demonstration*, as well as Mathematics. For the Ideas that Ethics are conversant about, being all real Essences, and such as, I imagine, have a discoverable connexion and agreement one with another; so far as we can find their Habitudes and Relations, so far we shall be possessed of certain, real, and general Truths: and I doubt not, but if a right method were taken, a great part of Morality might be made out with that clearness, that could leave, to a considering Man, no more reason to doubt, than he could have doubt of the Truth of Propositions in Mathematics, which have been demonstrated to him.« (Locke 1690, IV.12, § 8, 643 f.; Hervorhebungen von Locke)

Diese Aussicht einer Wissenschaft der Moral ist einerseits für Lockes Philosophie zentral, da er auf dieser seine politische Theorie zu begründen versucht,

gischen Argumentation, dann können die an unsere Lebensbedürfnisse »angepassten« (»fitted«) Sinnesorgane natürlich auch evolutionstheoretisch gedeutet werden. Was in Richtung einer »evolutionären Erkenntnistheorie« führt, die meint, aus der Nützlichkeit der menschlichen Sinneswahrnehmungen für das menschliche Leben auf deren evolutionäre »Angepasstheit« an die Umwelt schließen zu können.

12 »*Intuitive Knowledge*, is the perception of the certain Agreement, or Disagreement of two Ideas immediately compared together. *Rational Knowledge*, is the perception of the certain Agreement, or Disagreement of any two Ideas, by the intervention of one or more other Ideas [d.h. durch eine beweisende Demonstration der Vernunft].« (Locke 1690, IV.17, § 17, 685; Hervorhebungen von Locke)

andererseits aber ist gerade sie aus guten Gründen von ihm nicht wirklich ausgeführt worden. Die Annahme, Gott habe unsere Wahrnehmungsorgane so geschaffen, dass deren Produkte, die einfachen Ideen, unseren menschlichen Geschäften in dieser Welt angepasst sind, gilt John Locke als Argument, warum wir diesen – zumindest als Ideen – *vertrauen* können. Wenn wir mit unserer Reflexion auf diese einfachen Ideen neue, komplexere Ideen bilden, dann sollten wir daher auch diesen unser Vertrauen schenken. Sind diese Ideen auch nicht »angeboren«, so doch durch Gottes Güte vermittelt. Beinahe alle diese durch die Reflexion gebildeten komplexen Ideen sind für Locke »*Archetypes* of the Mind's own making, not intended to be the Copies of any thing.« Sie können nicht täuschen oder eine falsche Gewissheit in uns produzieren:

»For that which is not designed to represent any thing but it self, can never be capable of a wrong representation, nor mislead us from the true apprehension of any thing, by its dislikeness to it: and such, excepting those of Substances, are all our complex Ideas. Which [...] are Combinations of Ideas, which the Mind, by its free choice, puts together, without considering any connexion they have in Nature. [...] So that we cannot but be infallibly certain, that all the Knowledge we attain concerning these Ideas is real, and reaches Things themselves.«¹³

Sowohl die idealen Figuren der Geometrie wie auch die Sollensforderungen der Moral gehören für Locke zu dieser Art von Ideen, die als Archetypen keine Abbilder sind von einem Seienden, sondern Maßstab für die mit ihnen nur unvollkommen übereinstimmende Realität. Es sind solche Ideen, aus denen Locke seine Wissenschaft der Moral ableiten will. Sie gelten ihm letztlich als gewiss, da sie die Produkte der menschlichen Reflexion sind, einer Fähigkeit der menschlichen Seele, die uns Gott zum Gebrauch gegeben hat und die daher auch fähig sein muss, die von Gott an uns gestellten moralischen Aufgaben und Pflichten zu erkennen. Ist doch die Gewissheit der Vernunft nur eine Form göttlicher Offenbarung:

»Reason is natural *Revelation*, whereby the eternal Father of Light, and Fountain of all Knowledge communicates to Mankind that portion of Truth, which he has laid within the reach of their natural Faculties« (Locke 1690, IV.19, § 4, 698; Her vorhebungen von Locke).

Es kann daher auch keinen Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft geben, da Gott uns nicht auf dem einen Weg eine Botschaft übermittelt, der er dann in einer auf anderem Wege übermittelten wieder widerspricht. Die Gewissheiten der Vernunft können durch eine Offenbarung, wie sie uns

13 Locke 1690, IV.4, § 5, 564. Einziges Kriterium für die Wahrheitsfähigkeit der aus einfachen Ideen zusammengesetzten komplexen Ideen ist, dass sie nicht aus einander widersprechenden Teilen zusammengesetzt werden, denn »[t]hese Ideas, being themselves *Archetypes* [...] *cannot be chimerical*, unless any one will jumble together in them inconsistent Ideas.« (ibidem, II.30, § 4, 373)

in den Evangelien überliefert wird, erweitert, aber niemals widerlegt werden. Die Offenbarungen der Propheten und der Evangelisten lassen sich zwar nicht immer aus der natürlichen Offenbarung der Vernunft ableiten, doch der Vernunft widersprechen, dürfen sie nicht. Denn für diese gilt:

»Revelation is natural Reason, enlarged by a new set of Discoveries communicated by GOD immediately, which Reason vouches the Truth of, by the Testimony and Proofs it gives, that they come from GOD. So that he that takes away Reason, to make way for Revelation, puts out the Light of both.«¹⁴

In seinem *First Treatise of Government* hat Locke daher auf das traditionelle – uns schon von Augustin bekannte – Argument zurückgegriffen, der Mensch müsse zwar durch Erziehung entwickelt werden¹⁵, aber die Vernunft sei aufgrund ihrer Ebenbildlichkeit ein »Image of God«¹⁶, eine *Imago Dei*, die innerhalb der Seele Garant dafür ist, dass der Mensch das Potential zur Bildung der archetypischen Ideen hat, mit denen er nicht nur die mathematischen, sondern vor allem auch die moralischen Ideen autonom in sich entwickeln kann. Die moralischen Gesetze der Natur offenbaren sich jedem Menschen, obwohl sie ihnen *nicht* als angeborene Ideen (*innate ideas*) vor jeder Erfahrung gegeben sind. Nicht die Ideen selbst, aber das Verfahren, mit dem diese moralischen Ideen vom Menschen gebildet werden, ist unserem Seelenheil entsprechend durch göttlichen Plan eingerichtet worden. Locke kann daher in seinem *Second Treatise of Government* auch davon sprechen, es könne das ungeschriebene Naturgesetz der Moral durch den Gebrauch der Vernunft von jedem Menschen entdeckt werden. Denn: »Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm

14 Locke 1690, IV.19, § 4, 698, Hervorhebungen von Locke. John Locke verfasste daher später eine einflussreiche Interpretation der biblischen Offenbarung durch die Vernunft, in der er die Vereinbarkeit von christlicher Offenbarung und Vernunft am Beispiel von Adams Sündenfall zu zeigen versucht. Wichtigstes Argument ist hier, dass nur wenn alles, was der Mensch für seine Erlösung wissen muss, allein durch die Vernunft erkennbar ist, auch alle jene Menschen durch Christus gerettet werden können, die aufgrund der geographischen Entfernung noch nie eine Bibel in der Hand hatten und noch nie etwas von Jesus gehört haben. Nur so lässt sich vermeiden, Gott zu unterstellen, er habe Millionen von Menschen ihrer Verdammnis überlassen. Alles was über diesen Kern christlichen Glaubens hinausgeht, muss daher zum unwesentlichen Schmuck gehören, der von Gelehrten eingeführt wurde, und nichts mit den einfachen Wahrheiten der Vernunft und des Christentums zu tun hat. Damit wird die religiöse Toleranz zum Kennzeichen der »wahren Kirche«, da sich die Unterschiede der verschiedenen religiösen Bekenntnisse letztlich auf den Bereich des äußeren »Schmucks« beziehen (Locke 1695/96, zum Problem jener, die von Christus nichts gehört haben: *ibidem*, 139; zur religiösen Toleranz: Locke 1689, 23).

15 Der *Essay concerning Human Understanding* begründet erkenntnistheoretisch mit seiner Widerlegung der Existenz angeborener Ideen, die Notwendigkeit einer der Vernunft entsprechenden Erziehung, deren Grundzüge Locke in seinen *Some Thoughts Concerning Education* eigens skizzierte (vgl. Locke 1693).

16 Locke 1690, I.4, § 30, Z. 21-26, 162. Locke kann daher auch sagen: »[...] Reason, which was the Voice of God in him, [...]« (*ibidem*, I.9, § 86, Z. 21, 205; Hervorhebungen von Locke).

another in his Life, Health, Liberty, or Possessions.« (Locke 1690, II.2, § 6, 271)

Dieses Vertrauen in die von Gott gegebene Vernunft ermöglicht es Locke, jedem Menschen das unveräußerliche Recht zuzugestehen, autonom über alles zu urteilen: Sei es in der Politik über die Regierung, sei es in der Erziehung über unsere Erzieher oder sei es in der Religion über die göttliche Offenbarung: »Reason must be our last Judge and Guide in every Thing« (Locke 1690, IV.19, § 14, 704). Die Vernunft ist der letzte und letztlich einzige Maßstab unseres Lebens. Es ist jedoch eine andere Vernunft als die der klassischen Philosophie. Sie ist nicht mehr an die Erkenntnis der realen Substanzen, d. h. der realen Dinge, gebunden, stattdessen soll sie nur mehr den Bedürfnissen des menschlichen Lebens dienen, indem sie sich an jener von Gott erschaffenen Lebenswelt des Menschen orientiert. Ihre Erkenntnisse mögen zwar keine naturphilosophische, aber doch zumindest eine den Menschen entsprechende *moralische* Wahrheit enthalten. Unsere Sinne wie auch unsere Vernunft mögen sich über die Natur der Dinge täuschen, aber es ist nicht eine bösartige Täuschung, die uns schaden soll, sondern eine den Zielen des Menschen dienende Illusion: Wären wir nicht getäuscht, wir könnten unser Leben nicht so leben, wie es uns Menschen entspricht. Die moralische Gewissheit, die der Mensch nicht zuletzt auch mit Unterstützung der göttlichen Offenbarung in der Bibel entwickeln kann¹⁷, gilt es in sich zu bilden und festzuhalten; auf die Erkenntnis der realen Substanzen haben wir hingegen Verzicht zu leisten. Wenn wir durch Instrumente wie dem Mikroskop oder auch dem Teleskop gezwungen werden, zwischen Erkenntnis und Gewissheit zu wählen, rät uns der Philosoph, die lebensweltliche Gewissheit zu ergreifen. In dieser finden wir das, was uns von Gottes Vorsehung als Wahrheit zugeteilt wurde; hier ist jene Moral zu finden, die unserem Leben angemessen ist.

Doch wie lässt sich innerhalb eines solchen erkenntnistheoretischen Rahmens, der jede Berufung auf »angeborene« Ideen oder auch »innere Lehrer« von vornherein ausschließt, überhaupt noch eine moralische Gewissheit begründen? Was sind das für moralische »Naturgesetze«, die angeblich empirisch erkannt

17 Indem John Locke davon überzeugt ist, mit Argumenten der Vernunft bewiesen zu haben, dass die Bibel eine authentische Schöpfung und Offenbarung Gottes ist analog der uns umgebenden Welt, scheint er an manchen Stellen auch das, was wir aus der Bibel erfahren, als Teil der »empirischen« Erfahrung des Menschen anzusehen, die uns von Gott zugänglich gemacht wird: »A great many things which we have been bred up in the belief of, from our Cradles, (and are Notions grown Familiar, and, as it were, Natural to us, under the Gospel,) we take for unquestionable obvious Truths, and easily demonstrable; without considering how long we might have been in doubt or ignorance of them, had Revelation been silent. [...] But 'tis our mistake to think, that because Reason confirms them to us, we had the first certain knowledge of them from thence, and in that clear Evidence we now possess them. The contrary is manifest, in the *defective Morality of the Gentiles* before our Saviour's time.« (Locke 1695/96, 156 f.; Hervorhebungen von Locke).

werden können, obwohl empirisch nicht einmal das reale Wesen der Dinge zu erkennen ist? Diese Fragen sind von einigen Interpreten als unbeantwortbar zurückgewiesen worden: Um Lockes spärlichen Aussagen einen Sinn zu geben, schien man zwischen dem Locke des *Essay concerning Human Understanding* und dem Locke der *Two Treatises of Government* eine Grenze ziehen zu müssen, sodass der eine mit dem anderen nichts zu tun hat.¹⁸ Wie man Naturgesetze, die für alle gleichermaßen gültig sein sollen, empirisch erkennen könne, dazu hat John Locke – aus gutem Grund nicht viel zu sagen. Seine empirische Erkenntnistheorie zwang ihn, die Brücke zu älteren Begründungsstrategien abzubrechen, ohne genau erläutern zu können, wie man sich eine für alle verbindliche Erkenntnis moralischer Gesetze vorstellen sollte.

An Lockes Philosophie lässt sich daher das Dilemma der Philosophie ange-sichts der Erfolge der empirischen Naturwissenschaften verdeutlichen: Es hatte weit reichende Folgen, als sich die Philosophie mit dem Gedanken anfreunden musste, die »glaubwürdigen Meinungen«, auf die noch Aristoteles seine Erfah- rung der Phänomene aufbauen konnte, würden keine sichere Grundlage für die Erkenntnis der Wahrheit abgeben. Es gäbe eben in dieser Welt vieles, was sich unsere Seele – ohne die künstliche Unterstützung von Mikroskopen – niemals erwartet, geschweige denn gedacht hätte. Denn ist erst das Vertrauen in die all-tägliche Wahrnehmung verloren und eine sich tendenziell gegen die überliefer- ten Meinungen richtende Erkenntnistheorie der Induktion als einzige mögliche anerkannt, droht der Philosophie als eigener Erkenntnisweise der Verlust ihrer Grundlage. Außer man verbindet die empiristische Doktrin der Erkenntnis mit einem theologischen Vertrauen in Gottes Vorsehung. Dies war letztlich die Strat- egie, die John Locke einschlug, ohne jedoch im Einzelnen den Weg beschreiben zu können, wie sich aus der Empirie unserer Wahrnehmungen die Gewissheit eines moralischen Naturgesetzes bilden kann. Können wir daher auch nicht den schrittweisen Aufbau der Erkenntnis dieser Gesetze nachvollziehen, so lassen sich dennoch die Konsequenzen für die moralischen Gesetze der Natur selbst – so wie sie Locke sah – anhand einiger Zitate skizzieren. Am ausführlichsten hat er sein Modell in dem zu seinen Lebzeiten unpublizierten Frühwerk *Essays on the Law of Nature* dargestellt. Hier ließ er keinen Zweifel an dem empirischen Charakter der Erkenntnis jener *moralischen* Gesetze der Natur. Denn:

18 Eine ausführliche Begründung dieser Position wird in der Einleitung von Peter Laslett in die *Two Treatises* gegeben (Locke 1988, 79-92); siehe aber auch die Zusammenfassung der Dis- kussion von W. von Leyden in die *Essays on the Law of Nature* (Locke 2002, 60-82; sowie zur Diskussion des Verhältnisses der »Natural Laws« im *Essay*, den *Treatises* und in Lockes religiösen Schriften die Einleitung von John C. Higgins-Biddle in *The Reasonableness of Christianity* (Locke 1999, LXXXIX-CVIII). Für die Diskussion der Grundlagen der »Natural Laws« im Kon- text des *Essay*: Ayers 1991b, 169-202. Eine gute Darstellung der allgemeinen Entwicklung der Lockeschen Theorie gibt: I. Harris 1998.

»[...] reason is here taken to mean the discursive faculty of the mind, which advances from things known to things unknown and argues from one thing to another in a definite and fixed order of propositions. It is this reason by means of which mankind arrives at the knowledge of natural law. The foundations, however, on which rests the whole of that knowledge which reason builds up and raises as high as heaven are the objects of sense-experience.«¹⁹

Kurz darauf erklärt er auch die Mathematik zu einer empirischen Disziplin, die von den sinnlichen Wahrnehmungen der gezeichneten Linien ausgehe. Der Mensch könnte aber auch aufgrund seiner Wahrnehmungen erkennen, dass die Welt einen Schöpfer haben muss, da sie so wohlgeordnet sei, dass jemand diese geordnet und geschaffen haben müsse. Jemand, der einen Willen hatte, diese Ordnung zu wollen. Da wir alle seine Geschöpfe sind, muss sein Wille auch unser Gesetz sein.²⁰ Diese Argumentation ist sicher keine zwingende, aber vermutlich die einzige mögliche, will man seinen »Beweis« empirisch führen nach dem Vorbild der neuzeitlichen Naturwissenschaften. Denn die Berufung auf die »glaubwürdigen Meinungen« der anderen Menschen hat sich Locke verbaut: Das gesamte fünfte Kapitel der *Essays on the Law of Nature* ist nur dem Nachweis gewidmet, dass der Konsens der Mehrheit keine Richtschnur sein darf, denn »each single person has to infer the law of nature from the first principles of nature, not from another person's belief.«²¹

Damit hat sich Locke festgelegt: Alles Wissen muss letztlich auf den Sinneswahrnehmungen aufbauen und wird auch von der Vernunft in dieser Weise gebildet. Doch musste er in seiner Diskussion des Mikroskops eingestehen, dass Sinneswahrnehmung und menschliche Vernunft niemals das reale Wesen der Dinge erkennen können; dass letztlich alles, was die Vernunft aus den Wahrnehmungen der menschlichen Sinnesorgane schließen kann, letztlich Illusionen und Chimären sind. Was heißt dies für jene die Moral und das politische Gemeinwesen begründenden »Laws of Nature«? Locke ist konsequent:

19 »Ratio autem hic sumitur pro facultate animae discursiva quae a notis ad ignota progressit et unum ex alio certa et legitima propositionum consecutione deducit. Haec est illa ratio cuius ope gens humana in cognitionem legis naturae pervenit. Fundamentum autem cui innititur tota illa cognitio quam ratio in altum extruit et ad caelum usque attollit sunt objecta sensuum.« (Locke 2002, Ch. 4, 148 f.)

20 Dies ist die Zusammenfassung der Argumentation von *Essays on the Law of Nature* (Locke 2002, Ch. 4, 151-159). Vgl. auch: »[W]hat Duty is, cannot be understood without a Law; nor a Law be known, or supposed without a Law-maker, or without Reward and Punishment.« (Locke 1690, I.3, § 12, 74)

21 »[...] cum certe ex principiis naturalibus non ex fide aliena unicuique deducenda sit lex naturae [...]« (Locke 2002, Ch. 5, 176 f.). An dieser Ablehnung der Meinungen der Menschen als einem Kriterium der Wahrheit in den demonstrativen Wissenschaften hat Locke auch später festgehalten, er anerkennt jedoch in seinem *Essay concerning Human Understanding* den allgemeinen Konsens der Menschen zumindest als wichtiges Kriterium für die Wahrscheinlichkeit von Aussagen über die wahrnehmbaren Ereignisse des »ordinary course of Nature« (vgl. hierzu auch oben Anm. 289).

Obwohl er seine gesamte politische Philosophie auf den Naturgesetzen aufbauen muss, schreckt er nicht davor zurück, diese als nur für den Menschen gültige Gesetze zu etablieren. Die moralischen Gesetze der Natur sind für alle Menschen gültig, aber eben nur für die Menschen. Oder um es noch deutlicher zu sagen: Diese Gesetze der Natur gelten nicht unabhängig von den Menschen, sie existieren nur, solange es auch Menschen gibt. Sie haben nur eine Existenz relativ zu den Menschen. Mit dem letzten Menschen sterben daher auch die Naturgesetze, denen er sich unterwerfen musste:

»For since, according to His infinite and eternal wisdom, He has made man such that these duties of his necessarily follow from his very nature, He surely will not alter what has been made and create a new race of men, who would have another law and moral rule, seeing that natural law stands and falls together with the nature of man as it is at present.«²²

Gott hat uns offenbar so geschaffen, dass wir mit unserer Natur *diese* moralischen Naturgesetze erkennen müssen. Sie sind nicht objektiv in der Welt zu finden, aber entsprechen dem Willen Gottes, da dieser den Menschen so geschaffen hat, wie er den Menschen geschaffen hat. Die den menschlichen Erkenntnisvermögen immanente Produktion einer objektiv falschen Vorstellung der Welt ist für alle Menschen gültig, da bei richtigem Gebrauch ihrer Erkenntnisvermögen unvermeidbar. Sie muss von den Menschen als für sie gültige Wahrheit anerkannt werden, da sie dem Willen Gottes entspricht. Gott hat uns so eingerichtet, damit wir – auf welchen verworrenen Wegen auch immer – zur Erkenntnis seines Willens vordringen können, der uns Gesetz zu sein hat.²³

Nur auf diese Weise kann Locke die verschiedenen Teile seiner Philosophie miteinander verbinden: die skeptische Beurteilung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit mit dem Vertrauen auf die Fähigkeit des empirischen Erkennens, das moralische Naturgesetz zu erfassen; das Wissen um die Uneinigkeit der Menschen, wenn es um moralische Fragen geht, mit dem Vertrauen auf die allen Menschen gegebene Fähigkeit, das moralisch Richtige auch erkennen zu können. Es ist die Theologie und der Glaube, die Locke erlauben, an seiner empiristischen Erkenntnistheorie festzuhalten und zugleich als Philosoph allgemeingültige Aussagen über Politik und Moral zu machen. Ohne Gottes Vorse-

22 »[...] cum enim ex infinita et aeterna sua sapientia ita fecit hominem ut haec illius officia ex ipsa hominis natura necessario sequerentur, haud certe mutabit factum et novam producet hominum progeniem, quibus alia sit lex et morum regula, quandoquidem cum humana natura, quae jam est, lex naturae stat simul caditque.« (Locke 2002, Ch. 6, 200 f.)

23 John Locke steht mit seiner Theorie moralischer Naturgesetze in der Tradition des mittelalterlichen Nominalismus, die nicht die Vernunft Gottes, sondern dessen Willen in den Mittelpunkt ihrer Gesetzesspekulationen rückte (Oakley 1999 [Kap. 7: Locke, Natural Law, and God: Again], 217-248). Vgl. auch die Interpretation von Ayers 1991b, 169-202; und Tully 1993, 201-208.

hung gäbe es für ihn keinen Halt, der ihn vor dem Skeptizismus bewahren könnte.

Erst Gott ermöglicht es, innerhalb einer empirischen Erkenntnistheorie von einer kulturunabhängigen Moral zu sprechen. Denn die Weigerung, angeborene Ideen als Quelle moralischer Überzeugungen zuzulassen, d.h. das Beharren darauf, Moral empirisch lernen zu können, zwingt Locke, das moralisch Gute und Böse als sinnlich Erfahrbares zu denken, als etwas, das der Mensch durch Sinneswahrnehmung aufnehmen kann. Die moralische Unterscheidung zwischen gut und böse muss so aus der Unterscheidung von sinnlicher Freude und sinnlichem Schmerz, von *pleasure* und *pain*, ableitbar sein:

»Good and Evil [...] are nothing but Pleasure or Pain, or that which occasions, or procures Pleasure or Pain to us. Morally Good and Evil then, is only the Conformity or Disagreement of our voluntary Actions to some Law, wherby Good and Evil is drawn on us, from the Will and Power of the Law-maker; which Good and Evil, Pleasure and Pain, attanding our observance [...], by the Decree of the Law-maker, is that we call *Reward* and *Punishment*.« (Locke 1690, II.28, § 5, 351; Hervorhebungen von Locke)

Wäre das moralisch »Böse« nicht mit Schmerz und Strafe und das moralisch »Gute« mit Genuss und Belohnung verbunden, ihre Erkenntnis wäre nicht empirisch begründbar. Nur wenn der Mensch durch *Reward* und *Punishment* lernt, was gut und böse ist, lernt er aus Erfahrung. Will man Menschen etwas lehren, muss man daher diese durch schmerzhafte Strafen und gezielte Belohnungen leiten. Locke unterscheidet dabei drei Gesetzgeber, denen drei unterschiedliche Arten von Strafen entsprechen, die dem Menschen empirisch lehren, wie er sich zu verhalten hat: *Erstens* sind es allein die von der Religion geweckten Ängste vor göttlicher Bestrafung und ewiger Verdammnis, die lehren, was das moralisch Böse ist, während es *zweitens* die schmerzhaften Strafen weltlicher Gerichte sind, die einem vermitteln, was Recht und Unrecht ist, während der *dritte* »Gesetzgeber«, der den Menschen durch Bestrafungen leitet, die öffentliche Meinung ist, die nicht nur Anerkennung gibt, sondern vor allem auch durch öffentliche Kritik Gefühle der Beschämung und der Schande im Einzelnen erzeugt. Wobei diesen drei Sanktionsinstanzen drei Arten von Gesetzen entsprechen: »1. The Divine Law. 2. The Civil Law. 3. The Law of Opinion or Reputation, if I may so call it. By the Relation they bear to the first of these, Men judge whether their Actions are Sins, or Duties; by the second, whether they be Criminal, or Innocent; and by the third, whether they be Virtues or Vices.« (Locke 1690, II.28, § 7, 352)

Alle drei Sanktionsinstanzen eröffnen John Locke, dem politischen Theoretiker, ein weites Feld an Erziehungsmaßnahmen – sei es auf staatlicher, sei es auf religiöser Ebene (vgl. Tully 1993, 179-241). Ein fester religiöser Glaube ist Voraussetzung für die Erkenntnis der Pflichten und Sünden, d.h. der mora-

lischen Normen, so wie die staatlichen Zwangsmaßnahmen uns lehren, was Recht und was Unrecht ist, und die öffentliche Meinung, was Tugend und was Laster sind. Denn nur Gott und die Drohung mit der ewigen Verdammnis können ihm zufolge einem Menschen die Unbedingtheit moralischer Gesetze lehren. Die Religion wird damit zu einem für den Staat unverzichtbaren politischen Mittel menschlicher Regierung. Erst die Drohung mit göttlichen Strafen erzeugt jenes Unwohlsein der Menschen, in dem die Moral ihren Sinnen zugänglich wird, sodass dieses Unwohlsein zur empirischen Grundlage ihrer moralischen Urteile werden kann.²⁴

Wie ernst er es mit seiner empirischen Begründung der Naturgesetze meint, zeigt sich an einem nicht unwesentlichen Detail: Was empirisch erkannt werden muss, ist den Kindern noch nicht gegeben. Die Frage stellt sich daher, wie Kinder überhaupt dem Naturgesetz entsprechend handeln können, wenn sie noch nicht genug empirische Erfahrungen gesammelt haben, um selbst die Naturgesetze erkennen zu können. Eine analoge Frage stellt sich bei den geistig Behinderten. Gelten Naturgesetze, wenn sie dem Subjekt nicht bekannt sind, ja nicht einmal bekannt sein können? Lockes Antwort ist kurz, aber von einem rechtsstaatlichen Gesetzesverständnis geleitet: »There is no reason that we should deal with the case of children and idiots. For although the law is binding on all those to whom it is given, it does not, however, bind those to whom it is not given, and it is not given to those who are unable to understand it.«²⁵

Wir müssen daher das, was wir gesagt haben, einschränken: Das Naturgesetz gilt nur für Menschen, aber es gilt nicht für alle Menschen. Moralische Normen sind ausschließlich das Produkt des Zusammenspiels von Sinneswahrnehmungen und Vernunft, fehlt eines der beiden Vermögen, ist die Moral nicht nur nicht erkennbar, sondern für dieses Subjekt auch nicht existent: Es hat sich diesem Gesetz dann auch nicht zu unterwerfen. Hätte Gott gewollt, diesen Menschen dem moralischen Naturgesetz zu unterwerfen, er hätte ihm die Fähigkeit gegeben, dieses auch in sich als »Erkenntnis« zu produzieren. Indem Gott diesem Subjekt nicht den notwendigen Erkenntnisapparat gegeben hat, hat er es zugleich auch von der Befolgung des Gesetzes entbunden.

24 Ian Harris fasst Lockes Problem zusammen, wenn er feststellt: »Locke had not fulfilled the programme of his *Essays on the Law of Nature*: He had not shown which rational precepts carried a moral obligation. Such an obligation played an important political role for Locke, and his absence was an intellectual inconvenience. [...] The position was the same with reason's discovery of natural law's sanctions, for this remained a promise rather than a performance. Revelation could not solve these problems, of course, for its deliveries had a status different from that of knowledge in Locke's mind, but it could provide information which made their solution less important by providing a substitute useful for practical purposes.« (I. Harris 1998, 292 f.)

25 »De infantibus et fatuis non est quod laboremus; etsi enim omnes obliget lex quibus datur, non tamen eos obligat quibus non datur, nec datur iis a quibus cognosci non potest.« (Locke 2002, Ch. 6, 202 f.)

Die Gewissheit, die wir hier erreichen können, sagt nichts über diese Welt aus, aber sie entspricht dem Willen unseres Schöpfers: Gott spricht zu uns in dem, was uns gewiss erscheint – vorausgesetzt wir haben den richtigen Gebrauch von unserer Vernunft gemacht. Locke kann somit die Spannung zwischen empirischer Erkenntnistheorie und innerer Gewissheit noch überbrücken. Beide Seiten haben in seiner Philosophie noch ihren Platz und ihre Funktion. Uns steht heute diese Argumentation, da wir in der Philosophie nicht mehr in gleicher Weise auf Gottes Vorsehung bauen wollen, nicht mehr offen. Denn wer kann heute noch mit Locke sagen:

»In fact it seems to me to follow just as necessarily from the nature of man that, if he is a man, he is bound to love and worship God and also to fulfil other things appropriate to the rational nature, i. e. to observe the law of nature, as it follows from the nature of a triangle that, if it is a triangle, its three angles are equal to two right angles, although perhaps very many men are so ignorant and so thoughtless that for want of attention they ignore both these truths, which are so manifest and certain that nothing can be plainer.«²⁶

Doch wie wir sehen werden, hat nicht nur der Empirist John Locke strategisch bei der christlichen Theologie Anleihen gemacht, auch der Rationalist René Descartes sieht sich genötigt, Gott ins Spiel zu bringen, um die Ansprüche einer philosophischen Erkenntnis mit den Methoden neuzeitlicher Wissenschaft in Einklang zu bringen; um die innere Gewissheit als eigene Erkenntnisquelle neben der wissenschaftlichen Empirie zu verteidigen.

26 »Mihi enim videtur tam necessario sequi ex natura hominis, si homo sit, quod tenetur amare et venerari Deum, et alia etiam praestare naturae rationali convenientia, hoc est observare legem naturae, quam sequitur ex natura trianguli, si triangulus sit, quod tres illius anguli sunt aequales duobus rectis, quamvis plurimi forsan sunt homines adeo ignari, adeo socordes qui, dum animum non advertant, utramque hanc ignorant veritatem tam perspicuum tam certam ut nihil magis« (Locke 2002, Ch. 6, 198-201).

KAPITEL 6

RENÉ DESCARTES' LUMEN NATURALE UND DIE NEUZEITLICHE ALGEBRA

In Sokratischen Gesprächen gilt es, nach Gewissheit zu suchen. Ist diese erst gefunden, muss keine weitere Begründung gegeben werden: Was gewiss ist, hat die Wahrheit auf seiner Seite. Wie sehr jedoch mit Beginn der Neuzeit das Misstrauen gegen die Seele zu einem Misstrauen gegen die Gewissheit selbst wurde, zeigt sich vielleicht am Deutlichsten bei einem ihrer einflussreichsten Verteidiger: René Descartes. Sein Denken wird von einer letztlich ungelösten Spannung beherrscht: Wenn er einerseits die innere Gewissheit klarer und deutlicher Vorstellungen weiterhin als methodischen Leitfaden des philosophischen Denkens verteidigt, so fehlt ihm andererseits bereits jenes Vertrauen, diese Gewissheit als selbstverständlich zu nehmen – auch wenn er am Ende nicht umhin kommt, diese unter der Hand als selbstverständlich nehmen zu müssen.

I. DER ZWEIFEL UND DIE GEWISSEHET

Als René Descartes gegen alle Anfechtungen in seiner frühen *Regulae ad directionem ingenii* darauf bestand: »Alle Wissenschaft ist zuverlässige und evidente Erkenntnis«¹, konnte er dennoch nicht mehr ohne weiteres auf die Wahrheit jener Urteile setzen, welche seiner Seele gewiss erschienen. Das Misstrauen gegen die Fähigkeiten der Seele hatte sich nicht nur bei Francis Bacon festgesetzt. Descartes musste zur Beruhigung dieses Misstrauens bereits ein eigenes Argument finden – sogar in der bis dahin gegen Misstrauen resistenten Mathematik. Denn warum sollte das, was der Seele in ihrem Inneren gewiss erscheint, auch in der äußeren Welt wahr sein? Wer garantiert die Wahrheit der Geometrie, wenn die Gewissheit ihrer Axiome alleine nicht mehr ihre Wahrheit belegen kann? Nur einer konnte dieses noch leisten: ein wohlgesonnener Gott.

Nehmen wir, um sowohl sein Problem wie auch die von ihm eingeschlagene Argumentationsstrategie zu verstehen, Descartes' letzte und abschließende Darstellung seiner Grundlegung der Metaphysik in den 1641 publizierten *Meditationes de prima philosophia* zur Hand. Hier begründet er seine Argumenta-

1 »Omnis scientia est cognitio certa et evidens« (*Regulae II*, Abs. 1). Zur Methode der *Regulae*: Engfer 1982, 129-138.

tion, mit der er die Gültigkeit innerer Gewissheiten zu begründen hofft, in einer Reihe von Schritten. Der von ihm in der Ersten Meditation gewählte Ausgangspunkt wurde berühmt:

»So will ich denn annehmen, nicht der allgültige Gott, die Quelle der Wahrheit, sondern irgendein böser Geist, der zugleich allmächtig und verschlagen ist, habe all seinen Fleiß daran gewandt, mich zu täuschen; ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alle Außendinge seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen, durch die er meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt; [...] Und ich werde hartnäckig an diesem Gedanken festhalten und werde so – wenn ich auch nicht imstande sein sollte, irgendetwas Wahres zu erkennen, – mich doch entschlossenen Sinnes in acht nehmen, soviel an mir liegt, nichts Falschem zuzustimmen, noch von jenem Betrüger mich hintergehen zu lassen, so mächtig und so verschlagen er auch sein mag.«²

Um diese von ihm selbst heraufbeschworene Gefahr eines betrügerischen Gottes, der unseren Geist falsche Gewissheiten einpflanzen könnte, wieder zu bannen, macht Descartes jedoch einen geschickten Schachzug: Er wird argumentieren, eine solche Vorstellung von einem betrügerischen Gott sei bloß ein abgeleiteter, sekundärer Gedanke. Primär sei hingegen die Gewissheit zumindest einer Vorstellung, die daher auch nicht durch jenen »bösen Geist« zu erschüttern sei: die Vorstellung, *me esse rem cogitantem*, ich bin ein denkendes Wesen (Meditationes III, Abs. 2). Dieser Gewissheit kann der Zweifel nichts anhaben: Um sich auf die Existenz eines betrügerischen Gottes berufen zu können, müsste man erst beweisen, dass es *erstens* so etwas wie einen Gott gibt, und dass dieser – *zweitens* – betrügerisch sei. Hingegen ist die Vorstellung, dass ich denke, von keiner weiteren Vorstellung abhängig:

»Täusche mich, wer es vermag, niemals wird er doch bewirken, daß ich nichts bin, solange ich mir bewußt bin, etwas zu sein, oder daß es zu irgendeiner Zeit wahr wird, daß ich nie existiert habe, wo es doch jetzt wahr ist, daß ich existiere oder etwa, daß 2 + 3 mehr oder weniger seien als 5 und dergleichen, worin ich nämlich einen offenen Widerspruch erkenne. Und da ich sicherlich gar keine Veranlassung habe zu glauben, daß es einen betrügerischen Gott gibt, da ich noch nicht einmal zur Genüge weiß, ob es überhaupt einen Gott gibt, so ist der nur von diesem Vorurteil abhängende Grund zum Zweifel in der Tat recht schwach und, sozusagen, metaphysisch.«³

2 »Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum eundemque summe potentem et callidum omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo caelum, aeram, terram, colores, figuram, sonos cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit [...] manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate mea sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc, quod in me est, ne falsis assentiar nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens quantumvis callidus, possit imponere, obfirmata mente cavebo.« (Meditationes I, Abs. 12)

3 »[F]allat me quisquis potest, numquam tamen efficiet, ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo, vel ut aliquando verum sit me numquam fuisse, cum iam verum sit me esse; vel forte

Die Erkenntnis des *Cogito* braucht keine zusätzlichen Argumente, die es stützen, es überzeugt allein aufgrund seiner Klarheit und Deutlichkeit seiner Vorstellung. Dies würde – so Descartes – sicher nicht gelingen, falls wir jemals erlebt hätten, dass eine solch klare und deutliche Vorstellung falsch gewesen wäre. Daher kann er hieraus eine erste *allgemeine Regel* ableiten, nämlich die, »dass alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich einsehe.«⁴

Mit dieser einen Regel ist es Descartes bereits gelungen, jenen prinzipiellen Zweifel an unserer Erkenntnisfähigkeit zu bannen. Die selbstevidente, innere Gewissheit der Seele bzw. des Geistes ist mit dieser Regel neuerlich als Wahrheitskriterium etabliert. Wenn er nun daran geht jene Voraussetzungen des Einwandes, Gott sei vielleicht ein Betrüger, der uns falsche Gewissheiten vorgaukelt, zu untersuchen, kann er bereits auf dieses Kriterium zurückgreifen, um die Wahrheit als solche zu erkennen. Wobei jedoch beide Fragen – sei es die, ob es einen Gott gibt, oder auch jene, ob er betrügerisch sei – von Descartes hierdurch umformuliert werden: Mit dem Kriterium des »Klaren und Deutlichen« in der Hand kann er sich darauf beschränken, die in uns zu entdeckenden Vorstellungen von einem Gott sich vor Augen zu führen und auf ihren Inhalt hin zu untersuchen. Was an dieser Vorstellung klar und deutlich erkannt werden kann, was sich uns an dieser als notwendig und gewiss aufdrängt und was nicht. Gegenstand der Untersuchung sind damit nur mehr unsere Vorstellungen von Gott und nicht mehr unmittelbar die Existenz Gottes selbst.

Descartes versucht die mit dieser Vorstellung notwendig verbundenen Eigenschaften zu klären, indem er vor allem deren Beziehung zu der bereits als gewiss etablierten Erkenntnis des *Cogito* herausarbeitet. Auf diese Weise findet er erstens die Eigenschaft der Vollkommenheit Gottes (im Unterschied zur Unvollkommenheit des menschlichen Geistes) sowie zweitens diejenige, die Ursache unserer Existenz zu sein. Wir können uns nicht selbst erschaffen, daher finden wir in uns notwendigerweise die mit Gott verbundene Vorstellung von etwas, das von uns unterschieden existieren muss und uns zugleich geschaffen hat. Damit gehöre auch die *Existenz* zu den Eigenschaften, die sich uns klar und deutlich als notwendiger Teil dieser traditionell als »Gott« bezeichneten Vorstellung aufdrängt, sodass wir gar nicht anders können, als von dessen Existenz überzeugt zu sein. Ebenso spräche aber auch alles dagegen, diesen Gott als Betrüger zu denken, da unsere innere Vorstellung von diesem die Eigenschaft der Vollkommenheit miteinschließt. Der in der *Ersten Meditation* geäußerte Ver-

etiam ut duo et tria simul iuncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam. Et certe cum nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem nec quidem adhuc satis sciām, utrum sit aliquis Deus, valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quae tantum ex ea opinione dependet.« (Meditationes III, Abs. 4)

4 »[...] illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio.« (Meditationes III, Abs. 2)

dacht, Gott könne uns mit unseren inneren Gewissheiten gleichsam aufs Glatt-eis führen, indem er uns falsche Vorstellungen als unbezweifelbare vorgaukelt, habe daher als Argument keinerlei Plausibilität. Der prinzipielle erkenntnistheoretische Zweifel kann seinen Verdacht nicht ausreichend begründen.

Dieses Ergebnis ist für Descartes das wichtigste seiner Philosophie. Denn hätte dieser erkenntnistheoretische Zweifel Recht, dann wäre auch allen Wissenschaften, die sich auf selbstevidente Axiome berufen, der Boden entzogen: nicht nur der Philosophie als Wissenschaft, sondern auch der Mathematik. Denn Descartes ist sich sicher, »daß die Gewißheit und die Wahrheit jeder Wissenschaft einzig von der Erkenntnis des wahren Gottes abhängt, so sehr, daß ich, bevor ich ihn nicht erkannte, nichts über irgendeine andere Sache vollkommen wissen konnte.«⁵ Es geht daher um viel. Descartes ist sich gewiss: Nur wenn wir die Existenz und Vollkommenheit Gottes *beweisen* können, dürfen wir noch unseren klar und deutlich erfassten inneren Gewissheiten trauen. Gelingt dieser Beweis nicht, ist jener Methode, bei der Suche nach der Wahrheit im Inneren der eigenen Seele nachzuforschen, der Boden entzogen; die auf Gewissheit aufbauende Erkenntnispraxis, wie sie von der Philosophie seit der Antike immer wieder propagierte wurde, wäre dann offenbar gescheitert.

Es musste Descartes daher beunruhigen, wenn trotz der Eleganz seiner Argumentation schon früh zeitgenössische Kritiker fragten, ob nicht in seinem Beweis ein unzulässiger Zirkel enthalten sei, da man letztlich doch aus einer klaren und distinkten Idee Gottes auf die Wahrheit der klaren und distinkten Ideen schließe.⁶ Denn lautet das Argument nicht im Grunde: Weil wir eine klare und deutliche Vorstellung von Gott haben, die mit der Vorstellung des Betrügerischen nicht vereinbar scheint, kann Gott nicht betrügerisch sein. Und da Gott nicht betrügerisch ist, können auch jene Vorstellungen, die uns klar und deutlich erscheinen, nicht durch göttlichen Betrug in uns erzeugt worden sein. Somit sei auch unsere klare und deutliche Vorstellung von Gott wahr, die uns beweist, dass alle klaren und deutlichen Vorstellungen wahr sein müssen.

5 »Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Die cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim.« (Meditationes V, Abs. 16)

6 Popkin 2003, Kap. 10; aber auch: Röd 1995, 102-118. So kritisierte Spinoza, dass ein solcher Beweis für die Validität unserer Ideen mit seiner Berufung auf die Idee Gottes sich in unzulässiger Weise bereits auf das erst zu Beweisende stützt (Spinoza 2005: Principia I, Proleg.; wobei Spinoza in seiner eigenen Philosophie einen solchen Beweis für überflüssig hält). Vgl. zum Vorwurf der Zirkelhaftigkeit: Descartes 1982, 8-9. Zur zeitgenössischen Diskussion um Descartes Berufung auf die objektive Existenz von Ideen: Osler 1995 (Gassendi kritisierte, die *potentia absoluta* Gottes würde durch Descartes Ideen eingeschränkt). Zu den – zu einem großen Teil scholastischen – Quellen der cartesischen Lehre der objektiv existierenden Ideen als Gegenstände des Wissens: Cronin 1966. Zum an der Mathematik orientierten analytischen Verfahren der Meditationen: Engfer 1982, 152-167.

Womit wiederum unsere klare und deutliche Vorstellung von Gott als wahr bewiesen wäre.⁷

Wir haben bewusst versucht zu zeigen, wie Descartes Begründung jener »Regel«, dass alles, was wir klar und deutlich erfassen können, wahr ist, in den *Meditationes* einen etwas anderen Begründungsweg einschlägt. Jedoch ist auch hier der Schritt von der *subjektiven* Deutlichkeit und Klarheit einer Vorstellung zu deren *objektiven* Gültigkeit nur subjektiv begründet: Der prinzipielle Zweifel gegenüber allen unseren inneren Gewissheiten kann sich selbst nicht hinreichend auf Argumente stützen, die uns gewiss erscheinen könnten. Das heißt aber nur, unsere Gewissheiten sind eben unsere Gewissheiten. Und der Zweifel zwar Zweifel an diesen wecken kann, aber der skeptische Zweifel selbst – da er sich ja auf keine der von ihm kritisierten Gewissheiten berufen darf – auf keinem unbezweifelbaren, sicheren Grund steht. Descartes' Argumentationsgang ist rational nachvollziehbar, wird aber dennoch nicht jeden überzeugen.⁸

Francesco Petrarca hatte – das auf Augustin zurückgehende Motiv einer *Imago Dei* aufgreifend – gesagt, man könne »jenes Bildgleichnis Gottes, des Schöpfers, im Innern der menschlichen Seele« entdecken, um daran den Gedanken zu knüpfen, Weisheit bestünde darin, die Wahrheit in sich selbst zu suchen (vgl. Prolog, 31). Wenn René Descartes hunderte Jahre später in seinen *Meditationes* ebenfalls auf diese beiden Gedanken zurückgreift und für seinen Gottesbeweis nutzt, wird deutlich, dass er einer der letzten großen Vertreter jener klassischen philosophischen Erkenntnisstrategie ist, die wir uns am Beginn der

7 Der Vorwurf der Zirkelhaftigkeit des Beweises ließe sich auch daran festmachen, dass Descartes – wie seine frühen *Regulae* es zumindest nahe legen – von Beginn an ein an der Gewissheit mathematischer Beweise gewonnenes Wahrheitskriterium als Regel aufgestellt habe, mit dem er dann letztlich wieder die Gewissheit der Mathematik beweisen würde (in den *Regulae* formuliert Descartes, bereits bevor er zu den Wahrheitskriterien kommt, apodiktisch: »wer den richtigen Weg zur Wahrheit sucht, [darf] mit keinem Gegenstand umgehen [...], über den er nicht eine den arithmetischen oder geometrischen Beweisen gleiche Gewißheit gewinnen kann [sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmeticis et Geometricis demonstrationibus aequalem]«; *Regulae* II, Abs. 6)

8 Vgl. zur Diskussion dieser Argumentationsstrategie: Röd 1992. Wobei der Katholik Descartes in seinem Übergang von einer subjektiven Gewissheit zu deren objektiven Geltung gezwungen ist, eine bereits von protestantischer Seite gegen die katholische Kirche vorgebrachte Argumentationsstrategie aufzugreifen: »The Reformers, especially the Calvinists, offered as a defense of their beliefs the claim that by ›la voie d'examen‹ one would discover a religious truth, the true faith, which would reveal its criterion, the rule of faith, which would in turn reveal its source and guarantee, God. The illumination involved in the discovery of religious truth was twofold; on the one hand one was illumined by the truth, and on the other, by divine grace, one was able now to recognize it as truth. The illumination, the inner light, provided a complete assurance, conviction, or subjective certainty. [...] By insisting that there is a guarantee that what is subjectively certain is true not only for the individual but absolutely and objectively, the Reformers declared [against catholic accusations] that they had avoided the pitfalls of scepticism. And Descartes, in starting his Reformation in philosophy, had to follow the same path.« (Popkin 2003, 156 f.)

Untersuchung am Bild der in den Spiegel blickenden *Sapientia* versinnbildlicht haben. Denn

»einzig und allein daher, daß Gott mich geschaffen hat, ist es ganz glaubhaft, daß ich gewissermaßen nach seinem Bilde und seinem Gleichnis geschaffen bin und daß dieses Gleichnis – in dem die Idee Gottes steckt – von mir durch dieselbe Fähigkeit erfaßt wird, durch die ich mich selbst erfasse. Das heißt: indem ich mein Augenmerk auf mich selbst richte, sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges, von einem anderen abhängendes Wesen bin, ein Wesen, das nach Größerem und Größerem oder nach Besserem ohne Ende strebt, sondern zugleich auch, daß der, von dem ich abhänge, dieses Größere nicht nur endlos fortschreitend und als bloße Möglichkeit, sondern wirklich unendlich in sich befaßt – und also Gott ist.«⁹

Die Erkenntnis des eigenen Selbst schließt somit – vermittelt über den Gleichnischarakter – die Erkenntnis Gottes ein: Er ist das, was wir nur gleichnishaft, d.h. unvollkommen, sein können. Doch unabhängig von diesem Argument ließe sich Descartes' Erkenntnislehre am Modell eines »Spiegels« versinnbildlichen: Als Descartes alle empirischen Erkenntnisse von der äußeren Welt als zweifelhaft beiseite schob, da ein böser Dämon uns über deren Realität täuschen könnte, und – nachdem er seinen Blick auf sich selbst zurückgewendet hatte – ein einziges gewisses Urteil fand, das er nicht bezweifeln konnte, da es die Existenz seines eigenen zweifelnden Ichs betraf, hatte er auch erneut begründet, warum der Mensch allein in seiner Seele eine sichere Erkenntnis finden kann, die jedem Zweifel aufgrund ihrer unmittelbar einleuchtenden Gewissheit entzogen ist. Die Vorstellung des *Cogito*, dem die Eigenschaft der Existenz notwendig zukommt, liefert nicht nur die erste und auch sicherste Erkenntnis, die Gewissheit für sich beanspruchen kann, sie begründet auch die strikte Unterscheidung zwischen jenen Urteilen über äußere Dinge, die sich auf Vorstellungen gründen, die nicht unter der Kontrolle unseres Erkenntnisvermögens stehen, und jenen anderen Urteilen, die sich auf die innere Gewissheit klarer und deutlicher Vorstellungen des Urteilenden stützen können, da hier der Erkennende und das Erkannte einander nicht fremd gegenüberstehen. Diese angeborenen Vorstellungen (*ideae innatae*) hat man in sich zu suchen und durch Meditation sich klar und deutlich vor das innere Auge zu bringen, um ihre »durch das natürliche Licht (*lumine naturali*)« unmittelbar einleuchtende Wahrheit intuitiv zu

9 »[S]ed ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem eius factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior: hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem remque ad maiora et maiora sive meliora indefinite aspirantem; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendo, maiora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infinite in se habere atque ita Deum esse« (Meditationes III, Abs. 38).

erkennen.¹⁰ Descartes' Form der philosophischen Meditation hat daher einige Ähnlichkeiten mit jenem konzentrierten Blick der *Sapientia* in ihren Spiegel.

Doch etwas hat sich auch geändert: Descartes wendet sich – so wie Francis Bacon – gegen eine Sammlung der »glaubwürdigen Meinungen«. Denn:

»Stimmen zu zählen, um der Meinung beizutreten, die mehr Autoritäten für sich hat, würde auch nichts nützen; denn wenn es sich um einen schwierigen Streitpunkt handelt, so ist es glaublicher, daß seine Wahrheit von wenigen gefunden werden konnte als von vielen. Ja, sogar dann, wenn sie alle untereinander übereinstimmten, würde ihre Lehre dennoch nicht ausreichen: aus uns würden nämlich niemals, sagen wir, Mathematiker werden, mögen wir auch alle Beweise anderer im Gedächtnis haben, wenn wir nicht auch aus eigener Erkenntniskraft befähigt wären, jedes mögliche Problem zu lösen, oder Philosophen, wenn wir alle Beweise des Plato oder Aristoteles gelesen hätten, über vorgelegte Sachen dagegen ein stichhaltiges Urteil zu fällen nicht imstande sind.«¹¹

Letzteres ist zwar einleuchtend (die Praxis einer Wissenschaft ist nicht mit einer historischen Kenntnis der Meinungen anderer zu verwechseln), aber dass Descartes der Meinung der Vielen so wenig Wert beilegt, ist aufgrund seiner Verteidigung angeborener Ideen doch etwas überraschend: Warum, wenn die Menschen angeborene Ideen haben, die gewiss sind, setzen sich diese wahren Vorstellungen nicht in den Meinungen der Menschen durch? Könnte nicht der Konsens der Mehrheit zumindest als Indiz genommen werden für die durch angeborene Ideen vermittelte Wahrheit? Sollte nicht das, was allen gewiss erscheint, sich auch als die Meinung aller durchsetzen? Doch offenbar sind für Descartes die angeborenen wahren Vorstellungen in der Regel konfus und nicht deutlich. Sie sind gleichsam hinter einem Schleier baconscher Idole versteckt und nur wenige können durch eine mühevolle Selbstuntersuchung des eigenen Geistes diesen auch zu der nötigen Klarheit und Deutlichkeit verhelfen, um schließlich ihre Wahrheit durch deren *lumen naturale* zu erkennen. Descartes verteidigt die innere Gewissheit, jedoch ist auch bei ihm diese in Gefahr, sich den Menschen zu entziehen. Die Täuschung scheint – auch ohne täuschendem Gott – dem normalen Menschen näher zu sein als die unverstellte Wahrheit, die Selbsterkenntnis schwieriger zu sein als jemals zuvor.

10 Zu den *ideae innatae*: Meditationes III, Abs. 7; zum *lumen naturale*: Regulae IV, Abs. 1-2; VI, Abs. 6; Meditationes III, Abs. 9.

11 »Et nihil prodisset suffragia numerare, ut illam sequeremur opinionem, quae plures habet Auctores: nam si agatur de quaestione difficulti, magis credibile est ejus veritatem a paucis inveniri potuisse, quam a multis. Sed quamvis etiam omnes inter se consentirent, non tamen sufficeret illorum doctrina: neque enim unquam, verbi gratia, Mathematici evaderemus, licet omnes aliorum demonstrationes memoria teneamus, nisi simus etiam ingenio apti ad quaecumque problemata resolvenda; vel Philosophi, si omnia Platonis et Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile judicium ferre nequeamus« (Regulae III, Abs. 2) Vgl.: »primo, omnia praejudicia sunt deponenda« (Principia philosophiae I, § 75, 86 f.).

II. PHILOSOPHIE UND ALGEBRA

Einer der Gründe für die Trennung des an sich Gewissen von dem, was die Mehrheit als gewiss zu wissen meint, ist jedoch eine von Descartes etablierte neue Praxis, wie die Philosophie jene innere »Klarheit« in ihren Vorstellungen erzeugen und anderen kommunizieren kann. Descartes hat zwar seine Theorie der »klaren« und »deutlichen« Vorstellungen vermutlich aus Quintilians Theorie der Rhetorik entlehnt, doch übertrug er diese von der Alltagssprache, an der die Rhetorik mit ihrem Konzept einer lebhaft-klaren Vorstellung orientiert war, auf das Gebiet der Mathematik. Wobei Descartes, wenn er von Mathematik sprach, in erster Linie nicht an die klassische Geometrie mit ihren Axiomen dachte. Ihm ging es nicht mehr nur um die Klarheit und Deutlichkeit oberster Prinzipien: Auch jeder einzelne Beweisschritt soll sich der Seele klar und deutlich zeigen (vgl. Gaukroger 1995, 115-126). Dies ist geometrischen Beweisen jedoch in der Regel nicht eigen. Das von uns analysierte Beispiel aus Platons *Menon* ist relativ einfach strukturiert (vgl. Abb. 2), aber auch hier ließ sich der Beweisgang nur nachvollziehen, indem wir nicht nur das Endergebnis dargestellt haben, sondern zum besseren Verständnis der einzelnen Zwischen-schritte der Konstruktion für diese jeweils ein eigenes Diagramm gezeichnet haben. Bei komplizierteren Beweisen, die zu ihrer Konstruktion mehrere Hilfs-konstruktionen benötigen, wäre eine solche Sequenz an Diagrammen meist zu aufwendig, sodass an diesen nicht mehr ohne weiteres die einzelnen Schritte des Beweises klar und deutlich nachvollzogen werden können. Das fertig konstruierte Diagramm zeigt als Ergebnis nur mehr, dass die Lösung geometrisch offen-bar beweisbar ist, nicht jedoch den Beweisgang selbst, da ohne Erläuterungen nicht mehr erkennbar ist, welche der Linien zuerst gezeichnet und in welcher Reihenfolge die weiteren dann konstruiert wurden. Daher fehlt geometrischen Diagrammen letztlich jene von Descartes geforderte unmittelbar einleuchtende Evidenz der Wahrheit.¹²

12 Dies gilt natürlich vor allem für den abgeschlossenen geometrischen Beweis, bei dem nur noch die fertige Zeichnung präsent ist. Doch wie der Mathematiker George Pólya betont, gilt die Unübersichtlichkeit euklidischer Beweise auch dann, wenn man diese Schritt für Schritt konstruiert. Er rät Mathematikern: »Die euklidische Weise der Darstellung kann jedoch nicht ohne Vorbehalte empfohlen werden, wenn die Absicht vorliegt, einem Leser oder Hörer einen Beweis zu übermitteln, von dem er niemals vorher etwas gehört hat. Die euklidische Darstellung ist ausgezeichnet, um jeden besonderen Punkt zu zeigen, aber nicht geeignet, um die Hauptgesichtspunkte des Beweises zu zeigen. Der intelligente Leser kann leicht sehen, daß jeder Schritt richtig ist, aber er hat große Schwierigkeiten, den Ursprung, den Zweck und den Zusammenhang des ganzen Beweises wahrzunehmen.« (Pólya 1947, 98) Während der algebraische Beweis auch in abgeschlossener Form die einzelnen Schritte in ihrer Abfolge schriftlich präsent hält, gilt die von Pólya angesprochene Unübersichtlichkeit bezüglich der Hauptgesichtspunkte des Beweises jedoch auch für diesen.

Descartes' große Entdeckung – und mathematische Erfindung – war, dass man geometrische Beweise auch in algebraische Formeln überführen kann: Anstatt den Beweis zeichnerisch zu konstruieren, lässt er sich auch mithilfe mathematisch-symbolischer Formeln führen, indem man jeder Seitenlänge einen Buchstaben zuordnet. Dabei muss die Länge einer Seite (falls sie bekannt ist) als Konstante angeschrieben (a, b, c, \dots) oder (falls diese erst gesucht wird) als Variable (x, y, z, \dots) repräsentiert werden. Bezogen auf das Beispiel aus dem *Menon* würde eine Übersetzung des Beweises in eine algebraische Formel etwa festlegen: $AB = BC = a$; und die gesuchte Seite des neuen Quadrats sei x . Dann ließe sich das Problem der Verdopplung der Fläche eines Quadrates formulieren als:

$$a^2 + a^2 = x^2$$

oder

$$x^2 = 2a^2$$

Die gesuchte Seite des neuen Quadrats muss daher die Bedingung erfüllen:

$$x = \sqrt{2} \cdot a$$

Einerseits lässt sich die Länge nun für jedes a berechnen, andererseits zeigt uns die Formel gerade, indem sie darauf verzichtet, Zahlenwerte an die Stellen der Konstanten und der Variablen zu setzen, die Struktur bzw. die Relation der Seiten zueinander. In jedem Schritt bleibt die Konstante a sowie die gesuchte Variable x sichtbar, jede Umformung der Gleichung zeigt uns daher auch, wie sich das eine aus dem anderen entwickelt. Jeder Beweisschritt ist damit »klar« und »deutlich«, nicht nur das Endergebnis. Dies ist eine andere Form der Evidenz, als sie Sokrates dem Knaben in Platons *Menon* vorführen konnte. Die algebraisch dargestellte Struktur der Relationen lässt auch immer wieder Gemeinsamkeiten mit anderen mathematischen Gleichungen erkennen: So sieht ein geübter Mathematiker bereits in der ersten Formel die Strukturgleichheit der Formel $a^2 + a^2 = x^2$ mit dem sogenannten pythagoreischen Lehrsatz $a^2 + b^2 = c^2$, der für die Flächen der Quadrate über den Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks gilt, und könnte daraus schließen, die Lösung der Verdopplung der Fläche eines Quadrats müsste offenbar etwas mit dem Quadrat über der Hypotenuse eines rechtwinkeligen Dreiecks zu tun haben. Und ihm wäre wohl auch bekannt, dass für die Diagonale eines Quadrats immer gilt: $d = \sqrt{2} \cdot a$, sodass er aus dieser Homologie schließen könnte: Die Seitenlänge des flächenmäßig doppelt so großen zweiten Quadrats ist offenbar mit der Länge der Diagonale des ersten Quadrats identisch. *Quot erat demonstrandum*.

Es hängt – wie Descartes in seinen *Regulae ad directionem ingenii* betont – alles davon ab, nicht wie die »Rechner (*Logistas*)« mit Zahlen zu rechnen, sondern für diese abstrakte Symbole einzusetzen, um jene Klarheit und Deutlichkeit im mathematischen Gedankengang zu erreichen:

»Damit dies alles klarer verstanden wird, muß erstens beachtet werden, daß die Rechner für gewöhnlich die einzelnen Größen durch eine Anzahl von Einheiten

oder durch eine Zahl bezeichnen, wir dagegen an dieser Stelle sogar von den Zahlen abstrahieren, ebenso wie [...] von den geometrischen Figuren und von jedem anderen Gegenstand. Wir tun das [...] vor allem, damit die Teile des Gegenstandes, die zur Natur der Schwierigkeit gehören, immer getrennt bleiben und nicht durch unnütze Zahlen verhüllt werden. Wenn z. B. die Basis des rechtwinkeligen Dreiecks gesucht wird, dessen Seiten 9 und 12 gegeben sind, wird der Rechner sagen, sie sei gleich $\sqrt{225}$ oder 15; wir aber werden für 9 und 12 a und b setzen und die Basis als $\sqrt{a^2 + b^2}$ finden. So bleiben die beiden Teile a^2 und b^2 getrennt, die in der Zahl miteinander verschmolzen sind.«¹³

Dies ist aber eine Deutlichkeit und Klarheit, die nicht mit jener Gewissheit der euklidischen Axiome verwechselt werden darf: So streben alle Postulate und Axiome Euklids an, auch von allen Menschen als selbstevident anerkannt zu werden.¹⁴ Jedoch ist die Deutlichkeit und Klarheit algebraischer Gleichungen nur jenen einsichtig, die bereits die Schwierigkeiten der Übersetzung eines in der Alltagssprache formulierten Problems in die symbolische Sprache der Algebra überwunden haben und mit algebraischen Symbolen und Umformungsregeln umgehen können.¹⁵ Descartes träumt zwar von einer allgemeinen, an der Mathematik orientierten Methode (vgl. Regulae IV), in der analog zu den symbolisch-geometrischen Umformungen wahre Sätze bewiesen werden, indem durch diese Gewissheit erzeugt wird¹⁶, doch strebte er selbst keine symbolische Formalisierung der Alltagssprache an. Die Stärke der Algebra besteht ja auch darin, eine operationale Sprache zu sein, die mit ihren Symbolen nicht auf die Worte der Alltagssprache bezogen ist und stattdessen unmittelbar kognitive Gegenstände symbolisieren kann.¹⁷ Ihre die Alltagssprache übertreffende Klar-

13 »Quae omnia ut clarius intelligantur, primo advertendum est, Logistas consuevisse singulas magnitudines per plures unitates, sive per aliquem numerum designare, nos autem hoc in loco non minus abstrahere ab ipsis numeris, quam [...] a figuris Geometricis, vel quavis alia re. Quod agimus, [...] tum praecipue, ut partes subjecti, quae ad difficultatis naturam pertinent, maneant semper distinctae, neque numeris inutilibus involvantur: ut si quaeratur basis trianguli rectanguli, cuius latera data sint 9 et 12, dicet Logista illam esse $\sqrt{225}$ vel 15; nos vero pro 9 et 12 ponemus a et b , inveniemusque basim esse $\sqrt{a^2 + b^2}$, manebuntque distinctae illae duae partes a^2 et b^2 , quae in numero sunt confusae.« (Regulae XVI, Abs. 3)

14 Das einzige, das sich dieser Selbstevidenz der Axiome und Postulate von Anfang an entzog, war das berühmte 5. Postulat in Euklids *Elementen*, das sogenannte »Parallelenpostulat«, für das daher auch im Laufe der Jahrhunderte immer neue Formulierungen vorgeschlagen wurden, um es der Selbstevidenz der anderen Axiome anzunähern. Bis es letztlich für die Entwicklung der nicht-euklidischen Geometrien aufgegeben wurde.

15 Zu den Schwierigkeiten einer solchen Übersetzung: vgl. Pólya 1947, 61-65; R. Fischer et al. 1985, 33-39.

16 Gaukroger 1995, 171-181; sowie: J. Klein 1968, 197-211.

17 Die Einführung »operativer Schriftsysteme«, wie etwa der Algebra bei Descartes, leitet einen Umbruch ein: »Das Besondere dieser Schrift ist, daß sie nicht auf Sprachlaute referiert, sondern auf kognitive Gegenstände: Ein Tatbestand, der in Freges Begriffsschrift sich unverhüllt darbieten wird. Denn diese Schrift können wir nur noch anschauen, nicht aber mehr aussprechen. [...] Mit ihnen werden Sprachen als eine Technik eingesetzt. Es ist also diese Doppelfunktion, zu repräsentieren.« (Gaukroger 1995, 171-181)

heit und Deutlichkeit der Symbolisierung überzeugte daher auch Descartes davon, diese sei im Grunde die einzige Sprache, in der die äußere Welt erkannt werden könne. Nur was prinzipiell gemessen und in mathematischen Symbolen erfasst werden kann, sei letztlich als reale Eigenschaft der Dinge anzuerkennen.

Die philosophische Methode, am Leitfaden des der Seele gewiss Erscheinenden voranzuschreiten, verändert sich, indem ihr eine neue Technik der Gewinnung innerer Gewissheiten assoziiert wird. Descartes kann mit dieser ältere Formen der Gewissheit als unklare und undeutliche Vorstellungen (im mathematischen Sinne) disqualifizieren: *Entgegen* den »glaubwürdigen Meinungen« des Alltags, die uns von einer Welt voller qualitativer Eigenschaften berichten, kann er uns seine mit der modernen Algebra assoziierten deutlichen und klaren Vorstellungen als weit gewisser nahe legen, welche die äußere Welt als reine *res extensa* beschreiben. Denn auch wenn man auf die Existenz der materiellen Dinge vertrauen kann, da Gott kein Betrüger sei, müsse man bedenken, vielleicht existieren diese

»nicht alle genau so, wie ich sie mit den Sinnen wahrnehme, da ja diese sinnliche Wahrnehmung vielfach recht dunkel und verworren ist; aber wenigstens all das ist in ihnen wirklich vorhanden, was ich klar und deutlich denke, d.h. alles das, ganz allgemein betrachtet, was zum Inbegriffe eines Gegenstandes der reinen Mathematik gehört.«¹⁸

Bei Descartes gerät damit die Gewissheit des Denkens unversehens in einen Gegensatz zu der Gewissheit der Sinne und damit auch zu jener unserer Alltagserfahrung. Wir mögen sie nicht so *erfahren*, jedoch soll an den materiellen Dingen nun allein deren zur reinen Mathematik gehörenden Eigenschaften philosophisch *gewiss* sein. Bei Descartes lässt sich daher verfolgen, wie eine veränderte Praxis des Philosophierens auch zu anderen Ergebnissen führt: Ob sich Philosophie einer inneren Gewissheit versichern will und dabei methodisch auf die Praxis des Sokratischen Gesprächs, auf die Sammlung »glaubwürdiger Meinungen« oder auf das Modell der algebraischen Methode setzt, etabliert jeweils andere Gewissheiten als Leitfaden philosophischer Wahrheitssuche. Sodass sie

tieren und zugleich mit dem, was repräsentiert wird, auch zu operieren, worin die intellektuelle Wirkungsmacht der Kalküle wurzelt. [...] Das Wissen, wie wir eine kalkulatorische Symboloperation durchführen, trennt sich vom Wissen, womit wir dabei eigentlich umgehen. [...] In diesem intellektuell ›verfügen zu können, ohne auch verstehen zu müssen‹, ist eine Grundform des Mechanischen verkörpert; es ist die Grundform eines technisch mediatisierten Tuns. Mit dem Kalkül findet sie Eingang in unser geistiges Tun.« (S. Krämer 1997, 115 f.). Vgl. auch zum Verhältnis der schriftlichen Symbolsysteme der Mathematik zur phonetischen Sprache: R. Harris 1995, 134-144.

18 »Non tamen forte omnes tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis valde obscura est et confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt, quae clare et distincte intelligo, id est omnia generaliter spectata, quae in purae Matheseos obiecto comprehenduntur.« (Meditationes VI, Abs. 10)

sich trotz vieler Gemeinsamkeiten bei einzelnen Argumenten dennoch in ihren als gewiss ausgezeichneten Wahrheiten erheblich voneinander unterscheiden.

Descartes fällt es schwer zu sagen, wie man außerhalb der Mathematik die täuschende Gewissheit des Alltags von jener sich erst in der philosophischen Analyse erschließenden wahren Gewissheit angeborener Ideen gefahrlos unterscheiden kann. Dennoch ist er sich sicher: in der Praxis kann nur eine kleine Gruppe von besonders Begabten jene intuitive Erkenntnis dessen, was an sich gewiss wäre, in sich erkennen. Das Wissen jener klaren und deutlichen Vorstellungen bleibt letztlich Experten vorbehalten – trotz seiner Versuche, diese auch Laien verständlich zu machen. Nicht jeder kann und will aber diesen Bruch mit den Gewissheiten des Alltags vollziehen. Was *an sich* gewiss sein soll, ist bei Descartes weiter als je zuvor von jenem *für uns* Gewissen entfernt.

KAPITEL 7

DIE APOLOGIE DER VORURTEILE

I. EDMUND BURKES APOLOGIE DES ENGLISCHEN VORURTEILS

Eine gänzlich andere philosophische Strategie erwies sich jedoch für die weitere Entwicklung der philosophischen Methodologie und Praxis als ebenso einflussreich: doch fand sie – aus welchen Gründen auch immer – vonseiten der Philosophiegeschichte nicht die ihr zustehende Beachtung. Die Einwände gegen das von den neuzeitlichen Wissenschaften vertretene Erkenntnismodell wurden nicht in der Wissenschaftstheorie, sondern auf einem anderen Gebiet weit wirkungsvoller vorgebracht: in den Debatten zur politischen Organisation moderner Gesellschaften – genauer in der Diskussion um die Ereignisse der Französischen Revolution – wurde eine prinzipielle Gegenposition zu Francis Bacon paradigmatisch formuliert. Hier, auf dem Feld der Politik und der Gesellschaftstheorie, fanden sowohl Gegener wie auch Verteidiger der Philosophie neue strategische Optionen im Kampf um die richtige Methode.

Dabei stand Francis Bacon selbst einer Anwendung seiner Methode auf Fragen des Politischen noch skeptisch gegenüber. Er kündigte zwar an, auch Tafeln »über die Dinge des politischen Lebens (*de exemplis rerum Civilium*)« verfertigen zu wollen (Nov. Org. I, Aph. 127, 264 f), aber die Bedenken, die er offenbar hatte, werden deutlich, wenn man verfolgt, wie er sich bemüßt fühlt, immer wieder eine klare Trennung zwischen der Erkenntnis der Natur und den bürgerlichen Angelegenheiten zu ziehen: wenn er einerseits die Dialektik in der Naturphilosophie als Methode zurückweist, aber zugleich betont, die herkömmliche Dialektik sei für die bürgerlichen Angelegenheiten und Künste, bei denen es auf Reden und Meinen ankomme, nützlich¹; wenn er apodiktisch feststellt »nur in den göttlichen und politischen Dingen gilt das Recht der Abstimmung«², um diese damit in Gegensatz zur gesamten Naturphilosophie zu stellen, in der die Meinung der Mehrheit gerade keine Gültigkeit haben soll. Oder wenn er auf der Ebene der Natur und ihrer Ursachen die *causa finalis* nicht nur für nutzlos,

1 »Siquidem dialectica quae recepta est, licet ad civilia et artes quae in sermone et opinione positae sunt rectissime adhibeatur, naturae tamen subtilitatem longo intervalllo non attingit« (Nov. Org. I, Praefatio, 24 f.)

2 »Pessimum enim omnium est augurium quod ex consensu capitur in rebus intellectualibus; exceptis divinis et politicis, in quibus suffragiorum jus est.« (Nov. Org. I, Aph. 77, 164 f.)

sondern »für die Wissenschaften geradezu schädlich« hält, um aber sogleich zu ergänzen: Die *causa finalis* gelte für das menschliche Handeln³. Womit nicht nur der Wirkungsbereich der *causa finalis* eingeschränkt, sondern auch der Bereich des menschlichen Handelns gegenüber der Natur als besonderer ausgezeichnet wird. Doch der Unterschied zwischen politischen und wissenschaftlichen Angelegenheiten, der sich hinter diesen kurzen Bemerkungen verbirgt, wird von Francis Bacon auch direkt benannt:

»Nun ist sicher ein großer Unterschied zwischen politischen und wissenschaftlichen Angelegenheiten; es droht nämlich nicht die gleiche Gefahr von einer neuen Bewegung wie von einer neuen Wahrheit. In der Politik ist selbst eine Änderung zum Besseren wegen der damit verbundenen Unruhe verdächtig, da sich die bürgerlichen Angelegenheiten auf Autorität, Übereinstimmung, Überlieferung und Meinung, nicht immer auf die logische Beweisführung stützen.«⁴

Der Unterschied ist ein gravierender, und sein eigener Hinweis auf eine »Gefahr«, die drohe, wenn neue Wahrheiten in der Politik so wie in der Naturphilosophie propagiert würden, lässt seine eigene Ankündigung, er wolle seine Methode der Tafeln auch zur Untersuchung der Dinge des politischen Lebens anwenden, beinahe wie eine Drohung klingen. Die Opposition zwischen seiner neuen Methode und den Prinzipien des Politischen könnte nicht deutlicher sein: Sind die »bürgerlichen Angelegenheiten« auf Autorität, Übereinstimmung, Überlieferung und Meinung gegründet, dann kann auf diesem Feld der Kampf gegen »Idole« nur zerstörerisch wirken, müssen die baconschen Methoden der Wahrheitsfindung gefährliche »Unruhe« produzieren. Francis Bacon, der ehemalige Staatskanzler, würde daher seine in der Idolenlehre vorgetragene Kritik an den Meinungen und Traditionen am liebsten auf den Bereich der Naturphilosophie einschränken. Er scheint sich unsicher zu sein, wie weit die neue Wahrheit auch geeignet ist, den sozialen Frieden zu garantieren; wie weit eine Verwissenschaftlichung des Sozialen nicht zur politischen Desintegration führen könnte. Ob nicht hier Tradition, Autorität und Meinung ihre Bedeutung behalten sollten.⁵

Doch Bacons Misstrauen gegenüber den Überzeugungen der Menschen im Alltag machte auch hier Schule, denn ist das Misstrauen gegen Tradition und

3 »At ex his, Causa Finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus« (Nov. Org. II, Aph. 2, 280 f.)

4 »At magnum certe discrimen inter res civiles et artes: non enim idem periculum a novo motu et a nova luce. Verum in rebus civilibus mutatio etiam in melius suspecta est ob perturbationem; cum civilia auctoritate, consensu, fama, et opinione, non demonstratione, nitantur.« (Nov. Org. I, Aph. 90, 200 f.)

5 Wolfgang Krohn überschätzt daher die Bereitschaft Bacons, eine »neue Gesellschaft« wissenschaftlich zu begründen. Hatte die Methode für ihn auch politische Relevanz, da er die Wissenschaften als gesellschaftliche Aufgabe begriff, so wollte Bacon diese aufgrund der befürchteten sozialen Konsequenzen nicht in der Politik angewendet wissen (vgl. Krohn 1987, 156-172).

überlieferte Meinungen erst geschürt, lässt sich dieses nicht willkürlich einhegen. Die weitere Geschichte hat daher auch gezeigt, wie die wissenschaftlichen, gegen die Tradition gerichteten Methoden auch auf gesellschaftliche Realitäten angewandt wurden. Wie vor allem die moderne Soziologie die Aufgabe übernommen hat, die traditionellen Vorstellungen der Gesellschaft über ihr eigenes Wirken als gesellschaftliche *illusio* zu vertreiben.⁶ So ist es nicht verwunderlich, wenn auch die Angst vor den Folgen einer solchen Verwissenschaftlichung der bürgerlichen Angelegenheiten lebendig blieb.

Zwei Jahrhunderte nach Francis Bacon sah sich der englische Parlamentarier und politische Theoretiker Edmund Burke zu einer – nicht zuletzt auch gegen die aufklärerischen Ambitionen der Wissenschaften gerichteten – Verteidigung der Traditionen und Vorurteile im Bereich des Politischen genötigt und stieg damit, entgegen seinen Intentionen, zum Begründer des modernen Konservativismus auf.⁷ Er markierte mit seinen Argumenten erneut jene Konfliktlinie zwischen den aristotelischen *endoxa* auf der einen und den wissenschaftlichen Methoden auf der anderen Seite, die von Beginn an dem neuzeitlichen Wissenschaftsmodell immanent war.

Edmund Burke konnte jene politischen Urteile, die auf inneren Überzeugungen beruhen, nicht mehr umstandslos als legitime »Erkenntnisse« verteidigen, da sie vonseiten der Aufklärer unter Generalverdacht standen. Ihm war damit die Aufgabe gestellt, diese inneren Überzeugungen, die den Menschen gewiss erscheinen, als »Vorurteile (*prejudices*)« zu rechtfertigen, die trotz ihrer Eigenschaft, bloße Vorurteile zu sein, dennoch Anspruch erheben können, eine Form menschlicher Weisheit zu sein. Er griff auf eine aristotelische Tradition zurück, wenn er versuchte, die herrschenden Meinungen, jene *prejudices*, als »confirmed by the solid test of long experience« zu legitimieren.⁸

In Edmund Burkes wirkungsmächtigen *Reflections on the Revolution in France* wurde dabei ein Absatz in seiner leidenschaftlichen Rhetorik und Argumentation so zentral für die Diskussion der Legitimität von Vorurteilen, dass er hier *in extenso* zitiert sei:

»You see, Sir, that in this enlightened age I am bold enough to confess, that we [in England] are generally men of untaught feelings; that instead of casting away

6 Allgemein zur Frage, wie die von den Sozial- und Kulturwissenschaften vorangetriebene Aufdeckung von »objektiven Sinnzusammenhängen«, die unseren subjektiv wahrgenommenen Sinnzusammenhängen widersprechen, unser gesellschaftliches und kulturelles Leben verändert haben: Arnold 2003a.

7 Zur Tradition des Konservativismus: Kondylis 1986b. Zum politischen Kontext der burke-schen Schriften: O'Brien 1992.

8 Burke 1790, 58 (die Formulierung bezieht sich an dieser Stelle auf die politische *Constitution* Englands, die durch den Test langer Erfahrung gegangen sei, doch da diese von Burke als das Hauptbeispiel für die bewahrenswerten englischen »Vorurteile« genannt wird, ist diese Formulierung auch *ceteris paribus* gültig für die anderen bewahrenswerten *prejudices*.)

all our old prejudices, we cherish them to a very considerable degree, and, to take more shame to ourselves, we cherish them because they are prejudices; and the longer they have lasted, and the more generally they have prevailed, the more we cherish them. We are afraid to put men to live and trade each on his own private stock of reason; because we suspect that this stock in each man is small, and that the individuals would be better to avail themselves of the general bank and capital of nations, and of ages. Many of our men of speculation, instead of exploding general prejudices, employ their sagacity to discover the latent wisdom which prevails in them. If they find what they seek, and they seldom fail, they think it more wise to continue the prejudice, with the reason involved, than to cast away the coat of prejudice, and to leave nothing but the naked reason; because prejudice, with its reason, has a motive to give action to that reason, and an affection which will give it permanence. Prejudice is of ready application in the emergency; it previously engages the mind in a steady course of wisdom and virtue, and does not leave the man hesitating in the moment of decision, sceptical, puzzled, and unresolved. Prejudice renders a man's virtue his habit; and not a series of unconnected acts. Through just prejudice, his duty becomes a part of his nature.«⁹

In diesem einen Absatz ist eine vollständige Theorie des Vorurteils enthalten: das Vertrauen in die Weisheit der Nationen, die jene der einzelnen Individuen in der Regel übersteigt, da in den überlieferten Urteilen die Erfahrung und die Weisheit ganzer Generationen als Schatz gespeichert sind; die Forderung an die Intellektuellen, anstatt gegen Vorurteile anzukämpfen, lieber in diesen deren latente Weisheit zu suchen; sowie die Überlegenheit von Vorurteilen gegenüber einzelnen Argumenten, wenn es darum geht, eine tugendhafte Haltung in den Menschen zu erzeugen, die es ihnen ermöglicht, auch in schwierigen Situationen die richtigen politischen Entscheidungen zu fällen. Was Edmund Burke an den Vorurteilen röhmt, ist ihre *ready application in the emergency*, d.h. die Nähe ihrer Urteile zum Handeln.

»Vorurteile« sind Teil des Handlungswissens der Menschen und verbinden die Auffassungen und Ziele von einzelnen Individuen, sodass ein gemeinsames, koordiniertes Handeln in einem institutionellen Rahmen möglich wird. Edmund Burke legitimiert diese daher nicht im Bereich der theoretischen Erkenntnis, sondern in dem des praktischen Handlungswissens.¹⁰ Hier, im Bereich des Poli-

9 Burke 1790, 87. In ihrem »Letter to Edmund Burke« kritisierte die sich später auch als Verteidigerin der Rechte der Frauen verdient machende Mary Wollstonecraft, dass Burke – nach seiner eigenen Theorie –, wäre er als Franzose geboren worden, die französischen Vorurteile statt den englischen verteidigen müsste und so am Ende noch gezwungen gewesen wäre, die Französische Revolution und die Theorie der Allgemeinen Menschenrechte zu vertreten, und – was für den gläubigen Katholiken Burke schlimmer sei – wäre er ein Jude zur Zeit Christi gewesen, hätte er mit seiner Theorie der überlieferten Vorurteile wohl zu jenen gehört, die »kreuzigt ihn« geschrien haben (Wollstonecraft 1790, 1-64, insbes. 12 und 45 f.). Zu den Diskussionen um Burkes *Reflections* in England: O'Brien 1992, 387-457.

10 *Prejudices* werden von Edmund Burke daher nicht verteidigt, da sie – trotz der Einwände der Wissenschaften – wahr sind. Dies zeigt sich an seiner Verteidigung des »Aberglaubens (*super-*

tischen, bekämpft er – durchaus in der Tradition der aristotelischen Schriften zur Politik und Ethik – jede »Metaphysik« und alle Versuche, ein Wissen *a priori* zu begründen.¹¹ Burke sieht das Zeitalter der »sophisters, oeconomists, and calculators« heraufziehen, die alle eine Politik, wie er sie versteht, bedrohen (Burke 1790, 76). Ihre durch Prinzipien, aber auch durch Wissenschaft begründeten Erkenntnisse werden von ihm in der Politik als lebensfern denunziert, ihre Distanz zur Lebenswelt als Blindheit gegenüber der Vielfalt der Umstände ausgelegt. In seiner Verteidigung der Meinungen des *Common Sense* muss Burke jedoch über das, was Aristoteles zuzugestehen bereit gewesen wäre, weit hinausgehen: Aristoteles wäre mit Francis Bacon einig gewesen, dass ein zu großer Einfluss der Affekte des Menschen, das Urteilsvermögen der Menschen behindert und daher vermieden werden sollte. Er glaubte aber das Problem der Affekte bereits gebannt zu haben, indem er nicht alle Meinungen zur Grundlage einer philosophischen Untersuchung zuließ, sondern allein jene, die das Kriterium erfüllten, den öffentlichen Konsens aller, der meisten oder zumindest der Weisesten für sich beanspruchen zu können. Edmund Burke jedoch kann und will nicht hinter die Kritik eines Francis Bacon zurückfallen: Von diesem hatte er gelernt, dass gerade Meinungen, die von vielen im Konsens geteilt werden, meist auch von gemeinsamen Affekten getragen sind. Daher muss er, um den Wert von solchen Meinungen begründen zu können, gegen Aristoteles und gegen Bacon auch auf dem Wert und der Nützlichkeit von Affekten beharren. Er tut dies, indem er den Menschen *natürliche* Gefühle zuschreibt, die – ohne eine Erkenntnis im engeren Sinne zu sein – zum richtigen Handeln anleiten können. Sie bilden zusammen eine Fähigkeit zu urteilen, die nicht aus dem rationalen Urteilsvermögen abgeleitet ist; sie haben eine eigene »Weisheit«, die von den abstrakten Prinzipien und Urteilen des Denkens verschieden ist. Mehr noch: Die natürlichen Gefühle, die ein unbeteiligter Zuschauer angesichts der

stitution)« als wichtiger Quelle der Kraft für »weak minds« (Burke 1790, 159); ebenso wie ganz allgemein an seiner Verteidigung jener »pleasing illusions« im Bereich des Sozialen, die den persönlichen Umgang zwischen den Geschlechtern und zwischen Herrschern und Beherrschten angenehm machen, die aber nun bedroht seien »by this new conquering empire of light and reason« (*ibidem*, 77).

11 Direkt gegen die Französischen Revolutionäre gerichtet: »The science of constructing a commonwealth, or renovating it, or reforming it, is, like every other experimental science, not to be taught *à priori*. Nor is it a short experience that can instruct us in that practical science; because the real effects of moral causes are not always immediate [...] The pretended rights of these theorists are all extremes; and in proportion as they are metaphysically true, they are morally and politically false. The rights of men are in a sort of *middle*, incapable of definition, but not impossible to be discerned.« (Burke 1790, 61 f.; Hervorhebungen von Burke). »Experimental science« meint hier bei Burke, wie meist im 18. Jahrhundert, wohl nicht mehr als Erfahrungswissenschaft; daher konnte auch sein Zeitgenosse David Hume für seine eigene Philosophie beanspruchen, sie sei »an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects«, obwohl er selbst – im engeren Sinne – keine Experimente durchführte (Hume 1739/40).

revolutionären Ereignisse in Frankreich in sich fühlt, sollen den Verstand leiten und belehren: »because in those natural feelings we learn great lessons; because in events like these our passions instruct our reason« (Burke 1790, 80). Eine Belehrung, die zwar keine theoretische Erkenntnis begründen, aber doch ein Verstehen der Ereignisse ermöglichen soll.

Ob eine ähnliche Argumentation im Bereich theoretischer Erkenntnisse für ihn denkbar wäre, lässt Burke, als ein an der Praxis interessierter Politiker, in seinen Schriften offen. Auch wenn einiges darauf hindeutet, dass für ihn diese pragmatischen Grundsätze zumindest auch in der Organisation der Wissenschaften Geltung haben sollte. Denn als Antwort auf die vertragstheoretischen Gesellschaftstheorien, welche von den Französischen Revolutionären zur Rechtfertigung ihres Handelns zitiert wurden, definiert er die Gesellschaft zuerst allgemein:

»Society is indeed a contract. Subordinate contracts for objects of mere occasional interest may be dissolved at pleasure – but the state ought not to be considered as nothing better than a partnership agreement in a trade of pepper and coffee, callico or tobacco, or some other such low concern, to be taken up for a little temporary interest, and to be dissolved by the fancy of the parties. [...] As the ends of such a partnership cannot be obtained in many generations, it becomes a partnership not only between those who are living, but between those who are living, those who are dead, and those who are to be born. Each contract of each particular state is but a clause in the great primaevol contract of eternal society, linking the lower with the higher natures, connecting the visible with the invisible world« (Burke 1790, 96 f.).

Um diese »Gemeinschaft (*partnership*)« zwischen den Lebenden, den Toten und den noch Ungeborenen an einigen Beispielen zu spezifizieren, wobei die Wissenschaften von ihm explizit als einer der Bereiche genannt wird, in denen es einen Gemeinschaften und Traditionen bildenden Vertrag gibt: »It is a partnership in all science; a partnership in all art; a partnership in every virtue, and in all perfection.« (Burke 1790, 96) Sodass es für Edmund Burke zumindest denkbar zu sein scheint, auch von den Wissenschaften zu fordern, sich jener Pflege und Untersuchung von Vorurteilen auf deren implizite Vernunft zu widmen, einschließlich der sie begleitenden »natürlichen Gefühle«. Dies besonders, da seine Verteidigung der Vorurteile mit einer Apologie auf eine der Wissenschaften einhergeht: »the science of jurisprudence [...] is the collected reason of ages, combining the principles of original justice with the infinite variety of human concerns.« (Burke 1790, 95)

Wobei Edmund Burke hier eine spezielle Form der Jurisprudenz vor Augen hat: das – im Gegensatz zur kontinentalen Rechtstradition – auf Präjudiz aufbauende englische *Common Law*. Dieses begründet seine juristischen Entscheidungen im wörtlichen Sinne auf »Vorurteilen«, d.h. den vergangenen Urteilen der Gerichte. Dabei werden vergangene Fälle als Präzedenzfälle herangezogen

und, bei Berücksichtigung eventuell veränderter Umstände, die vergangenen Entscheidungen zur Grundlage der Beurteilung in einem gegenwärtigen Fall verwendet. Diese mit Präzedenzfällen argumentierende juristische »Vernunft« kann im Unterschied zu den neuzeitlichen Wissenschaften auf Vorurteilen aufbauen, den sozialen Konsens der Gemeinschaft stärken und durch Verzicht auf abstrakte Rechtsprinzipien sich in jedem Einzelfall an die konkreten Umstände anpassen und so mit jedem neuen Urteil das Rechtssystem durch Schaffung neuer Präzedenzfälle vorsichtig weiterbilden. Dies ist zumindest das traditionelle Selbstbild des englischen *Common Law*.¹² Burke nimmt sich dieses Modell zum Vorbild, wenn er dafür plädiert, es gehe um ein politisches Handeln, »carefully formed upon analogical precedent, authority, and example.«¹³

Was Edmund Burke mit seinen *prejudices* meint, sind daher auch keine abstrakten Vorurteile, die aufgrund ihrer Abstraktheit auf jede Situation passen, ihr Status soll der von einzelfallbezogenen Urteilen sein, die als Präjudiz zum Vorbild für weitere einzelfallbezogene Urteile werden. Indem Burke Vorurteile strategisch gegen die abstrakten Prinzipien der Aufklärung richtet, definiert er sie gerade durch ihre Fähigkeit, sich von abstrakten Prinzipien loszusagen und sich in jeder Anwendung erneut den jeweiligen Umständen anzupassen, sodass ein jedes Urteil letztlich auch ein etwas anderes Urteil sein muss.¹⁴ Erst durch diese im Vorurteil mitgedachte kontextabhängige Variation des Urteils kann er dem »Vorurteil« die Fähigkeit zuschreiben, von Urteil zu Urteil eine immer größer werdende Erfahrung und Weisheit zu aggregieren. Jede neue Anwendung eines Vorurteils vergrößert so den durch historische Überlieferung vermittelten Erfahrungsschatz. Vorurteile sind für Burke nicht jene von Francis Bacon

12 Wobei jedoch auch das klassische *Common Law* Modell, implizit etwas den »Prinzipien« Analoges kennt: »Only those reasons that are necessary to a given decision can constitute the legal principle or principles for which the case »stands«. Whatever a court says in its opinion in a given case that is not necessary to the decision is said to be only »dictum«, something that was only »said«, and hence is not binding on courts in later analogous cases. What is binding are the »holdings« of the cases, namely, those reasons on which the decisions are necessarily based, that is, reasons that are essential to an explanation of the decision in the case. It is the holdings of cases that constitute rules of law which are binding in future analogous cases.« (Berman 2004, 274)

13 Burke 1790, 31. In diesem Zusammenhang erwähnenswert ist, dass Francis Bacon – im Gegensatz zu Edmund Burke – zeit seines Lebens ein deklarierter Gegner des auf Präjudiz aufbauenden *Common Law* war und als Politiker dafür eintrat, dass der Staat alle Präzedenzfälle sammeln sollte, sodass eine Kommission auf deren Grundlage allgemeine Rechtsprinzipien formulieren könne, um das englische Rechtssystem in seinen Grundlagen zu systematisieren und in seinen Urteilen berechenbarer zu machen. Zu den Gemeinsamkeiten von Bacons Reformvorschlägen im Bereich des *Common Law* und denjenigen in der Naturphilosophie: J. Martin 1992, 164-171.

14 »What a number of faults have led to this multitude of misfortunes, and almost all from this one source, that of considering certain general maxims, without attending to circumstances, to times, to places, to conjunctures, and to actors! If we do not attend scrupulously to all these, the medicine of to-day becomes the poison of to-morrow.« (Letter to a Member of the Assembly, in: Burke 1790, 285)

in düsteren Farben beschriebenen, verstockten und erfahrungsresistenten Ideale, im Gegenteil: Burke zeichnet die Vorurteile als Teil einer sich den Erfahrungen der Gegenwart und der Zukunft *öffnenden* Überlieferung. Dies kann er nur, da er die Überlieferung selbst als Produkt vergangener Erfahrungen begreift.

Es ist dieser aus dem englischen *Common Law* gewonnene Standpunkt, der Edmund Burke zu einem der entschiedensten Gegner der von den französischen Revolutionären 1789 erlassenen Deklaration der Allgemeinen Menschenrechte werden ließ: Mit dieser würden Prinzipien *a priori* in die Politik eingeführt und eine alle besonderen Umstände außer Acht lassende abstrakte »Metaphysik« des menschlichen Wesens zum Leitfaden politischen Handelns erhoben. Diese Deklaration ist für ihn nur ein Produkt lebens- und praxisferner Philosophen, die mit ihrer »mechanic philosophy« die Weisheit der Überlieferung missachten (Burke 1790, 77).

Edmund Burkes Schrift, die in kürzester Zeit mehrere Auflagen hatte und auf Betreiben Metternichs 1793 eine von Friedrich Gentz besorgte, vielgelesene deutsche Übersetzung fand, ist in ihrer Wirkung nicht zu überschätzen.¹⁵ Gerade in der Diskussion um den Stellenwert des Intellekts und um die von Burke für die Revolution verantwortlich gemachten Philosophen setzte seine Schrift, wie man so sagt, Maßstäbe. Keine Philosophen- und Intellektuellen-schelte, die in den darauffolgenden Jahrhunderten nicht auf Burkes Argumente zurückgriff; keine Diskussion um die Relevanz philosophischer Aussagen, die sich nicht in der einen oder anderen Weise ihren Argumenten stellen musste.

II. DER VERSTAND, DIE LEIDENSCHAFTEN UND IHRE SPRACHE

Edmund Burke hatte angesichts der politischen Ereignisse in Frankreich betont, die natürlichen Gefühle, die ein Zuschauer der revolutionären Ereignisse in sich fühlt, sollten den Verstand leiten und ihn belehren: »because in those natural feelings we learn great lessons; because in events like these our passions instruct our reason« (Burke 1790, 80). Dies ist so wie auch die Berufung auf das juristische Verfahren der Präjudize für sich genommen eine Behauptung, die, um ernst genommen zu werden, jedoch weiterer Begründung bedarf. Burke ist an drei Fronten gefordert: *Erstens* hat er wie alle, die weiterhin ihr Wissen auf der Alltagserfahrung aufbauen wollen, eine Verteidigung der Sinneswahrnehmungen gegen die durch die Mikroskopie beförderten Zweifel theoretisch zu

15 Zu den *Reflections* als einem »der größten Verlagserfolge der Zeit«: Gengembre 1996, 1451. Der Revolutionsgegner Novalis notierte anerkennend über Edmund Burke: »Es sind viele antirevoluzionäre Bücher für die Revoluzion geschrieben worden. Burke hat aber ein revoluzionäres Buch gegen die Revoluzion geschrieben.« (Novalis 1999, Band 2, 279)

begründen. *Zweitens* muss er eine Theorie der Gefühle und Leidenschaften entwickeln, die plausibel macht, wie diese jene Aufgabe übernehmen können, den Verstand zu belehren, d.h. dem Verstand jene Erkenntnisse zu liefern, die laut Burke die Vernunft selbst nicht finden kann. Und *drittens* müsste dieser neuen, am Modell juristischer Präjudizien orientierten Vernunft auch ein neues Konzept der Sprache entsprechen, denn entsprechend dem traditionellen Verständnis von »Vernunft« galten die Worte bis dahin als Repräsentationen allgemeiner Ideen, die sich der menschliche Geist von den Dingen macht. D.h. abstrakte Ideen, die situationsunabhängig waren, lagen den Worten zugrunde; die Wahrheit der Sprache galt somit als abstrakt und nicht – wie Edmund Burke es vor schwiebte – an der Vielfalt der Einzelfälle orientiert.

Die Strategie, mit der er als Erstes den Sinneswahrnehmungen wieder eine Erkenntnisfähigkeit zusprechen wollte, war noch vergleichsweise einfach. Er tat dies bereits 1757 in seinem *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Er akzeptierte, dass die realen Dinge anders sind, als wir sie wahrnehmen: Zucker schmeckt zum Beispiel süß, Salz hingegen salzig, aber die Ursache hierfür liegt allein in der unterschiedlichen Form der korpuskularen Materie. Denn jede dieser Substanzen

»examined by the microscope has its own distinct, regular, invariable form. That of nitre is a pointed oblong; that of sea salt an exact cube; that of sugar a perfect globe. If you have tried how smooth globular bodies, as the marbles with which boys amuse themselves, have affected the touch when they are rolled backward and forward and over one another, you will easily conceive how sweatness [...] affects the taste« (Burke 1757/59, 180).

Diese Analogie zwischen dem weichen Gefühl der runden Murmeln in der Hand und dem süßen Geschmack des Zuckers auf der Zunge erscheint ihm so einleuchtend, dass er diese auch auf Dinge erweitert, bei denen die Vergrößerungsleistungen des Mikroskops nicht ausreichen, um die zugrundeliegende korpuskulare Form zu enthüllen: Er ist überzeugt, auch süße Flüssigkeiten bestehen aus kleinsten Kugeln, obwohl ihm das Mikroskop hierfür noch keine Beweise liefern kann.¹⁶

Können wir auch nicht die Formen als solche wahrnehmen, so soll doch zwischen ihnen und unseren Empfindungen ein gesetzmäßiger Zusammenhang bestehen. Die menschlichen Wahrnehmungen sind damit zwar nicht im strengen Sinne wahr, jedoch für alle Menschen gleich. Jeder Differenz auf der Ebene

16 »Thus in sweet liquors, the parts of the fluid vehicle though most probably round, are yet so minute as to conceal the figure of their component parts from the nicest inquisition of the microscope; and consequently being so excessively minute, they have a sort of flat simplicity to the taste, resembling the effects of plain smooth bodies to the touch; for if a body be composed of round parts excessively small, and packed pretty closely together, the surface will be both to the sight and touch as if it were nearly plain and smooth.« (Burke 1757/59, 180)

der korpuskularen Form der Materie entspricht so auch eine Differenz in der menschlichen Wahrnehmung: Der Unterschied zwischen rot und schwarz, bitter und süß, verweist auf diese Weise auf einen realen Unterschied in der Form der Materie. Darf man daher auch nicht die wahrgenommenen Eigenschaften als Eigenschaften der Dinge missverstehen, so kann der Mensch zumindest den wahrnehmbaren Unterscheidungen zwischen den Dingen trauen, die ihm durch seine Sinnesorgane vermittelt werden.

Die zweite Strategie, mit der Edmund Burke glaubte, die Alltagserfahrung gegenüber den Wissenschaften verteidigen zu können, war bereits anspruchsvoller. Nur ein kleiner Teil der alltäglichen Erfahrung besteht aus Wahrnehmungen; ein Großteil der Urteile über die Dinge entsteht aus den Gefühlen, die wir für diese empfinden. Sei es Zuneigung oder auch Abscheu, die Welt erscheint dem Menschen nicht in neutraler Gestalt. Es sind diese Leidenschaften für oder auch gegen etwas, die von Burke in seinen *Reflections on the Revolution in France* zum Lehrer des menschlichen Verstandes erhoben werden. Aber bereits in seinem *Philosophical Enquiry* entwickelt er mit seiner Theorie des menschlichen Geschmacks Argumente, warum die Leidenschaften dem Verstand überlegen sind, wenn es darum geht, wahre Urteile über die Welt zu formulieren.

Nach Edmund Burke zeichnet sich der Geschmack als ein nicht-rationales Urteilsvermögen dadurch aus, dass dessen Urteile leichter allgemeine Zustimmung unter den Menschen finden als Urteile des Verstandes.¹⁷ Denn auch die Grundlagen des Geschmacks sollen letztlich physiologisch begründet sein durch die gleichmäßige Wirkung der Dinge auf den Menschen. Burke versucht daher das Schöne und das Erhabene auf Eigenschaften der Dinge zurückzuführen, die in einer bestimmten gesetzmäßigen Weise auf die Sinne wirken und in ebenso gesetzmäßiger Weise im Menschen Leidenschaften hervorrufen: das Schöne die Leidenschaft der Liebe, das Erhabene die Leidenschaft des Erstaunens.

Die Argumentation im Einzelnen braucht uns hier nicht zu interessieren. Wichtiger ist für unsere Fragestellung, in welcher Weise dieser Geschmack die Vernunft leiten und belehren kann. Oder anders gefragt: in welcher Weise hier die innere Gewissheit der Vernunft zugunsten einer inneren Gewissheit der Geschmacksurteile ersetzt wurde und was dies für Konsequenzen für die Philosophie hat. Denn auf den ersten Blick ist es – trotz seiner physiologischen Argumentation – nicht wirklich einsichtig, wie der Geschmack eine solche Aufgabe erfüllen kann: Heißt es nicht, man könne über Geschmacksfragen nicht streiten, da der Geschmack etwas gänzlich Subjektives ist? Und urteilen nicht auch Menschen oft gänzlich unterschiedlich über die Schönheit eines Stils oder eines

17 »And indeed on the whole one may observe, that there is rather less difference upon matters of Taste among mankind, than upon most of those which depend upon naked reason; and that men are far better agreed on the excellence of a description in Vergil, than on the truth or falsehood of a theory of Aristotle.« (Burke 1757/59, 75)

Kunstwerks, ja sogar über den angenehmen oder unangenehmen Geschmack eines einfachen Essens?

Burke löst dieses Problem, indem er zwar weiterhin daran festhält, der Geschmack eines jeden Menschen urteile gleich, aber mit der Einschränkung: nur wenn der Geschmack seiner Natur entsprechend urteilen kann (»whilst it operates naturally«, Burke 1757/59, 65). Und hier sieht er mehrere Möglichkeiten, wie der von der Natur vorgegebene Gang der Physiologie durch äußere Einwirkungen gestört werden kann. So etwa bei Tabak, Kaffee oder auch Tee, die einige genießen, während andere sie als unangenehm schmeckend ablehnen. Grund seien physiologische Wirkungen dieser Substanzen auf den Körper, die entweder suchterzeugend sein können oder aber auch wie der Tee durch ihre heilenden Wirkungen mit positiven Assoziationen verbunden werden. Dennoch können diese Einwirkungen auf unseren Organismus nicht vollständig den inneren Maßstab, der dem Geschmack zugrundeliegt, zerstören:

»In describing the Taste of an unknown fruit, you would scarcely say, that it had a sweet and pleasant flavour like tobacco, opium, or garlic, although you spoke to those who were in the constant use of these drugs, and had great pleasure in them. There is in all men a sufficient remembrance of the original natural cause of pleasure, to enable them to bring all things offered to their senses to that standard, and to regulate their feelings and opinions by it.« (Burke 1757/59, 68)

So ist dem Geschmack ein physiologischer Maßstab gegeben, mit dem er das Angenehme vom Unangenehmen, aber auch das Schöne vom Nichtschönen und das Erhabene vom Nicht-Erhabenen sicher unterscheiden kann. Die Basis ist damit allen Menschen gemeinsam: »So far as Taste is natural, it is nearly common to all.« (Burke 1757/59, 72)

Damit gelingt es Burke nicht nur die einfachen Sinneswahrnehmungen, sondern auch die Geschmacksurteile über die Dinge als Teil einer allgemeinen Erfahrung der Menschen zu etablieren. Der Mensch erfährt somit die Welt nicht nur als Erscheinung, sondern auch als etwas, dessen Eigenschaften, Zuneigung und Ablehnung hervorrufen. Oder anders gesagt: Das Schöne und das Erhabene, das Liebenswerte und das Achtungerzeugende, sind für den Menschen Teil der Erfahrung, sind für ihn Teil der unmittelbaren Erscheinung der Dinge. In dieser Erfahrung tritt uns sogar bereits das Soziale entgegen, das uns in eine Gemeinschaft einbindet, da zum Beispiel das Schöne eine »soziale Qualität« sei, die in den Menschen das Gefühl der Liebe und Zuneigung erzeugt, welches Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft ist.¹⁸ Die ästhetische Erfahrung springt

18 »I call beauty a social quality; for where women and men, and not only they, but when other animals give us a sense of joy and pleasure in beholding them, [...] they inspire us with sentiments of tenderness and affection towards their persons; we like to have them near us, and we enter willingly into a kind of relation with them, unless we should have strong reasons to the contrary.« (Burke 1757/59, 89)

hier der durch den neuzeitlichen Erfahrungs begriff der Naturwissenschaften in Bedrägnis geratenen »aristotelischen Erfahrung« bei, indem sie dieser die Argumente liefert, wie die Reduktion der Erscheinungen auf bloße Sinnesdaten zurückgewiesen werden kann.

Doch ist die menschliche Erfahrung auch bei Burke nicht allein auf einer physiologisch-organischen Erfahrung zu begründen. Menschen unterscheiden sich auch in ihrer Bildung und damit in ihrem Wissen; auch wenden sie sich in unterschiedlicher Intensität den einzelnen Dingen zu, sodass sie sich unterschiedlich intensiv mit diesen auseinandersetzen. Beides relativiert bis zu einem gewissen Grad die physiologischen Gesetzmäßigkeiten, auch wenn sie diese nie vollständig ausschalten können. So ist – auf Basis des natürlichen Geschmacks – immer noch eine Ausdifferenzierung der Geschmacksurteile möglich, die jedoch nichts an der prinzipiellen Verfügbarkeit eines allen Menschen gemeinsamen inneren Maßstabes ändert. Jedoch umfasst die menschliche Erfahrung der Welt mehr als nur die unmittelbaren Wahrnehmungen und die Leidenschaften, welche die Menschen gegenüber den Erscheinungen empfinden. Eine vollständige Aufzählung aller Erfahrungsbereiche, die etwa in einem Roman Gegenstand ästhetischer Erfahrung sind, gibt Burke in einer Zusammenfassung:

»So long as we are conversant with the sensible qualities of things, hardly any more than the imagination seems concerned; little more also than the imagination seems concerned when the passions are represented, because by the force of natural sympathy they are felt in all men without any recourse to reasoning, and their justness recognized in every breast. [...] But as many of the works of imagination are not confined to the representation of sensible objects, nor to efforts upon the passions, but extend themselves to the manners, the characters, the actions, and designs of men, their relations, their virtues and vices, they come within the province of judgement, which is improved by attention and by the habit of reasoning. All these make a very considerable part of what are considered as the objects of Taste; and Horace sends us to the schools of philosophy and the world for our instruction in them.« (Burke 1757/59, 73 f.)

Mit der *province of judgment*, dem Bereich des Urteilens, kommt der Verstand (*reasoning*) überraschenderweise wieder als Assistent des Geschmacks ins Spiel. Da es uns hier vor allem um das Verhältnis des Geschmackvermögens zum Verstand geht, um zu verstehen, wie Ersterer Letzteren belehren kann, müssten wir nun zuallererst verstehen, wie offenbar der Verstand umgekehrt auch auf das Geschmacksurteil wirken kann. Denn dass hier der Grad der Aufmerksamkeit relevant wird, braucht wohl keine weitere Erläuterung, doch wie Wissen und auch Vorurteile auf den Geschmack Einfluss nehmen können¹⁹, wo

19 »It is known that the Taste (whatever it is) is improved exactly as we improve our judgement, by extending our knowledge, by a steady attention to our object, and by frequent exercise.« (Burke 1757/59, 77)

doch Burke bis jetzt alles tat, um dessen Einfluss durch »Naturalisierung« des Geschmacks gänzlich zu negieren, verlangt nach einer eigenen Begründung.

Paradoxerweise finden wir diese in Edmund Burkes Theorie der Dichtkunst: Hier erläutert er, wie Worte Einfluss auf unsere Leidenschaften haben; aber auch, in welcher Beziehung diese zu allgemeinen Ideen stehen. Letzteres, die Beziehung der Sprache zu den allgemeinen Ideen des menschlichen Geistes, bildet traditionell die Grundlage für eine Theorie der Sprache als Repräsentantin der Vernunft. Denn wenn Worte in erster Linie die Repräsentationen jener allgemeinen Ideen sind, wie sie der Mensch entweder aufgrund seiner Wahrnehmungen in seinem Geist von den Dingen gebildet hat oder aber wie sie ihm von Gott als angeborene Ideen eingepflanzt wurden, dann gilt auch, dass Sprache in erster Linie die Aufgabe hat, diese Ideen möglichst klar und deutlich darzustellen. Trotz aller Differenzen in ihrer allgemeinen Epistemologie waren sich John Locke und René Descartes in diesem Punkt einig: Beide definierten Sprache durch ihre Beziehung zu Ideen, die der menschliche Geist von den Dingen der Welt hat. Waren sich beide auch nicht einig, wie diese Ideen in den menschlichen Geist gekommen sind, war für sie dennoch »Vernunft« weitgehend mit der Kenntnis dieser allgemeinen Ideen identisch.

Dem gänzlich anderen, an juristischen Präjudizien orientierten Konzept der Vernunft Edmund Burkes muss daher *drittens* auch ein anderes Konzept der Sprache entsprechen. So wie »Vernunft« für ihn nicht in der Kenntnis allgemeiner Ideen und Prinzipien besteht, soll auch »Sprache« nicht in der Kenntnis allgemeiner Ideen begründet sein. Hier in seiner Sprachtheorie muss es ihm gelingen, die Leidenschaften, die Vorurteile, den Geschmack, aber eben auch die Vernunft miteinander zu verknüpfen. Erst dies würde seiner politischen Verteidigung der Vorurteile als höherer Vernunft jene theoretische Fundierung geben, die sie braucht, um ernsthaft diskutiert zu werden.

Burke geht in seiner Begründung von der Alltagssprache aus, wie wir sie sprechen. Er leugnet, dass man die Worte eines Satzes versteht, indem man sich bei jedem Wort eine Vorstellung einer allgemeinen Idee bewusst macht, die diesem Wort entspricht. Er leugnet ausdrücklich, dass ein Miteinandersprechen eine solche Tätigkeit des Geistes voraussetzt, ja dass dies überhaupt möglich ist:

»Indeed it is impossible, in the rapidity and quick succession of words in conversation, to have ideas both of the sound of the word, and of the thing represented; [...] it is impracticable to jump from sense to thought, from particulars to generals, from things to words, in such a manner as to answer the purposes of life; nor is it necessary that we should.« (Burke 1757/59, 191)

Der menschliche Geist würde, anstatt zu verstehen, im Chaos der in rascher Abfolge sich abwechselnden allgemeinen Ideen jede Orientierung verlieren. Die Worte müssen ihre Bedeutung durch etwas anderes erlangen als durch abstrakte Ideen. Burke skizziert in raschen Zügen eine Theorie der Entstehung der Bedeu-

tung von Worten, die seinen Begriff der Erfahrung in den sprachlichen Vorurteilen fundieren hilft.

Hierfür unterscheidet er in einem ersten Schritt drei Wortarten: erstens die einfachen abstrakten Worte (*simple abstract words*), die nur für eine einzige Idee stehen, wie etwa »rot«, »blau«, »rund«, »quadratisch«; zweitens Sammelworte (*aggregat words*), die mit einem Namen mehrere durch die Natur zu einer Einheit verbundene einfache Ideen bezeichnen, wie etwa »Mensch«, »Pferd« und »Burg«; sowie drittens die zusammengesetzten abstrakten Worte (*compounded abstract words*), die ebenfalls mehrere einfache Ideen mit einem Namen bezeichnen, ohne dass deren Einheit jedoch von der Natur begründet wäre, wie etwa die abstrakten Begriffe »Tugend«, »Freiheit«, »Überzeugung« oder auch »staatlicher Angestellter«.

Wie die Einteilung bereits zeigt, reserviert Burke den Terminus »Idee« ausschließlich für die einfachen, sinnlich wahrnehmbaren Vorstellungen. Sodass bereits das Wort »Pferd« etwas Zusammengesetztes bezeichnet, da ein Pferd eine Einheit bildet aus einer Vielzahl an einfachen Eigenschaften. Burke argumentiert nun: Wäre die Sprache auf diesen einfachen Ideen aufgebaut, dann müsste man bei jedem einzelnen Wort, alle die ihm entsprechenden Ideen im Geiste vorstellen, um dessen Bedeutung sich zu vergegenwärtigen. Eine Aufgabe, die es unmöglich machen würde, in einer einfachen Konversation einen allgemeinen Begriff wie etwa »Freiheit« oder »Tugend« zu verwenden, da ein Gesprächspartner gezwungen wäre, dieses eine Wort in kürzester Zeit in hunderte Ideen aufzulösen, aus denen das abstrakte Wort zusammengesetzt ist. Dies ist jedoch unmöglich. Diese Worte müssen ihre Bedeutung durch etwas anderes erlangen als durch jene ihnen zugrundeliegenden Ideen. Das Problem, das sich Burke stellt, ist daher: Wie können solche Worte, die an sich nichts anderes sind als modulierte Töne, eine bestimmte Bedeutung erwerben, sodass Menschen innerhalb eines Augenblicks verstehen, was mit einem Wort gemeint ist, das sie in einem Gespräch hören oder aber irgendwo schnell lesen?

Burkes Antwort ist ein Sprachmodell, das viele Gemeinsamkeiten mit den Präjudizien des *Common Law* hat. Auch hier ist es die Anwendung in Einzelfällen, *in a variety of cases*, die den Worten ihre Bedeutung verleiht, denn:

»Such words are in reality but mere sounds; but they are sounds, which being used on particular occasions, wherein we receive some good, or suffer some evil, or see others affected with good or evil; or which we hear applied to other interesting things or events; and being applied in such a variety of cases that we know readily by habit to what things they belong, they produce in the mind, whenever they are afterwards mentioned, effects similar to those of their occasions. The sounds being often used without reference to any particular occasion, and carrying still their first impressions, they at last utterly lose their connection with the particular occasions that gave rise to them; yet the sound without any annexed notion continues to operate as before.« (Burke 1757/59, 188 f. Hervorhebungen vom Autor)

Nicht die Verbindung mit Ideen verleiht den Worten ihre Bedeutung, sondern die assoziative Verknüpfung mit bestimmten Situationen, in denen diese Worte gesprochen wurden, deren Kenntnis den Menschen ein habituelles Wissen verleiht, was diese bedeuten. Dies hat zwei wichtige Konsequenzen: *Erstens* entstehen die Bedeutungen dieser Worte nicht durch die Beziehung auf ewige Ideen, sondern allein durch Erfahrung und Tradition. Worte bilden sich aus früheren Verwendungsweisen, und das heißt nichts anderes als: Die Bedeutungen der Sprache entstehen aus den bereits etablierten Meinungen ihrer Sprecher. Sprachen sind selbst nichts anderes als Überlieferungen von Vorurteilen, die – analog zu den Gesetzen des englischen *Common Law* – durch ihren weiteren Gebrauch nicht schlagartig verändert, aber gleichsam »organisch« weiterentwickelt werden können. Die *zweite* – vielleicht noch wichtigere – Konsequenz ist, dass aufgrund dieser Theorie die Bedeutung eines Wortes sich nicht mehr auf eine rein rationale Bedeutung reduzieren lässt. Die einzelnen Worte und Wortgruppen assoziieren sich aufgrund ihrer Verwendung in bestimmten Situationen auch mit den emotionalen Stimmungen und Leidenschaften, die in dieser Situation empfunden wurden. Die ihnen aus solchen Situationen zuwachsende Bedeutung ist mehrdeutig und nicht durch eine einfache Definition zu erschöpfen. Um die Bedeutung eines Wortes in all seinen Aspekten zu verstehen, genügt es daher nicht, diese nur zu denken, man muss sie auch ihrer Bedeutung entsprechend empfinden. Nur so lässt sich der gerade für die Poesie wie auch für die Politik so wichtige Unterschied erklären zwischen Wörtern wie »Neger«, »Nigger«, »Schwarzafrikaner«, »Schwarzer« und »Mohr«, die allein aufgrund ihrer unterschiedlichen Verwendungsgeschichte unterschiedliche Bedeutungskonnotationen mit sich führen.

Mit dem letzten Beispiel sind wir im Bereich der von Burke als Sammelworte (*aggregat words*) bezeichneten Worte. Dies ist möglich, da jene Beschreibung, wie zusammengesetzte abstrakte Worte (*compounded abstract words*) ihre Bedeutung erlangen, in gleicher Weise für jene Worte gilt, die ganz reale Dinge bezeichnen, wie »Tisch«, »Mensch« und »Baum«, oder eben auch für »Schwarzafrikaner«. Denn auch wenn man bei diesen Wörtern prinzipiell sich ein Bild im Geiste vorstellen könnte, welches der Bedeutung entspricht, ist dies etwas, was wir in einem normalen Gespräch nicht machen. In der Regel geschieht dies nur, wenn wir dies mit unserem Willen bewusst entscheiden, erst dann entsteht in unserem Geist zu einem Wort auch ein dazupassendes Bild (Burke 1757/59, 193).

Und wie ist es mit jenen einfachen Wörtern (*simple abstract words*), die nur das unmittelbar Gegebene beschreiben, indem sie mit »rot« die rote Farbe bezeichnen und mit »rund« die runde Form eines Gegenstandes? Doch auch hier erschöpft sich die Bedeutung des Wortes nicht in dieser einen Idee. Edmund Burke verweist auf das Beispiel eines von Geburt an blinden Dichters, Mr.

Blacklock, der fähig war, in Worten, die sichtbare Dinge bezeichneten, Gedichte zu verfassen, die auch von den Sehenden als poetisch überzeugend empfunden wurden. Der Grund sei, dass auch Farbnamen nicht nur Sichtbares bezeichnen, was dem Blinden als Gegenstand naturgemäß entzogen bleiben muss, sondern auch emotionale Stimmungen ausdrücken können, deren Bedeutungen jemandem, der nicht sehen kann, auf dem Wege der Sympathie durchaus zugänglich sind. Der blinde Dichter konnte, indem er die emotionalen Bedeutungen der Worte von anderen Sprechern lernte, diese dann in seinen Gedichten in einer Weise verwenden, die sowohl für ihn wie auch für seine Leser einen vernünftigen Sinn ergaben. Auch ein einfaches Wort ist nicht unbedingt auf das Bild des Bezeichneten angewiesen, um in uns ein Verständnis seiner Bedeutung zu erzeugen.²⁰

Diese Argumentation stützt Burke noch durch eine weitere Überlegung, wenn er eine Unterscheidung macht zwischen *clear expressions*, die eine Sache klar ausdrücken, und *strong expressions*, die vor allem unsere Leidenschaften erregen können. Denn es sind gerade die einfachen Worte, die eine einzige Idee repräsentieren, welche am besten das Kriterium des klaren und eindeutigen Ausdrucks erfüllen. Doch gerade solche Ausdrücke, die eine klare Beschreibung einer Sache geben, werden als überwiegend defizitär beschrieben:

»The truth is, all verbal description [...] conveys so poor and insufficient an idea of the thing described, that it could scarcely have the smallest effect, if the speaker did not call in to his aid those modes of speech that mark a strong and lively feeling in himself. Then, by the contagion of our passions, we catch a fire already kindled in another, which probably might never have been struck out by the object described.« (Burke 1757/59, 198)

Burke rät daher nicht, die sich an die Leidenschaften richtenden Ausdrücke zugunsten der beschreibenden zu reduzieren, sondern glaubt im Gegenteil, die beschreibenden Worte bedürfen – trotz ihrer Klarheit – der Hilfe jener Worte, welche Leidenschaften im Menschen erzeugen und Gefühle vermitteln können. Der Grund liegt in Burkes fester Überzeugung, dass im allgemeinen in einem Gespräch niemand im Geiste Bilder bzw. Ideen zu den einzelnen Worten bildet, um diese zu verstehen. Wenn man das Wort »rot« hört, bildet sich deshalb nicht automatisch das geistige Bild einer roten Farbe, durch das man die Bedeutung des Wortes erst verstehen würde. Daher ist aber auch der Eindruck, den das Wort auf einen Menschen machen kann, geringer als der Eindruck, den die Farbe selbst auf uns machen würde, falls wir sie mit unseren Augen sehen kön-

20 Burke 1757/59, 191-195. Die Frage, was ein Blinder versteht, wenn er Worte hört, die sich auf das Sehen beziehen, gehörte in der zeitgenössischen Diskussion zum erkenntnistheoretischen Standardrepertoire. Burkes Beispiel ist in mancher Hinsicht daher auch eine Replik auf John Lockes Diskussion der Verstehensmöglichkeiten eines »blind Man«: Locke 1690, III.4, § 10-14, 422-427.

nten. Und da »verstehen« mehr meint als nur das Wissen, welche Idee durch welches Wort bezeichnet wird, muss es einem Sprecher gelingen, mit anderen Mitteln auch die emotionale Wirkung des Gemeinten mitzuteilen. Dies kann jedoch nicht gelingen, indem man das Bezeichnete mit noch klareren Ausdrücken bezeichnet, sondern nur, indem der Sprecher mit seinem Tonfall, der Wahl seiner Worte, aber auch seiner Gestik zugleich die emotionale Wirkung auf ein Subjekt mitkommuniziert: ob die rote Farbe in dieser Situation eine Warnung war, wie sie auf Warnschildern zu finden ist, ob sie »Erotik« signalisieren sollte, wie in einschlägigen Etablissements, oder ob sie im Betrachter die friedliche Stimmung eines Sonnenuntergangs hervorrief.

Kurz gesagt: Um die Erfahrung der Menschen unverkürzt zur Sprache zu bringen, sind die klaren und einfachen Worte nicht geeignet. Der Mensch kann seine Erfahrung nur mit anderen teilen, indem er vor allem leidenschaftliche Ausdrücke verwendet. Nur so lassen sich nicht nur die Dinge, sondern auch die Wirkungen der Dinge auf das menschliche Subjekt kommunizieren. Wobei die menschliche Erfahrung aber nur zu einem geringen Teil aus der eigenen Erfahrung der Wirkungen der Dinge auf ein menschliches Subjekt besteht. Letztlich ist die Erfahrung – wie schon bei Aristoteles – mehrheitlich die Erfahrung unserer Vorfahren und die unserer Zeitgenossen. Denn weniger das, was wir mit unseren Sinnen selbst sehen, als jenes, was wir über diese Dinge hören und lernen, prägt unsere Erfahrung der Welt: »Certain it is, that the influence of most things on our passions is not so much from the things themselves, as from our opinions concerning them; and these again depend very much on the opinions of other men, conveyable for the most part by words only.« (Burke 1757/59, 196) Dies hält Edmund Burke nicht für ein Manko der menschlichen Erfahrung, es ist ihm hingegen später einer der Ausgangspunkte für seine Apologie menschlicher Vorurteile. Hier, in seiner Theorie der Sprache, hat Edmund Burke jene Bastion errichtet, von der aus er später seine politische Theorie gegen die »abstrakten Prinzipien« der Philosophen im Allgemeinen und der französischen Revolutionäre im Besonderen entwickeln wird. Indem die überlieferten Meinungen der Menschen auf die Leidenschaften wirken, sind sie verbunden mit der langen Erfahrung eines Volkes. Die Leidenschaften sind damit nicht Ausdruck einer individuellen Willkür, sondern gleichsam in die Schule gegangen bei den Erfahrungen der Mitmenschen, der Lebenden wie auch der bereits Gestorbenen. Daher kann Burke sowohl den Vorurteilen wie auch den Gefühlen und Leidenschaften vertrauen: Sie sind für ihn Teil eines umfassenden Konzepts menschlicher Erfahrung.

Es ist das Gefühl für das Schöne und das Erhabene, welches Menschen befähigt, die Welt jenseits der Wissenschaften mit seinen Leidenschaften zu erfahren, ebenso wie es die leidenschaftlichen Worte sind, welche es ermöglichen, diese Erfahrungsweise zu vergemeinschaften. Und mögen diese auf der

ästhetischen Erfahrung beruhenden Meinungen auch aus der Perspektive der Wissenschaften Illusionen sein, so sind sie doch für das soziale Leben des Menschen unverzichtbare »pleasing illusions« (Burke 1790, 77). Was diesen an Tatsachengehalt fehlen mag, wiegen sie auf durch ihre enge Beziehung zur Tugend und zur Gerechtigkeit. Denn Edmund Burke ist sich gewiss: Nicht die baconschen Disziplinierungsmittel der menschlichen Seele, d.h. die Beschränkung auf einen peniblen Vergleich von Aufzeichnungen, in denen einzelne Tatsachen schriftlich fixiert wurden, führen zu einem Verständnis eines Ereignisses wie der Französischen Revolution. Würde man hingegen diese wie ein *Theaterstück* betrachten, wäre es den Zuschauern möglich, unmittelbar zu erkennen, wie die Handlungen der politischen Akteure und deren Reden nicht denen eines tugendhaften Helden gleichen, sondern viel eher denen eines »machiavellistischen« Schurken. Das unmittelbare Gefühl würde jeden Zuschauer belehren, wie vor seinen Augen nicht das Drama einer Befreiung, sondern das eines Verbrechens aufgeführt wird (Burke 1790, 81).

Nicht die Leidenschaften der Akteure sollen für das abschließende Urteil ausschlaggebend sein, sondern allein die Gefühle und Leidenschaften der an den Handlungen nicht beteiligten *Zuschauer*. Erst die *Distanz* zu den Ereignissen, wie sie einem Theaterzuschauer eigen ist, ermöglicht es, die eigenen Leidenschaften als Erfahrungs- und Erkenntnisinstrument zu verwenden. Denn nicht die zu Extremen neigenden Leidenschaften der von ihren Handlungen mitgerissenen Akteure, die gar nicht anders können, als von heftigen Ängsten und Hoffnungen getrieben zu werden, da sie in ihrem Handeln zum Teil ihr Leben aufs Spiel setzen, kann Maßstab für eine vernünftige Beurteilung sein. Allein die von eigenen Interessen freie Betrachtung der Ereignisse ermöglicht es, aufgrund der Erfahrung und des Mitleidens (*sympathy*) mit den auf der Bühne stehenden, handelnden Personen ein gerechtes Urteil zu fällen. Wie Aristoteles in der antiken Tragödie findet auch Burke im Theater ein von historischer Forschung unabhängiges Instrument der Erkenntnis, das dem Menschen hilft, in der *Gemeinschaft* eines Theaterpublikums seine eigenen Gefühle zur Grundlage allgemeingültiger Erfahrungen zu machen.²¹

Für die Philosophie hat ein solches Modell menschlicher Erfahrung und Urteilsfindung Konsequenzen: Wenn Burke recht hat, fehlt es einer Sprache, die sich allein um eine klare und deutliche Darstellung bemüht, nicht nur an der Kraft zu überzeugen, sie verliert auch die Verbindung zu jener Form der gemein-

21 Theaterzuschauer, die zusammen mit anderen Menschen das Schauspiel verfolgen, werden naturgemäß von deren Leidenschaften beeinflusst. Edmund Burke weist in seinen *Reflections* hierauf nicht explizit hin, jedoch seine Betonung der Bedeutung der *sympathy* für die menschlichen Leidenschaften im *Enquiry* legt nahe, dass er diesen Aspekt des Publikums als einer Gemeinschaft, deren Mitglieder nicht nur als Individuen urteilen, bei seinem Beurteilungsmodell des Theaters immer mitdenkt.

schaftlichen Erfahrung der Menschen, auf der allein menschliche Weisheit gründen kann. Eine Philosophie, die sich allein auf eine solche Sprache verließe, würde ihre Fähigkeit verlieren, im menschlichen Subjekt jene innere Gewissheit zu erzeugen, welche die Basis der Erkenntnis der klassischen Philosophie seit ihren Anfängen war. Was Burke letztlich präsentiert, ist eine paradoxe Analyse: Wenn Philosophie ihren alten Begriff der Erfahrung bewahren will, sollte sie sich von ihrem alten Anspruch verabschieden, ihr Wissen auf abstrakte Prinzipien zu gründen, und stattdessen lernen, die alltäglichen Leidenschaften der Menschen höher zu schätzen. Sie sollte nicht in allgemeinen Ideen, sondern in den mit Leidenschaften verbundenen Vorurteilen der »Zuschauer« nach der Weisheit suchen. Sie sollte weiterhin den »glaubwürdigen Meinungen (*endoxa*)« des Aristoteles vertrauen, gleichzeitig diese aber nicht mehr als bloße Vorstufen zu der eigentlichen Erkenntnis begreifen, welche man erreicht, indem man die Meinungen in Richtung auf allgemeine Prinzipien überschreitet.

Doch die Kehrseite dieses Konzepts sollte man nicht unterschlagen: Bei Edmund Burke bekommt der *Common Sense* etwas Dogmatisches, nicht mehr Hintergehbaren. Ist die Aufdeckung der emotionalen Bedeutung der Sprache und der Vernunft auch eine wichtige Einsicht, so verwandelt sie sich bei ihm einseitig in die Forderung, sich etablierten Traditionen und Gesellschaftsordnungen zu unterwerfen. Dies zeigt sich etwa an dessen Verwendung der Theorie des Erhabenen in seiner politischen Theorie. Während Immanuel Kant im Gefühl des Erhabenen gerade die Würde des freien Menschen zu erfahren meinte²², findet Burke in diesem nur das Gefühl der »Vernichtung« des Menschen gegenüber den übermächtigen Gewalten Gottes und der Welt: angesichts des Erhabenen »we shrink into the minuteness of our own nature, and are, in a manner, annihilated before him.« (Burke 1757/59, 111) Wird bei Kant durch das Gefühl des Erhabenen gerade die Autonomie des Menschen bestätigt und gestärkt, kann bei Burke das mit dem Erhabenen verbundene Gefühl der eigenen Nichtigkeit nur zur Unterwerfung der Menschen unter äußere Gewalten führen, seien diese Gott, die Kirche oder auch nur die in den Vorurteilen überlieferte gesellschaftliche Ordnung.²³

22 Vgl. zu Kants Theorie des Erhabenen und dessen politisch-ethische Relevanz: Arnold 2003b.

23 Für Burke ist das Schöne und das Erhabene in hierarchische Konzepte der Unterwerfung eingebunden: »There is a wide difference between admiration and love. The sublime, which is the cause of the former, always dwells on great objects, and terrible; the latter on small ones, and pleasing; we submit to what we admire, but we love what submits to us; in one case we are forced, in the other we are flattered into compliance.« (Burke 1757/59, 147) Dass er darüber hinaus die Schönheit mit den Frauen und das Erhabene mit den Männern identifiziert, sodass erstere scheinbar von Natur her zum Diensten und letztere zum Herrschen bestimmt sind, hat ihm Mary Wollstonecraft zurecht als Versuch angekreidet, Frauen aus dem Bereich der Tugend auszuschließen, der von Burke als erhaben charakterisiert wird (Wollstonecraft 1790, 46 ff.).

III. EDMUND BURKES PHILOSOPHISCHE ERBSCHAFT

Die Frage nach der Relevanz menschlicher Vorurteile zog noch Jahrhunderte später philosophische Debatten in ihren Bann: Da eine einfache Übertragung der von Francis Bacon vertretenen methodischen Prinzipien in den Wissenschaften von der Natur auf das Soziale zur Leugnung sowohl des Werts von Überlieferungen ebenso wie auch der wissenschaftlichen Relevanz von all dem, was man traditionell unter dem Begriff der »Kultur« zusammenfasst, führen musste, schien im 20. Jahrhundert eine Verteidigung der sogenannten »Geisteswissenschaften« nur möglich, indem man sich – in der Tradition Edmund Burkes – strategisch auf eine Verteidigung des Vorurteils einließ. Um mehr als ein anti-quarisches Interesse an vergangenen Meinungen wecken zu können, musste der Makel des Irrtums und der Täuschung von ihnen genommen werden. Diese Rolle übernahm Hans-Georg Gadamer mit seinem 1960 erstmals veröffentlichten Werk *Wahrheit und Methode*, in dem er den Erkenntniswert des menschlichen »Vorurteils« und menschlicher »Autoritäten« zu verteidigen versuchte. Seine Argumente lassen sich als eine Auseinandersetzung mit Francis Bacons Idolenlehre lesen, um gegen diesen erneut für die Philosophie und die sogenannten »Geisteswissenschaften« die wahrheitserschließende Kraft überliefelter Meinungen zu begründen. Für ihn lautet die »erkenntnistheoretische Grundfrage« daher auch: »Worin soll die Legitimation von Vorurteilen ihren Grund finden? Was unterscheidet legitime Vorurteile von all den unzähligen Vorurteilen, deren Überwindung das unbestreitbare Anliegen der kritischen Vernunft ist?« (Gadamer 1990, 281 f.)

Doch wie kann Gadamer in seiner Verteidigung der Geisteswissenschaften auf Argumente zurückgreifen, die Edmund Burke in seiner Reflexion auf ein politisches Ereignis wie die Französische Revolution entwickelt hat? Warum sind die Geisteswissenschaften, so wie sie Gadamer konzipiert, dem politischen Handeln im Sinne Edmund Burkes näher als den »abstrakten« Prinzipien der Aufklärung? Der Grund liegt in einer handstreichartigen Neupositionierung der Geisteswissenschaften jenseits des allgemeinen Feldes der Wissenschaften. Sie sollen sich am Beispiel der aristotelischen Ethik orientieren und dem sittlichen Wissen der *phronesis*: Denn die Geisteswissenschaften

»sind ›moralische Wissenschaften‹. Ihr Gegenstand ist der Mensch und was er von sich weiß. Er weiß sich aber als ein Handelnder, und das Wissen, das er dergestalt von sich hat, will nicht feststellen, was ist. Der Handelnde hat es vielmehr mit solchem zu tun, das nicht immer so ist, wie es ist, sondern das auch anders sein kann. In ihm entdeckt er, wo er handelnd einzugreifen hat. Sein Wissen soll sein *Tun* leiten.« (Gadamer 1990, 319 f.)

Indem die Geisteswissenschaften dem sittlichen Wissen, der aristotelischen *phronesis*, überantwortet werden, können die im Bereich der theoretischen Vernunft diskreditierten Vorurteile wieder innerhalb der Geisteswissenschaften rehabilitiert werden. Gadamer hält sich argumentativ an Edmund Burke, auch wenn er dessen im Politischen angesiedelte Argumentation mithilfe Martin Heideggers ins »Existenziale« wendet. So folgt Gadamer, wenn er das Problem der moralischen Wissenschaften beschreibt, zu denen er die Geisteswissenschaften zählt, ganz jener Strategie Edmund Burkes, als dieser gegen die abstrakten Prinzipien der Französischen Revolution argumentierte:

»Wenn das Gute für den Menschen jeweils in der Konkretion der praktischen Situation begegnet, in der er sich befindet, so muß das sittliche Wissen eben dies leisten, der konkreten Situation gleichsam anzusehen, was sie von ihm verlangt. [...] Das heißt aber negativ, daß ein Wissen im allgemeinen, das sich nicht der konkreten Situation zu applizieren weiß, sinnlos bleibt, ja die konkreten Forderungen, die von der Situation ausgehen, zu verdunkeln droht. Dieser Sachverhalt, der das Wesen der sittlichen Besinnung ausspricht, [...] gibt dem Problem der Methode zugleich eine moralische Relevanz.« (Gadamer 1990, 318; Hervorhebungen von Gadamer)

Ist es Zufall, wenn auch Hans-Georg Gadamer bei der Frage, wie sich Wissen in konkreten Situationen »applizieren« lässt, von der Jurisprudenz zu lernen hofft? Wenn er sein Konzept des »hermeneutischen Verstehens« am Beispiel der juristischen Auslegung und Anwendung von Gesetzen modelliert? Denn diese ist es – neben der Theologie – die er der philologischen Hermeneutik als Vorbild nennt:

»Ein Gesetz will nicht historisch verstanden werden, sondern soll sich in seiner Rechtsgeltung durch die Auslegung konkretisieren. [...] Das schließt [...] ein, daß der Text, ob Gesetz oder Heilsbotschaft, wenn er angemessen verstanden werden soll, [...] in jeder konkreten Situation, neu und anders verstanden werden muß. Verstehen ist hier immer schon Anwenden.« (Gadamer 1990, 314)

Augustin hätte hierzu gesagt: Ja, aber immer mithilfe des »inneren Lehrers«. Doch Gadamer orientiert sich nicht an dessen hermeneutischer Theorie, sondern allein an der von Augustin mitbegründeten Praxis der Auslegung von Texten. Ihm gilt daher auch die theologische Praxis gleich viel wie die juristische, an deren Beispiel er daher auch sein Modell entwickelt.

Was Gadamer eigentlich mit dem vom Erkennen unterschiedenen hermeneutischen »Verstehen« meint, entfaltet er am Modell des juristischen Urteils. Dieses sei immer ein gelungenes Applizieren eines Allgemeinen auf eine konkrete Situation. Wobei die Applikation niemals ein bloß pragmatisches Anwenden eines idealen Gesetzes meint, gleichsam das Herstellen eines aufgrund der Umstände unvollkommenen Beispiels. Denn derjenige, der das Recht anwendet

»wird zwar in der konkreten Lage von der Strenge des Gesetzes nachlassen müssen. Aber wenn er das tut, geschieht das nicht, weil es nicht besser geht, sondern weil es sonst nicht recht wäre. Indem er am Gesetze nachlässt, macht er also nicht etwa Abstriche am Recht, sondern er findet im Gegenteil das bessere Recht.« (Gadamer 1990, 323)

Dies soll für jedes verstehende Anwenden gelten.²⁴ Gadamer verdeutlicht das von ihm gemeinte Verfahren des Verstehens allein anhand der juristischen Gesetzesauslegung. Ohne ihr wäre es vermutlich gar nicht so leicht, die Eigenheiten des Verfahrens zu explizieren, obwohl er das »Verstehen« als Existenzial, d.h. als ein in allen unseren Weltvollzügen implizit enthaltenes Verhalten deutet. Ebenso wie Edmund Burke in der Jurisprudenz »the collected reason of ages« fand, mit der sich gegen die allgemeinen Prinzipien der Aufklärer argumentieren ließ, stützt sich auch Gadamer auf die Rechtswissenschaften, um ein Modell für ein rationales Verfahren zu haben, das strategisch gegen die Methoden der Wissenschaften gewendet werden kann. Diese wird ihm so zu einem Paradigma einer anderen Vernunft *neben* derjenigen der Wissenschaften, zu einem abstrakten Modell für eine nichtabstrakte Form der Erkenntnis.²⁵

Die Philosophie befindet sich jedoch in einer paradoxen Situation: Bedrängt von zwei Seiten hat sie sich einerseits gegen den baconschen Vorwurf zu verteidigen, ihre Theorien seien von Idolen beherrscht, da sie mit ihren Methoden ihr Wissen auf Vorurteilen gründe, zur selben Zeit hört sie jedoch auch von der anderen Seite den burkeschen Vorwurf, sie sei den Wissenschaften zu ähnlich und daher in ihren Urteilen zu abstrakt und lebensfern. In dem einen Punkt, dem Vorwurf der falschen »Abstraktheit« ihrer Theorien, in dem die beiden Vorwürfe scheinbar koinzidieren, meinen jedoch beide etwas anderes: der eine fordert von der Philosophie, ihre allgemeinen Urteile methodisch endlich auf eine empirische Induktion zu gründen, der andere will hingegen, sie solle auf allgemeine Urteile und Theorien verzichten, um stärker die *einmaligen*

24 Wer eine konkrete Situation, einen konkreten Text verstehen will, soll – nach Gadamer – daher auch methodisch einen »Vorgriff der Vollkommenheit« machen, indem er dem zu Verstehenden im Vorhinein unterstellt, es sei, so wie es ist, vollkommen: »Das Vorurteil der Vollkommenheit enthält also nicht nur dies Formale, daß ein Text seine Meinung vollkommen aussprechen soll, sondern auch, daß das, was er sagt, die vollkommene Wahrheit ist.« (Gadamer 1990, 299)

25 Gadamer hat das hermeneutische Verstehen – trotz seiner Bestimmung als Existenzial – ursprünglich als etwas verstanden, das durch die Methoden der Mathematik und der Naturwissenschaften erfolgreich suspendiert wird und daher allein für die Geisteswissenschaften relevant sei; erst die Arbeiten von Thomas Kuhn, d.h. dessen Beschreibung der an Paradigmen orientierten Forschung in den Naturwissenschaften, habe ihn gelehrt, deren Bedeutung auch für die Naturwissenschaften anzuerkennen (Gadamer 1990, 288, Anm. 209; sowie: Gadamer 1993b [1968], 114). Ähnlichkeiten zwischen den hermeneutischen Verfahren der Geistes- und Kulturwissenschaften auf der einen und den Naturwissenschaften auf der anderen Seite wurden in den letzten Jahren vor allem auch von den sozialwissenschaftlichen »Laborstudien« empirisch belegt; siehe etwa Knorr-Cetina 1991 (insbes. Kap. 7).

Umstände zu berücksichtigen. Der eine fordert von der Philosophie empirische Erkenntnis, der andere kontextbezogenes Verstehen ein. Ob es neben diesen zwei Wegen noch möglich ist, methodisch für die Philosophie eine autonome Position zu beanspruchen, wird uns als Frage weiter begleiten.

RESÜMEE: ANTHROPOMORPHE WAHRHEITEN?

I. DIE ÜBERWINDUNG DER MENSCHLICHEN SINNE

Ernst Cassirer fasste die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften zusammen, deren Anfänge wir hier betrachten konnten, als er von einer fortschreitenden Abkehr der Wissenschaften von den sinnlichen Inhalten ihrer Begriffe sprach: Diese seien von »anthropomorphen Elementen« durchdrungen, da jede sinnliche Empfindung

»notwendig eine Beziehung auf ein bestimmtes Sinnesorgan, also auf die spezifische physiologische Struktur des menschlichen Organismus in sich schließt. [...] Indem die Wissenschaft dem Reichtum und der bunten Mannigfaltigkeit der unmittelbaren Empfindung entsagt, gewinnt sie kraft dieses Verzichts, was sie scheinbar an Inhalt eingebüßt, an Einheit und Geschlossenheit zurück. Mit der individuellen Besonderung der Eindrücke ist auch ihre innere Ungleichartigkeit verschwunden, so daß Gebiete, die vom Standpunkt der Empfindung aus schlechthin unvergleichlich sind, nunmehr als Glieder ein und desselben Gesamtplanes in wechselseitigem Zusammenhang begriffen werden können.« (Cassirer 1994a [1910], 408)

Die neuzeitliche Wissenschaft streut Zweifel an den Wahrnehmungen der Menschen, indem sie einerseits mit Instrumenten wie dem Mikroskop oder auch dem Teleskop zeigen kann, dass sich hinter jeder wahrgenommenen Eigenschaft eines Gegenstandes letztlich eine von jener Eigenschaft verschiedene Struktur der Materie befindet, die aber Ursache unserer Sinneserscheinungen ist. Andererseits beweist sie in ihren Experimenten, wie jene uns im Alltag so selbstverständliche Unterscheidung zwischen den sichtbaren, den hörbaren und den tastbaren Eigenschaften offenbar bloß Folge der arbeitsteiligen Organisation unserer menschlichen Wahrnehmungsorgane ist, der eine nach gänzlich anderen Prinzipien organisierte physikalische Realität gegenübersteht. Denn ob die äußere Realität in Wechselwirkung mit der Struktur unseres Körpers zu ertastbaren oder riechbaren, zu sichtbaren oder auch hörbaren Wahrnehmungen führt, sei dieser Realität äußerlich. Was in unserer Alltagswahrnehmung verschieden ist wie Wärme und Bewegung, erweist die Physik als zusammengehörig. Die wissenschaftliche Erkenntnis führt daher schrittweise zu der Erkenntnis einer von der anthropologischen Einteilung menschlicher Sinnesorgane unabhängigen Realität, die das, was uns sinnlich gewiss erscheint, als letztlich sekundäre, allein unserer leiblichen Organisation zu verdankende Erscheinungsform aufdeckt, welche in uns Bilder und Vorstellungen der äußeren Welt erzeugt,

die – um ein Wort von Robert Hooke wieder aufzunehmen – letztlich nichts anderes sind als die alltäglichen Einbildungen unserer Sinnesorgane.

Die Philosophen reagierten auf diese Kritik, indem sie begannen, ihre Wahrheitsansprüche zu begrenzen. Eine ihrer Verteidigungsstrategien – und etwas anderes ist es nicht – bestand darin, zu argumentieren, jene Einbildungen könnten zwar nicht beanspruchen, wahr im physikalischen Sinne zu sein, aber sie seien dennoch für den Menschen und sein Handeln nützlich und relevant. Relevanter sogar als die physikalische Welt als solche.

Doch fassen wir die zentralen Punkte unserer bisherigen Untersuchung zusammen: Wir konnten am Beispiel einzelner Philosophen verfolgen, wie in der Neuzeit die Vorstellung in der Philosophie immer mehr an Bedeutung gewann, es gäbe eine von der Wahrheit an sich unterschiedene Wahrheit für uns, die allein für den Menschen Gültigkeit besitzt; wie es gleichzeitig immer schwieriger wurde, sich bei der Begründung einer Aussage auf den allgemeinen Konsens aller oder auch nur der Mehrheit der Menschen zu berufen; wie dieser Bereich der allgemein geglaubten Meinungen auch von den Philosophen immer selbstverständlicher dem Bereich der Täuschung und des Irrtums zugeschlagen wurde. Im Gegenzug griff die Philosophie aber in ihrer Theorie immer unmittelbarer auf die Vorstellung zurück, Gott hätte durch seine Vorsehung die Menschen mit Erkenntnisfähigkeiten ausgestattet, die ihren Zielen adäquat sind, sodass zumindest die für den Menschen *relevanten* Wahrheiten mit ihnen sicher erkannt werden könnten. Nur so schien es sowohl John Locke wie auch René Descartes – trotz jener durch die Wissenschaften beförderten Zweifel – rechtfertigbar zu sein, den von der Vernunft produzierten inneren Gewissheiten weiterhin zu vertrauen.

Die Philosophen der Aufklärung blieben damit, trotz ihrer Kritik an kirchlichen Institutionen, in ihren Argumenten abhängig von theologischen Begründungen. Der Rationalismus eines René Descartes rechtfertigte zentrale Elemente der klassischen philosophischen Erfahrung, wenn er seine Theorie angeborener Ideen entwickelte, die uns von Gott gegeben seien; während der Empirismus eines John Locke davon ausging, nur die Annahme, die Erkenntnisvermögen des Menschen seien von Gott zweckmäßig eingerichtet worden, könne das Vertrauen in das menschliche Erkennen begründen. Wer den Meinungen der Menschen *prinzipiell* misstraut und in ihnen nur Selbstbetrug und Vorurteil zu erkennen meint, ist weit stärker als etwa Platon und Aristoteles gezwungen, Gottes Vorsehung und Güte als Argument in die philosophische Debatte einzuführen. Denn nur Gott ist frei von jenen Idolen, welche Francis Bacon so eindringlich beschrieben hat.

Wobei die neuzeitliche Kritik an den Vorurteilen der menschlichen Seele sich weit stärker gegen die aristotelischen Philosophen richtete als gegen Platon: Dessen Sokratische Dialoge konnten durch ihre zahlreichen Widerlegungen von

Meinungen auch als systematische Kritik der Vorurteile umgedeutet werden, die Versicherungen des platonischen Sokrates, er wisse, dass er nichts wisse, als Zeichen für dessen Abwehr von leichtgläubig als wahr angesehenen Meinungen. Und war es nicht Platon, der im Gegensatz zu Aristoteles in seinem *Timaios* der Mathematik bereits einen zentralen Platz in der Naturerkenntnis eingeräumt hatte? In diesem Sinne war es auch nur natürlich, wenn Galilei Platons Dialogen nacheiferte und seine Theorien in der Form von gelehrten Dialogen publizierte.¹

Doch mußte sich Galilei in seinen Schriften trotz ihres anti-aristotelischen Inhalts, auch an die Regeln der »aristotelischen« Erfahrung halten: Die Form des Dialogs verlangte von ihm, Beweise für seine Theorien zu geben, die in einer Gesprächssituation sowohl nachvollziehbar wie auch nachprüfbar sind (Dear 1995, 85-92). Jeder Gesprächsteilnehmer – und auch jeder Leser – sollte die Möglichkeit haben, die Wahrheit einer Aussage selbst prüfen zu können. Höhepunkte der galileischen Argumentation sind daher oft nicht die Beschreibungen realer Experimente, sondern idealisierte Gedankenexperimente, mit denen er aristotelische Prinzipien der Widersprüchlichkeit überführen und widerlegen will (vgl. Koyré 1968, 1-88).

Doch trotz der Erfolge der galileischen Dialoge fand mit dem Ende des Humanismus die Form des Sokratischen Gesprächs in philosophischen Untersuchungen nur selten Verwendung. Auch die an den Universitäten gepflegte Form der öffentlichen Disputation geriet immer mehr in Misskredit, da sie – so der Vorwurf – nicht das wissenschaftliche Denken befördere, sondern allein eine unnütze Liebe zu definitorischen und logischen Subtilitäten, wie sie der Scholastik eigen sei. Mit der Diskreditierung der akademischen *disputatio* kam jedoch nicht nur eine Lehr-, sondern auch eine Erkenntnismethode in Verruf, die trotz ihres stärker formalisierten Ablaufs für sich beanspruchen konnte, eine legitime Erbin der dialektischen Verfahren des Sokratischen Gesprächs zu sein.²

Edmund Burkes Apologie menschlicher Vorurteile ist auch am juridischen Konzept der Präjudizien orientiert, was auf den ersten Blick im Widerspruch zu dem aristotelischen Erfahrungs begriff steht, der sich ja an dem orientiert, was im Allgemeinen geschieht. Doch ist dieser Gegensatz nur scheinbar, da ja gerade auch Aristoteles, in seiner allgemeinen Erfahrung abweichende Einzelfälle mitdenkt: Was in der Regel passiert, passiert nicht immer und meist nicht einmal genau so, wie es die allgemeine Regel behauptet. Burke verschiebt nur

1 Wobei die »elegante« Form des Dialogs auch den sozialen Umgangsformen seines adeligen Publikums entsprach (vgl. Biagioli 1999). Zum »Platonismus« bzw. zur »Metaphysik« der neuzeitlichen Wissenschaft: Burtt 1954; Koyré 1968; 1978, 154-209. Kritiker der These: Strong 1966 (der einwendet, der Ursprung der neuzeitlichen Wissenschaft läge in einer von der metaphysischen Tradition der Mathematik unabhängigen Tradition praktischer Verfahren); Hatfield 1990.

2 Zur Geschichte der *disputatio* als Methode: Grabmann 1909-1911; Grant 1996, 39-42.

die Hierarchie des Verhältnisses: Aristoteles denkt Erfahrung als allgemeine Regel, Burke hingegen konzipiert sie vom Einzelfall her, den er zum allgemein gültigen Präzedenzfall erhebt. Dennoch stimmen beide darin überein, mit ihren Theorien sowohl die Alltagserfahrung wie auch die Alltagssprache der Menschen als Basis der Erkenntnis legitimieren zu wollen. Beide denken bei der Erfahrung auch an das Theater und wie man hier als Zuschauer einen privilegierten Ort vorfindet, um den Menschen zu erkennen. Aber Burke muss, um sich nicht auf theoretische Positionen zu stützen, die ihm unhaltbar erscheinen, einige Argumentationsstrategien der aristotelischen Philosophie hinter sich lassen: wie eben dessen Theorie der Sprache, dessen Theorie des Geistes und die der Erkenntnis. Wobei Edmund Burke in seinem Erkenntnismodell des Theaters zentrale Eigenschaften der aristotelischen Erfahrung bewahren und in der Form einer Theorie des »Geschmackurteils« als eine Alternative zu dem Erfahrungsmodell der Wissenschaften erneuern kann. Es ist dies der Versuch, der entanthropologisierten Wahrheit der Naturwissenschaften erneut eine anthropologisierte Wahrheit menschlicher Erfahrung entgegenzustellen, die jedoch gezwungen ist, die Stellung der reinen Vernunft erkenntnistheoretisch zugunsten der Gewissheiten der Leidenschaften und Vorurteile zu relativieren.

II. NATURWISSENSCHAFTEN, GEISTESWISSENSCHAFTEN UND DIE PHILOSOPHIE

Aristoteles konnte die menschliche Erfahrung noch als das Zusammenwirken dreier Quellen der Erkenntnis begreifen: der empirischen Sinneserfahrung, der überlieferten Tradition und der Gewissheit oberster Axiome. Diese waren zwar unterschieden, bildeten aber keine Gegensätze, sondern das eine bereitete auf das andere vor; es waren Grade der Gewissheit, aber nicht völlig verschiedene Arten der Erkenntnis. Das eine konnte die Vorbereitung auf das andere sein, das minder Gewisse das Hilfsmittel beim »Aufstieg« zu dem an sich Gewissen. Mit der neuzeitlichen Wissenschaft begannen sich diese drei Bereiche zu verselbständigen und eigene Wissenschaften zu begründen: Die Empirie galt nun als dasjenige, was den Vorurteilen, Erwartungen und überlieferten Überzeugungen immer wieder erneut widerspricht, und nun in einem unendlichen Forschungsprozess von den empirischen Wissenschaften bearbeitet werden muss; die überlieferten Traditionen konnten hingegen als »Vorurteile« nicht mehr helfen, eine Wahrheit in den empirischen Wissenschaften zu begründen, nur mehr als Quelle von empirisch zu überprüfenden Hypothesen finden diese hier noch Verwendung. Daher wurden die Überlieferungen zum Gegenstand eigener Wissenschaften, den sogenannten »Geisteswissenschaften«, die sich der Pflege und

Interpretation der Tradition widmen.³ Von diesen beiden setzte sich wiederum die Philosophie ab, die – wie die Mathematik – weiterhin nach obersten Axiomen und Gewissheiten suchte, wobei sie sich aber seit Descartes' *Meditationen* nicht mehr zur Begründung ihrer Axiome auf die Aussagen anerkannter überlieferter Autoritäten stützen konnte: Aristoteles' Formel, das, »was allen, den meisten oder zumindest den Besten« als wahr einleuchtet, auch als wahr anzuerkennen, war nicht mehr genug. Axiome sollten nun unbezweifelbar sein, was einerseits den möglichen Bereich der selbstgewissen Erkenntnisse auf eine kleine Anzahl von Sätzen begrenzte, andererseits aber auch die Kriterien für ihre Anerkennung äußerst eng definierte. Es wurde sogar fraglich, ob es überhaupt solche synthetischen Erkenntnisse apriori geben kann.

Auf diese Weise entwickelte sich eine Dreiteilung in die empirisch-experimentellen Naturwissenschaften, die Geisteswissenschaften als überlieferungsorientierte Textwissenschaften und die Philosophie als eine nach reiner Erkenntnis des an sich Gewissen suchende Disziplin. Die Grenzen zwischen den Bereichen waren von nun an klar gezogen, da die Erkenntnisse aus dem einen Bereich nicht mehr zu den Erkenntnissen des anderen Bereichs hinführten: Weder die empirischen Theorien der Naturwissenschaften, noch die Textinterpretationen der Geisteswissenschaften können von der Philosophie als Stütze genutzt werden auf dem Weg zu dem an sich Gewissen. Nur wenn sie ihren Anspruch auf eigene Erkenntnis aufgibt, kann sie sich Unterstützung von diesen holen. Als Philosophie wird sie damit zunehmend zu einer Disziplin neben den anderen Disziplinen. Denn auch wenn sie für sich beansprucht, die Bedingungen der Erkenntnisse der anderen Wissenschaften zu untersuchen, ist dieses Wissen nicht mehr der krönende Abschluss der empirischen Wissenschaften, so wie noch die Naturphilosophie sich als krönender Abschluss der empirischen Naturhistorie verstehen konnte. Keine noch so gut begründete naturwissenschaftliche Hypothese kann dazu dienen, philosophische Erkenntnisse vorzubereiten; keine philosophische Theorie kann die Richtung naturwissenschaftlicher Forschung vorschreiben. Synergetische Korrespondenzen entstehen zufällig und verpflichten keine der beiden Seiten.

In einer solchen Situation stellt sich jedoch eine Frage: Soll die Philosophie sich nicht für obsolet erklären? Ist ihr Modell der Erkenntnis, ihre Strategie, wie man Wahrheit erfassen kann, nicht gescheitert? Ihr Problem ist ja nicht bloß, dass sich neben der Philosophie die Naturwissenschaften als die Wissenschaften des Empirischen entwickelt haben, fraglich wurde vor allem auch, ob es überhaupt selbstevidente Prinzipien gibt, die etwas über die Welt aussagen

3 Bis in die Renaissance waren die philologischen Wissenschaften noch nicht von den Naturwissenschaften getrennt, Astronomen wie etwa Kepler untersuchten noch routinemäßig antike Texte philologisch, um historische Daten für ihre astronomischen Berechnungen zu gewinnen (Grafton 1991, 178-203).

und keine »Idole« im baconschen Sinne sind. Wenn nicht eine die Wahrheits-suche abschließende Selbstvidenz die erkannten Prinzipien bestätigt, kann Philosophie nicht mehr ohne weiteres für sich beanspruchen, Zugang zu einer Erkenntnis unabhängig von den Erkenntnissen der empirischen Wissenschaften zu haben. Eine Erkenntnis, die allen Menschen ohne weitere Hilfsmittel und Instrumente zur Verfügung steht.

III. DAS ENDE DER ZWEIFACHEN KAUSALITÄT

Im ersten Teil zeigte sich, wie ein spezifisches Konzept der Kausalität, das Konzept einer *zweifachen* Kausalität, eine philosophische Form der Erfahrung mit ihrer Orientierung an den inneren Gewissheiten der Vernunft stützte. Es war eine der zentralen Voraussetzungen der klassischen Metaphysik: die Vorstellung jener zweiten, den Kosmos beherrschenden und dessen Ordnung erschaffenden »Ursachen der Vernunft«.⁴ Die Vernunft galt nicht als wirkungslos, sie hatte die Macht, in der Welt selbst Wirkungen zu entfalten. Als reines Denken war sie bei Platon die beseelte Sphäre der Ideen, bei Aristoteles der göttliche Unbewegte Bewege und bei Augustin wirkte sie letztlich durch Gott, den Schöpfer der Welt. Denn nur unter der Voraussetzung, ein vernünftiges Wesen sei Ursache der Ordnung dieser Welt, lässt sich die empirische Erkenntnis als eine Erkenntnis deuten, die eine Ordnung enthüllt, von welcher der Mensch vermittels seiner Vernunft in der Tiefe seiner Seele bereits Kenntnis besitzt. Nur wenn die Vernunft Ursache (»Grund«) ist, kann der Philosoph durch seine Befragung der Vernunft für sich beanspruchen, ein Erforscher von Ursachen zu sein.

Kurz: Das klassische Konzept der zweifachen Kausalität galt der Philosophie einst als Garant dafür, eine geistige Ordnung in den Erscheinungen der Welt finden zu können; sodass die Vernunft prinzipiell fähig ist, die Ordnung der Welt zu verstehen, und die Ordnung der menschlichen Vernunft – und das heißt auch die Alltagssprache mit ihren Klassifikationen – wahrheitsfähig ist. Eine Analyse der Begriffe durch Definitionen konnte einem die Wirklichkeit erschließen, da zumindest einigen ihrer Begriffe Wesenheiten in der Welt entsprechen. Doch dieser Garant ist in Auflösung begriffen, er wird der Philosophie bereits im 19. Jahrhundert nicht mehr zur Verfügung stehen, da sich vom 17. ins 18. Jahrhundert das wissenschaftliche Konzept der Kausalität wandelte. Die Ansicht, neben den materiellen Ursachen wirke in der Welt noch eine Kausalität der Vernunft, verlor nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch in der Philosophie immer mehr an Boden (vgl. Clatterbaugh 1999, 207 ff.). Die neuen wissenschaftlichen Theorien entzogen der Vernunft die Legitimation, sich

4 Siehe hierzu oben im Resümee des ersten Teils: 142ff.

als Ursache der Ordnung der Welt zu verstehen. Denn obwohl die Mehrheit der Philosophen an Gott als dem Schöpfer festhielt, wurde die Schöpfung selbst zu einem Akt, der nicht mehr durch die Vernunft des Menschen eingesehen werden konnte: Gott schien den Schöpfungsplan den Menschen nicht offenbart zu haben. Deren Vernunft konnte – wie etwa bei John Locke – nicht mehr beanspruchen, die realen Wesenheiten (*real Essences*) der Dinge zu erkennen. Weder durch empirische Beobachtung noch durch Reflexion auf die innere Gewissheit. Die Natur entstand offenbar nicht mehr durch eine Vernunft; sie war nicht mehr Produkt eines vernünftigen Geistes im menschlichen Sinne. Die Welt wurde dem Menschen und seiner Vernunft fremd.

Ist einem John Locke auch noch die Vorstellung von Gott als jener zweiten Ursache selbstverständlich, hat sie für den Menschen ihren Bezug zur physikalischen Realität verloren, da diese den Menschen in ihrem kausalen Wirken letztlich gänzlich verschlossen bleibt. Doch unabhängig von dessen Beziehung zur physikalischen Realität behält der Wille Gottes weiterhin als zweite Kausalität für den Menschen seine Bedeutung in Form des moralischen Gesetzes der Natur (»Laws of Nature«). Die Existenz einer eigenen Welt für den Menschen, die Existenz der sogenannten Lebenswelt, zeichnet sich hier bereits ab.

Descartes versucht hingegen noch, beide Seiten miteinander zu verbinden, indem er den nicht-täuschenden Gott zum Garanten für die Verbindung der inneren Gewissheit mit der äußeren Wirklichkeit erhebt. Doch generell gilt auch bei Descartes, dass die sinnliche Welt nicht mehr bestimmt wird durch die in ihr ausgetragene Spannung zwischen der Ordnung idealer Ideen und Proportionen auf der einen Seite und der Ordnungslosigkeit des Stofflichen auf der anderen. Als Erscheinendes wird die Welt nun bestimmt von der Spannung zwischen dem Bewusstsein des Subjekts und den physikalischen Objekten. Die sinnliche Ordnung ist nicht mehr der Einwirkung einer metaphysischen Ordnung auf die Materie zu danken, sodass man diese mittels der Ersteren erkennen kann. Die sinnliche Ordnung ist von nun an immer durch ihre Beziehung auf ein Subjekt bestimmt: Die meisten wahrnehmbaren Qualitäten sind bei Descartes keine Eigenschaften mehr der Körper, sondern als »sekundäre« Eigenschaften sind sie Eigenschaften eines wahrnehmenden Bewusstseins. Auch hier löst sich von der Wahrheit der Dinge ein autonomer Bereich einer Wahrheit der menschlichen Subjekte ab.

Bei Edmund Burke bahnt sich schließlich eine Anthropologisierung der menschlichen Vernunft an, eine Strategie, mit der die Relevanz dieser spezifischen Form der Vernunft und Erfahrung für den Menschen gegenüber der Welt der Naturwissenschaften behauptet werden soll: Ist der Widerstreit zweier Kausalitäten auch bei ihm nicht mehr Teil der physikalischen Realität, so bestimmt sie dennoch die Struktur menschlicher Erfahrung. Diese sei nur durch das Zusammenwirken der Sinneswahrnehmungen auf der einen und der Leiden-

schaften der Seele auf der anderen Seite analysierbar. Denn indem die Vernunft zwar nicht in den Dingen, aber in unserem Bewusstsein verankert wird, ist sie zumindest in unserem Handeln und Sprechen wirksam, findet sie – zusammen mit unseren Leidenschaften – Eingang in die Dinge sowohl durch unsere Arbeit, aber auch durch unsere perspektivistischen Wahrnehmungen von den Dingen.

Die Vorstellung einer gegenüber der physikalischen Realität der Dinge autonomen Welt menschlicher Erfahrung, die später als »Lebenswelt« bezeichnet wird, beginnt sich herauszubilden; einer Welt, in der die mit ihren Methoden aus der physikalischen Welt vertriebene Philosophie später versuchen wird, erneut einen festen Stand und neuen Boden zu gewinnen. Obwohl die Philosophie dadurch an ihrer Methode festhalten kann, sich an den inneren Gewissheiten zu orientieren, verwandeln sich deren Aussagen: Die Philosophie ist gezwungen, ihre früheren, auf Grundlage der Gewissheit getroffenen Aussagen über Gott, die Welt und die Seele einer Kritik zu unterziehen; sie beginnt, die Reichweite ihrer Urteile zu begrenzen, um sich mit ihrer Methode neu zu positionieren.

Wie schwer jedoch die Entmachtung der metaphysischen Vernunft die Philosophie traf, wie sehr die von den Naturwissenschaften propagierte physikalische Kausalität sie als eigenständige Wissenschaft bedrohte, lässt sich an einem seit dem 18. Jahrhundert die Philosophie beherrschenden Thema ablesen: an ihrem nicht nachlassenden Kampf, den Geltungsbereich der physikalischen Kausalität wieder zu begrenzen, an ihrem Versuch, zu beweisen, es gäbe Dinge in dieser Welt, welche sich dieser Form der Kausalität entziehen.

Dieses Thema einte bei aller Differenz die unterschiedlichsten Neubegründungen der Philosophie: Ob nun Immanuel Kant das *Ding an sich* (bzw. das transzendentale Subjekt) von den kausal bestimmten Erscheinungen unterschied, Arthur Schopenhauer den *Willen* von der kausal bestimmten Vorstellung, Edmund Husserl die intentionalen *Phänomene* des Bewusstseins von den physikalischen Körpern, Wilhelm Dilthey das Verstehen geistiger *Wirkungszusammenhänge* vom naturwissenschaftlichen Erklären kausaler Beziehungen, Heidegger das *Sein* von dem Seienden, Ludwig Wittgenstein auf der Ebene der Sprache das eigentlich wichtige *Unsagbare* von dem naturwissenschaftlich klar Sagbaren – immer wieder ging es darum, einen der physikalischen Kausalität letztendlich entzogenen Bereich zu begründen, der zwar nicht in jedem der Fälle »erkannt«, dessen Relevanz für die Welt der Erscheinungen aber in der einen oder anderen Weise gerade vom Philosophen wissenschaftlich kompetent vertreten und verteidigt werden sollte. Denn immer wieder ging es darum, ein Feld theoretisch abzugrenzen, das geeignet sein sollte, Gegenstand und Fundament einer gegenüber den Naturwissenschaften autonomen Erkenntnisweise der Philosophie zu sein. Einer Erkenntnisweise, die sich in der Regel aber auch dadurch auszeichnen sollte, nicht nur der Philosophie als Disziplin, sondern dem Menschen als Menschen erkenntnistheoretisch die Legitimation zu verleihen, allein

mit der eigenen Vernunft und deren inneren Gewissheiten als Maßstab, im Sinne der Aufklärung selbst zu denken und autonom zu urteilen. – Doch welche strategischen Optionen stehen der Philosophie noch offen? Welche Auswege bieten sich ihr in dieser Situation vernünftigerweise noch an, um noch Wahrheitsansprüche stellen zu können?

Wir werden im dritten Teil zwei unterschiedliche Antworten auf diese Frage genauer untersuchen: *erstens* wie Immanuel Kant eine neue Methode der Beweisführung, die transzendentale Deduktion, entwickelt (8. Kapitel). Hier werden wir uns mit der Begründung von Rechtsurteilen in der Rechtswissenschaft beschäftigen, da diese von Kant zum Vorbild erhoben werden für seine neue Art der Begründung von Wahrheitsansprüchen in der Philosophie. Ein Beweisverfahren, mit dem Kant einerseits an der philosophischen Praxis festhalten will, im Inneren des menschlichen Subjekts das Kriterium der Wahrheit zu suchen, ohne dabei aber andererseits in die Verlegenheit zu geraten, auf eine innere Gewissheit zurückgreifen zu müssen. *Zweitens* werden wir aber auch die Argumente einer anderen, auf dem Leiblichen aufbauenden Begründung des philosophischen Wissens eingehender untersuchen: wie sie im deutschsprachigen Raum bei Johann Gottfried Herder entstanden und von Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche sowie von der frühen Frankfurter Schule weiterentwickelt wurden (9. Kapitel).

Wir werden zwischen diesen beiden Begründungsstrategien Gemeinsamkeiten entdecken, obwohl die Vertreter der einen gegenüber den anderen sich mehrheitlich ablehnend äußerten: Während Kant die Wahrheit im »System« zu finden meinte, suchten die anderen diese im per definitionem unsystematischen Ausdruck des menschlichen Leibes eines empfindsamen Subjekts. Beide formulieren zwei entgegengesetzte Strategien, wie die Philosophie weiterhin Wahrheitsansprüche erheben kann; beide machten mit ihren Argumenten Schule.

DRITTER TEIL
WAHRHEITSANSPRÜCHE

KAPITEL 8

PHILOSOPHEN ALS FREIE RECHTSGELEHRTE: DIE JURISTISCHEN DEDUKTIONEN DES IMMANUEL KANT

Im Jahre 1786 erklärte Immanuel Kant: »*Selbstdenken* heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*.«¹ Die strategische Anweisung, den Probierstein der Wahrheit nicht draußen in der Welt, sondern in sich selbst zu suchen, ist uns inzwischen hinlänglich bekannt. Doch darf man nicht meinen, Kant nehme hier nur ein Argument der Tradition auf, ohne für dessen Weitergestaltung etwas zu tun. Mit der Wendung in unser Inneres muss es bei Kant seine besondere Bewandtnis haben, denn wir können bei ihm an einer anderen Stelle lesen: Man müsse sich vor der Schwärmerei jener Philosophen hüten, welche die Wahrheit »*in sich* haben, aber unglücklicherweise es nicht aussagen und durch Sprache allgemein mitteilen *können* (*philosophus per inspirationem*)«.² Offenbar hält unser Inneres – neben dem »obersten Probierstein der Wahrheit« – auch einige gefährliche Fallstricke bereit: Man muss sich davor hüten, schwärmerisch allein seiner inneren Gewissheit zu vertrauen.³ Ein Gegenmittel scheint für Kant in der Sprache zu liegen, mit der das innerlich Gewisse ausgesprochen werden soll. Erst die »Mitteilbarkeit« der inneren

1 Was heißt: sich im Denken orientieren?, Anm., A 329 (Hervorhebungen von Kant) Aufgrund der moderneren Orthographie und daher leichteren Verständlichkeit zitiere ich hier und im Folgenden die von Kant publizierten Werke nach der Ausgabe von Wilhelm Weischedel und nur die nicht publizierten Schriften nach der Akademieausgabe.

2 Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, A 387 f. (Hervorhebungen von Kant). In *Was heißt: sich im Denken orientieren?* heißt es ergänzend: »Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit anderen, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mitteilen*, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich *mitzuteilen*, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu *denken* nehme.« (Was heißt: sich im denken orientieren?, A 325, Hervorhebungen von Kant)

3 Schwärmerei und sogar eine Art Wahnsinn wäre es auch, wie etwa Augustin, im Inneren die Stimme Gottes als einem »inneren Lehrer« hören zu wollen, denn: »Himmlische Einflüsse in sich *wahrnehmen* zu wollen, ist eine Art Wahnsinn.« (Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, B 267, A 251)

Überzeugung soll einem die Sicherheit geben, nicht den eigenen Schwärzmereien aufgesessen zu sein.⁴

Die Sprache scheint etwas zu sein, das den Schwärzmereien den Boden entzieht. Etwas, das fest am Boden der Tatsachen bleibt, um den »Inspirationen« des Schwärmers genügend Widerstand entgegenstellen zu können. Das sollte man zumindest meinen. Doch um zu wissen, was wir im Sprechen von jenem uns innerlich Gewissen mitteilen und was sich davon jeder Mitteilung entzieht, müsste man wissen, was mit einem Wort oder einem Begriff alles gesagt bzw. gemeint wird. In der Terminologie des 18. Jahrhunderts heißt dies: Wir müssten wissen, was für »Vorstellungen« in einem Begriff enthalten sind. Nur dann ließe sich mit apodiktischer Gewissheit sagen, was im Sprechen allgemein mitgeteilt wurde und was nicht.

Doch kann die Philosophie eine solche apodiktische Gewissheit für sich nicht mehr beanspruchen. Ihre Begriffe, mit denen sie ihre Vorstellungen mitteilen soll, sind nicht eindeutig definierbar, da sie meist »dunkle« Vorstellungen enthalten. Nicht nur der Alltagssprache, sondern auch der Sprache der Philosophen fehlt jene Transparenz, die für apodiktisch-gewisse Aussagen, wie sie die Mathematik kennt, notwendig wäre: Denn, streng genommen, kann

»kein a priori gegebener Begriff definiert werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit etc. [...] Da der Begriff desselben [...], so wie er gegeben ist, viel dunkle Vorstellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen: so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft, und kann nur durch vielfältig zutreffende Beispiele *vermutlich*, niemals aber *apodiktisch* gewiß gemacht werden.« (KrV, B 756 f., A 728 f.)

Zentrale Begriffe der Philosophie können somit im strengen Sinne nicht definiert, sondern deren Merkmale nur mithilfe von Beispielen verdeutlicht werden. Ohne Beispiele scheint die Sprache und ohne Sprache die innere Gewissheit sich unserem kritischen Verständnis zu entziehen. Erst ihr Zusammenspiel verspricht

4 Vgl. zum Kriterium der allgemeinen Mitteilbarkeit philosophischer Wahrheiten auch die sarkastischen Bemerkungen Kants 1766 über die Philosophie seiner Zeit: »Aristoteles sagt irgendwo: *Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigne*. Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen. Auf diesen Fuß, wenn wir die *Luftbaumeister* der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die seinige mit Ausschließung anderer ruhig bewohnt [...], so werden wir uns bei dem Widerspruche ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumet haben. Denn wenn sie einmal, so Gott will, völlig wachen, d. i. zu einem Blicke, der die Einstimmung mit anderem Menschenverstande nicht ausschließt, die Augen auftun werden, so wird niemand von ihnen etwas sehen, was nicht jedem andern gleichfalls bei dem Lichte ihrer Beweistümer augenscheinlich und gewiß erscheinen sollte, und die Philosophen werden zu derselbigen Zeit eine gemeinschaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Größenlehrer schon längst inne gehabt haben.« (Träume eines Geistersehers, A 58 f., Hervorhebungen von Kant)

dem Philosophen eine Gewissheit, jedoch einzig eine »vermutliche«, nicht mehr eine apodiktische Gewissheit. Kants »oberster Probierstein der Wahrheit« ist nicht mehr jene innere Gewissheit von Platon, Aristoteles oder Augustin, er hat aber auch wenig mit Descartes Selbstgewissheit des *cogito* zu tun. Als »vermutliche« Gewissheit hat der »Probierstein« einen anderen Status, verlangt nach anderen Methoden und Begründungsverfahren.

Ein Hinweis, an welcher Wissenschaft sich die Philosophie methodisch orientieren sollte, findet sich bereits im letzten Zitat: Kant stellt in seiner Aufzählung undefinierbarer apriorischer Begriffe zwei *metaphysische* (Substanz, Ursache) und zwei *juristische* Begriffe (Recht, Billigkeit) gleichrangig nebeneinander. Die Philosophie und die Rechtswissenschaft scheinen ähnliche Probleme zu haben. Wobei die Rechtswissenschaft jedoch – im Gegensatz zur Philosophie – über eine allgemein anerkannte Praxis verfügt, wie sie ihre undefinierbaren Begriffe anhand von konkreten Beispielen bestimmen kann: Mag »Recht« auch ein undefinierbarer Begriff *a priori* sein, der täglichen Rechtssprechung in den Gerichtshöfen, die über einzelne Fälle urteilt, hat dies keinen Abbruch getan. Die Frage ist, ob die Philosophie mit ihren metaphysischen Begriffen etwas von dieser juristischen Praxis der Begründung und Bestimmung von apriorischen Begriffen übernehmen könnte. Ob sich das, was nicht allgemein als Begriff definierbar ist, auch in der Philosophie anhand von »vielfältig zutreffenden Beispielen« verdeutlichen lässt.

Kant hat sich in seiner Philosophie von dem mathematischen Ideal der apodiktischen Gewissheit verabschiedet.⁵ Er wendet sich einem neuen Begründungsmodell zu, dem Modell der juristischen Beweise. Der Übergang von einer apodiktischen zu einer bloß »vermutlichen« Gewissheit geht bei ihm einher mit dem Übergang von einem mathematischen zu einem juristischen Erkenntnisideal. Die Frage, wie apriorische Urteile in der Philosophie begründet werden können, versucht Kant in Analogie zu der Frage zu beantworten, wie erworbene Rechte in den Rechtswissenschaften begründet werden.

Das methodische Vorbild bestimmt auch das Selbstbild der kritischen Philosophie: Kant bezeichnet die Philosophen nicht umsonst als »freie Rechtslehrer« (SdF, A 152), deren Aufgabe es ist, dem auf Vernunft gegründeten Naturrecht eine Stimme zu geben. Dies ist für ihn eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie. Die Philosophie soll dieses Vernunftrecht in ihrem öffentlichen Räson-

5 »[Es ist] notwendig, noch gleichsam den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung wegzunehmen und zu zeigen, daß die Befolgung der mathematischen Methode in dieser Art Erkenntnis nicht den mindesten Vorteil schaffen könne [...], daß Meßkunst und Philosophie zwei ganz verschiedene Dinge seien.« (KrV, B 754) Vgl. zu Kants Unterscheidung der philosophischen von der mathematischen Methode: Wolff-Metternich 1995. Zu Kants Theorie der Mathematik: Engfer 1982, 26-67.

nement vor einem »Lesepublikum« begründen und verteidigen⁶, damit dieses zum Maßstab wird für die Politik und deren positive Gesetze.⁷

Verwunderlich ist daher nicht, wenn Kant der juristischen Deduktion innerhalb seiner Philosophie eine so zentrale Stellung einräumt, verwunderlich ist allein, wenn er diese nicht nur im Bereich der praktischen Vernunft (d. i. in Recht, Moral und Politik) zur Anwendung bringen will⁸, sondern auch zur Lösung jener Probleme der theoretischen Vernunft heranzieht, die traditionell dem Bereich der Erkenntnis- und der Wissenschaftstheorie angehören. Wie kann die Theorie der Erkenntnis davon profitieren, ihre Argumentation an der Begründung von Rechtsansprüchen zu orientieren? Wie lässt sich mit juristischen Argumenten der von Francis Bacon angefachten Kritik an den methodischen Grundlagen der Philosophie erfolgreich begegnen?

Kant hält jedenfalls an der Idee eines inneren Maßstabs der Wahrheit fest, wenn er fordert, über die Meinungen der Menschen müsse »am Gerichtshofe einer kritischen Vernunft« verhandelt und auch geurteilt werden (KrV, B 815, A 787). Dieser Gerichtshof der Vernunft soll die Instanz eines zwar öffentlichen, aber dennoch *inneren* Urteils sein, dessen Kriterien der Urteilsfindung allein der Vernunft anheimgegeben sind. Da es dabei auch um das Vertrauen in die Fähigkeiten der eigenen Vernunft geht, richtige Urteile zu fällen, steht mit diesem Gerichtshof der Vernunft aber zugleich auch die Fähigkeit des menschlichen Subjekts zur Debatte, die Wahrheit erkennen und autonom Urteile fällen zu können, d. h. die Fähigkeit des bürgerlichen Subjekts, sich frei seiner eigenen Vernunft zu bedienen. Der kantsche Gerichtshof der Vernunft ist schließlich nicht mehr und nicht weniger als der allgemeine Gerichtshof der Aufklärung.

6 Zu Kants Verteidigung des »öffentlichen Vernunftgebrauchs«, d. h. der Gedanken- und Meinungsfreiheit in Büchern vor dem »Lesepublikum«, im Unterschied zu dem Gehorsam, den man im »privaten Vernunftgebrauch« etwa als angestellter Lehrer in Vorlesungen und Predigten schuldig ist: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1783), A 483-488

7 Vgl. auch zur Philosophie als Beraterin der Regierenden: SdF, A 42; Zum ewigen Frieden. B 67) Zu dem von Kant angestrebten Verhältnis zwischen Philosophie und Politik: V. Gerhardt 1995, 126-145.

8 »Das Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen (vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen) ist das *Gewissen*.« (MS II, § 13, A 99) Dass dieser Vergleich des Gewissens mit einem inneren Gerichtshof wörtlich zu verstehen ist, zeigt: Ishikawa 1993.

I. KANTS BERUFUNG AUF DIE JURISTISCHE DEDUKTION

Immanuel Kant, der die streng deduktive Methode der Mathematik als Vorbild für die Philosophie ablehnt⁹, orientiert sich in seiner Philosophie an einem *juristischen Modell*: Die Aufgabe der aufgeklärten Vernunft sei es,

»das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte [aufzunehmen], nämlich [...] einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen, nicht durch Machtspüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne, und dieser [Gerichtshof] ist kein anderer als die *Kritik der reinen Vernunft* selbst.« (KrV, A XI f., Hervorhebungen von Kant)

Wo ein Gerichtshof eingerichtet wird, ist es nahe liegend auch auf juristische Methoden zurückzugreifen. Kants Hinweis auf das methodische Vorbild der juristischen Deduktion ist daher auch in der *Kritik der reinen Vernunft* an prominenter Stelle zu finden:

»Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechthabens ist (quid juris), von der, die die Tatsache angeht (quid facti), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den ersten, der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch daran soll, die *Deduktion*. [...] Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendentale Deduktion* derselben, und unterscheide sie von der *empirischen* Deduktion, welche die Art anzeigen, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.« (KrV, B 116 f., A 84 f.)

Unter dem Namen einer »transzentalen Deduktion« wird diese Methode von Kant in die Philosophie eingeführt. Oft hat man einfach unter einer solchen juristischen Deduktion einen Syllogismus verstanden, der aus einem Gesetz ein Urteil ableitet.¹⁰ Die Frage wäre aber dann, was eine juristische Deduktion überhaupt von einer rein logischen Deduktion unterscheidet, wenn sie doch nichts anderes ist als ein einfacher Syllogismus, wie er bereits von Aristoteles beschrieben wurde. Oder anders gefragt: Warum sollte sich Kant ausdrücklich

9 Es ist »notwendig, noch gleichsam den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung wegzunehmen, und zu zeigen, daß die Befolgung der mathematischen Methode in dieser Art der Erkenntnis nicht den mindesten Vorteil schaffen könne.« (KrV, B 754, A 726)

10 So heißt es etwa in Lewis White Becks Kommentar zu Kants *Kritik der praktischen Vernunft*: »Die rechtliche Deduktion eines Juristen hat die Form eines Syllogismus: ›X ist Rechthabens; denn X ist A, und nach der Verfassung ist A Rechthabens.‹ Eine transzinentale Deduktion bei Kant hat eine nicht ganz so leicht fassliche Struktur. Es gibt keine dem menschlichen Geist eingeborenen Prinzipien, aus denen sich durch logische Deduktion die Grundsätze der Kausalität oder der Moralität als zulässig oder notwendig erweisen lassen.« (Beck 1995, 163)

auf die juristische Deduktion berufen, wenn sie sich dann doch in nichts von einer logischen Deduktion unterscheidet?

Dieter Henrich hat dieses Missverständnis in einem seiner späteren Artikel aufzuklären versucht, indem er auf juristische Schriften des 18. Jahrhunderts hinwies, die ein spezielles Begründungsverfahren als »Deduktion« bezeichneten, welches letztlich mit einem einfachen Syllogismus wenig gemein habe. Wer eine transzendentale Deduktion mit einer logischen Deduktion in der Form eines einfachen Syllogismus verwechselt,

»already missed what is distinctive to the methodological idea that gives to Kant's deductions a unitary structure. One also misses the reasons for which Kant refers to the juridical paradigm, and why he could and did structure the first *Critique* in its entirety around constant reference to juridical procedures.« (Henrich 1989, 32)

Henrich weist darauf hin, dass seit dem Ende des 14. Jahrhunderts »Deduktionsschriften« in Deutschland als eigene Publikationen erschienen, die auch im 18. Jahrhundert noch weite Verbreitung fanden. Ihr Ziel war es, in Rechtsstreitigkeiten zwischen den zahllosen Herrschern, Städten und anderen Körperschaften des Heiligen Römischen Reiches die Rechtsansprüche der Kontrahenten juristisch zu begründen. Als solche sollten sie die Legitimität von Rechtsansprüchen einzelner Herrscher öffentlich darlegen, um für deren Durchsetzung bei anderen Herrschern Unterstützung zu erlangen. Die Deduktionsschriften waren mit Eigentumsansprüchen auf Territorien beschäftigt oder auch mit fürstlichen Erbschafts- und Nachfolgestreitigkeiten. In all diesen Fällen konnte die Argumentation historisch weit zurückreichen, sehr kompliziert aufgebaut sein und sowohl wenige Seiten wie auch mehrere dickeleibige Bände umfassen.

Methodenbücher erklärten, eine gute Deduktion zeichne sich vor allem dadurch aus, verständlich und übersichtlich zu sein. Sie müsse in einem Rechtsstreit überzeugen und dürfe daher auch keine vollständige Theorie liefern, die nur vom Kern der Argumentation ablenken würde. Sie solle sich daher nicht in Prinzipiendiskussionen verzetteln, sondern sich beim Beweis des Rechtsanspruches auf das Notwendige beschränken. Falls der eigentliche Beweis dennoch zu lang ausfalle und unübersichtlich werde, wäre es sinnvoll, am Ende noch einmal einen »kurzen Begriff« der Deduktion zu geben, um den Leser auch wirklich zu überzeugen. Eine Praxis, der Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* gefolgt ist, als er am Ende seiner eigenen transzentalen Deduktion dem Leser noch einen »[k]urzen Begriff dieser Deduktion« nachreichte.¹¹

11 Vgl. KrV, B 168 f. – Die Darstellung des Inhalts jenes juristischen Methodenbuchs, auf das sich Dieter Henrich bezieht, ist leider nicht überprüfbar, da er (entgegen allen akademischen Usancen) weder den Namen des Autors (»one of the methodologists«) noch den Titel der Schrift angibt. Sie soll 1752 erschienen sein.

»Deduktionsschriften« beschäftigen sich mit *erworbenen* Rechten, nicht mit angeborenen.¹² Da man Rechte durch ein *factum* erwirbt – sei das *factum* nun eine Tatsache oder eine Handlung –, müssen juristische Deduktionen als Erstes das Bestehen eines solchen Faktums belegen, durch das jenes Recht angeblich erworben wurde. D.h. aber, das Bestehen eines Rechtes kann nur durch Rückführung des Rechtsanspruches auf einen Ursprung bewiesen werden. Eine juristische Deduktion kann daher nicht allein in einer syllogistischen Deduktion bestehen, da sie sich nicht nur aus allgemeinen Prinzipien herleiten kann, sondern immer auch auf ein »Faktum« als Ursprung des Rechtes rekurren muss.¹³ Dies gilt auch für Kants nach dem Modell der Deduktionsschriften vorgehenden transzendentalen Deduktionen (vgl. Henrich 1989, 37).

Was Kant nun aber – laut Dieter Henrich – nicht vorhersehen konnte, war der Untergang des Heiligen Römischen Reiches in den Napoleonischen Kriegen wenige Jahre nach dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* im Jahre 1806. Mit dem Untergang dieser politischen Körperschaft verschwanden auch jene Reichsgerichte, vor denen man mithilfe der sogenannten »Deduktionsschriften« argumentieren musste, und damit auch deren Methode, die Kant bei seinen ersten Lesern noch als bekannt voraussetzen konnte. So ging nicht nur Kants methodologisches Modell in den historischen Wirren des 18. Jahrhunderts verloren, sondern auch jene Leser, die noch unmittelbar die transzentrale Deduktion als eine den Deduktionsschriften nachgebildete Deduktion interpretieren und deuten konnten.

Henrich macht interessante Beobachtungen zur Beziehung der transzentralen Deduktion zur juristischen, aber einige seiner Formulierungen lassen darauf schließen, er habe am Ende doch einiges missverstanden. So hat etwa seine Schlussfolgerung aus dem Vergleich mit den Deduktionsschriften etwas eigenartig Schiefes. Dort fasst er die Argumentationsstruktur der transzentralen Deduktion Kants in zwei Punkte zusammen, wobei vor allem der zweite ein Missverständnis zu enthalten scheint. Denn obwohl er zuvor ausführlich dargelegt hatte, warum hinter dem Modell der transzentralen Deduktion mit der juristischen Deduktion ein anderes methodisches Modell als das eines

12 Henrich 1989, 34 f. Dieter Henrich nennt als Beispiel für solche erworbenen Rechte die mit »genealogischen Tafeln« begründeten dynastischen Erb- und Herrschaftsansprüche, die seiner Meinung nach Vorbild waren für Kants Redeweise von der »Stammtafel der Begriffe des reinen Verstandes« (Henrich et al. 1984, 89).

13 Die von Dieter Henrich genannten »Deduktionsschriften« gehörten zu den Schriften der »Reichspublizistik«, bei deren »eigentümliche[m] Verfahren«, wie es der Rechtshistoriker Michael Stolleis nennt, »aus deskriptiv dargestellten – selbstverständlich mit Wertungen durchsetzten – historischen Abläufen normative Folgerungen gezogen wurden, ein Verfahren also, bei dem der Hauptakzent auf der Herstellung der Obersätze mit Hilfe der Reichshistorie lag, während sich die Ableitung der daraus entspringenden juristischen Folgerungen meist relativ knapp und unproblematisch mit Hilfe des vertrauten (römisch-)rechtlichen Instrumentariums vollzog.« (Stolleis 1988, 231)

logischen Syllogismus steht, scheint er – nachdem er das Joch der formalen Logik abgeschüttelt hat – nun gleichsam ein feyerabendsches *Anything goes* als methodischen Kern der transzendentalen Deduktion zu entdecken. Denn

»once we have realized that the deduction as such cannot be founded upon a syllogistic structure, we have gained a new flexibility in our understanding of the various kinds of argumentation Kant might employ in the course of the deduction. *The very notion of a deduction is compatible with any kind of argumentation suitable for reaching the goal* – namely, the justification of our claims to a priori knowledge.«¹⁴

Kann eine juristische Argumentation auch eine Vielfalt an unterschiedlichen Argumenten enthalten, so folgt sie dennoch einem klaren Modell, das zumindest einen klaren Leitfaden vorgibt. Indem Dieter Henrich diesen Aspekt der juristischen Deduktion nicht aufgreift und plötzlich wieder »jede Art der Argumentation« für möglich hält, verlieren sich auch seine weiteren Überlegungen zur transzendentalen Deduktion im Ungefährn: Es bleibt zum Beispiel unklar, in welcher Weise die Überlegungen im zweiten Teil seines Artikels noch in einer Beziehung zu jenem Modell einer juristischen Deduktion stehen. Vieles bleibt bei Henrich ungeklärt an jener Beziehung der kantschen Argumentation zu dem eines Rechtsstreites. Für uns ist vor allem wichtig zu klären, ob und – wenn ja – in welcher Weise die Philosophie mithilfe juristischer Methoden ihre erschütterten Grundlagen wieder festigen kann. Wie sie das Vertrauen in die inneren Gewissheiten der Seele entweder wieder stärken oder aber durch etwas Neues ersetzen kann. Hierfür müssen wir uns aber genauer mit dem juristischen Beweis auseinandersetzen, um zu sehen, was ihn gegenüber anderen Methoden auszeichnet.

II. DIE HISTORISCHE HERKUNFT DER JURISTISCHEN DEDUKTION

Ein Irrtum Henrichs ist dessen Annahme, die von ihm entdeckten Deduktionschriften des Heiligen Römischen Reiches seien mit ihren Methoden etwas Besonderes, nicht mit anderen juristischen Argumentationen Vergleichbares: Er beruft sich einzig auf diese Schriften und ihr Verschwinden am Ende des 18. Jahrhunderts ist ihm Grund genug, um darin die Ursache zu sehen, warum

14 Henrich 1989, 39 (Hervorhebungen vom Autor). Das trifft in ähnlicher Weise auch auf Rüdiger Bubner zu. Beide, Henrich und Bubner, verwenden den Hinweis auf die juristische Deduktion einzig und allein als negatives Argument, um die syllogistische Deduktion als Begründungsnorm zurückweisen zu können (vgl. Bubner 1984).

die Philosophen heute die Fähigkeit verloren hätten, das von Kant als »transzendentale Deduktion« eingeführte Argumentationsverfahren noch zu verstehen. Es kommt ihm nicht in den Sinn, die Ursache darin zu suchen, dass heute unter Philosophen generell das Wissen um juristische Argumentationsverfahren weit geringer ist als zur Zeit Kants, als sich auch die politischen Diskussionen um juristische Themen gruppierten: wie die Erlassung von »bürgerlichen Verfassungen«, die Deklaration von Menschenrechten und die Formulierung und politische Durchsetzung eines »Bürgerlichen Gesetzbuches«. Alle diese politischen Diskussionen wurden in einer juristischen Terminologie formuliert und argumentiert, um eine grundlegende Reform der bestehenden Gesellschaft mithilfe einer rechtlichen Absicherung bürgerlicher und menschlicher Freiheiten durchzusetzen.¹⁵

Im Gegensatz zu heute war es im 18. Jahrhundert nicht möglich, sich als Philosoph an öffentlichen Debatten zu beteiligen, ohne etwas von den Methoden und Argumentationsweisen der Rechtswissenschaft zu wissen. Ich werde daher im Folgenden auch argumentieren, dass nichts, was Dieter Henrich als Besonderheit der Deduktionsschriften des 18. Jahrhunderts beschreibt, diesen allein zukommt. Abgesehen vielleicht vom Namen, ist das, was methodisch in diesen geschieht, nicht etwas gänzlich anderes als das, was heute von Richtern und Rechtsanwälten zur Begründung ihrer Rechtsmeinung getan wird. Man hätte daher bereits früher Parallelen zur juristischen Argumentation entdecken können, hätten die Interpreten der kantschen Schriften diese nur gekannt.¹⁶

Dennoch werde auch ich nicht mit Rechtsbeweisen beginnen, wie sie heute in den Gerichtssälen üblich sind, sondern historisch noch weiter zurückgehen bis ins 12. Jahrhundert, als sich diese Methode der juristischen Deduktion endgültig durchzusetzen begann.¹⁷ Der Grund für diesen in einer Diskussion der

15 »The moral theories of the late-seventeenth- and eighteenth-century natural lawyers constituted in many ways the most important language of politics and ethics in Europe, influential over a huge area and a wide variety of disciplines. Their essential unity has been fractured and their character misunderstood for the last two centuries [...]« (Tuck 1987, 119).

16 Neben dem bereits genannten Artikel von Dieter Henrich aus dem Jahre 1989 (der auf einen Vortrag zurückgeht, den Henrich bereits davor an mehreren Orten gehalten hatte, dessen Grundgedanke aber auch schon 1981 in einer öffentlichen Diskussion auf einem Kant-Kongress dargestellt worden war: vgl. Henrich et al. 1984), wären noch folgende Arbeiten zu nennen, die versucht haben, Bezüge zwischen Kants Argumentation und juristischen Beweisverfahren herzustellen, ohne diese aber immer für eine Deutung der transzentalen Deduktion zu nutzen: Kaulbach 1978; Kaulbach 1981, 181-201; Kaulbach 1984, 81-160; Kiefner 1978; Bubner 1984; W. Becker 1985 – Kritisch zu der Bedeutung eines juristischen Modells äußerten sich hingegen: Baum 1986, 10; Naumann 1994, 406-410.

17 Obwohl die Begriffe der *quaestio iuris* und der *quaestio facti* bis zu den römischen Digesten zurückreichen (vgl. Herberger 1989), konnte die *strenge* Methode der juristischen Deduktion – wie wir im Folgenden argumentieren werden – erst im 12. Jahrhundert mit dem Aufkommen eines neuen, strengeren Gesetzesbegriffs entstehen. Denn für die Antike gilt: Der »Diskurs der römischen Juristen verfährt kasuistisch-problematisch. Es fehlt ein im engeren Sinne des Wortes

kantschen Philosophie unüblichen historischen Exkurs in das Mittelalter liegt in einer Besonderheit der damaligen Rechtsrevolution: Damals entstand – zusammen mit der juristischen Methode – auch erstmals eine autonome Rechtswissenschaft, die mehr war als das Wissen von praktizierenden Juristen.¹⁸ Aufgrund der Arbeiten des Rechtshistorikers Harold J. Berman, der eine monumentale Studie zu diesem Umbruch geschrieben hat, wird es möglich, weit über die logische Struktur juristischer Deduktionen hinaus zu verstehen, was alles in dieser Methode impliziert ist.¹⁹ Welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, um eine »juristische Deduktion« durchführen zu können, aber auch in welchen sozialen Kontexten überhaupt nach einer solchen Deduktion verlangt wird. Denn dies sollte man nicht vergessen: Versteht sich die juristische Deduktion auch selbst als eine Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis des Rechts, so ist sie in erster Linie doch eine spezifische Methode, wie mit sozialen Konflikten umgegangen wird. Am Ende einer Deduktion soll die allgemeine Anerkennung von einem bis dahin umstrittenen Recht stehen, d.h. die Beendigung eines Rechtsstreits zwischen zwei oder mehr Parteien. In diesem Sinne ist eine juristische Deduktion mehr – oder vielleicht sogar etwas anderes – als eine rein wissenschaftliche Methode der Wahrheitsfindung.

Der historische Exkurs soll helfen zu verstehen, was Immanuel Kant im 18. Jahrhundert eigentlich mit seiner am Modell der juristischen Methode entwickelten »transzendentalen Deduktion« in die Philosophie einführen will; wie sich diese Methode von alternativen Modellen unterscheidet, wie sich die Transzendentalphilosophie eines Kants etwa unterscheidet von der Philosophie eines Aristoteles. Kant war der historische Hintergrund der Entstehung der juristischen Deduktion, d.h. das, was wir im Folgenden behandeln, unbekannt, jedoch haben sich die damals entwickelten Strategien der Streitbeilegung in der juristischen Praxis selbst sedimentiert, sodass sich uns über diesen Exkurs auch ein Zugang zu Kants philosophischer Strategie, in seiner Philosophie transzentrale Deduktionen zu verwenden, eröffnen wird.

* * *

einheitliches und vollständiges System. [...] Die Lehrsätze gliedern sich nicht konzeptuell-deduktiv – oder sie tun dies nur selten; vielmehr werden die Angaben analytisch und topisch gruppiert und angeordnet.« (Bretone 1998, 205; für eine Darstellung der begrenzten Funktion der Gesetze im antiken Rom: Fögen 2002, 167-214).

18 Dies betont auch Gerhard Otte, wenn er die Ende des 11. und Anfang des 12. Jahrhunderts entstandenen Methoden der das Römische Recht systematisierenden Rechtsgelehrten, der »Glossatoren«, beurteilt (G. Otte 1971, 8).

19 Berman 1995 – Zur Rechtsreform im 12. Jahrhundert: Kuttner 1960; zur Übernahme der aristotelischen Dialektik zur Systematisierung des Römischen Rechts im Mittelalter: G. Otte 1971; Kantorowicz 1966. zu den Folgen dieser Rechtsreform für die darauffolgenden Jahrhunderte: Tierney 1997; Tierney 1982.

Eine Revolution, auch eine juristische, bricht nicht aus dem Nichts herein, sie ist eher die Kulmination von Entwicklungen. Der Rechtshistoriker Harold J. Berman verweist vor allem auf die kluniazensische Reformbewegung im 10. und frühen 11. Jahrhundert, die bereits die Kirche von feudalen und lokalen Einflüssen reinigen wollte. Dies führte im 12. Jahrhundert zu einer Entwicklung, die im damaligen Kontext sowohl von ihrem Ausmaß wie auch von ihren Wirkungen her einer politischen Revolution gleichkam und daher auch von manchen Historikern als »päpstliche Revolution« bezeichnet wird, traditionell aber bekannt ist als »Gregorianische Reform«.²⁰ Es war Papst Gregor VII. (1073-1085), der eine Neuordnung der Machtverhältnisse in Europa anstrehte und konsequent durchzusetzen versuchte. Wichtigster Punkt war dabei die Schaffung einer übernationalen Kirche unter der Leitung des Bischofs von Rom. Dies konnte jedoch nur gelingen, wenn die Kirche sich erfolgreich vom Einfluss kaiserlicher, königlicher und feudaler Herrscher befreit. Gregor VII. wollte aus der nominellen Einheit der christlichen Kirche eine reale Einheit in Gestalt einer rechtlich eigenständigen Organisation schaffen, die autonom sowohl über das gesamte kirchliche Vermögen verfügen wie auch über ihre Mitglieder urteilen könnte – gleichgültig, in welchem Land die Mitglieder arbeiteten und lebten.

Die wichtigsten Maßnahmen Gregors bei der Schaffung einer neuen kirchlichen Organisation bestanden in der Leugnung der Legitimität von Bischofs ernennungen durch »Laien«, d.h. durch weltliche Herrscher; das Verbot der bis dahin üblichen Praxis der Simonie, des Ämterkaufs durch die meist adligen Bewerber, sowie die Forderung, Bischöfe und Priester seien zur Ehelosigkeit und zum Zölibat verpflichtet. Letzteres war nicht zuletzt gegen die bestehende Praxis gerichtet, kirchliche Ämter innerhalb von »Priesterdynastien« weiterzuvererben. Ehe- und Kinderlosigkeit der Kleriker sollte ein Garant sein, dass nach dem Tode eines Amtsinhabers sowohl dessen Amt wie auch dessen Vermögen wieder an die Kirche zurückfiel, um die Entscheidung, wer Nachfolger wird, wieder in die Hand der Bischöfe bzw. des Papstes zu legen (vgl. Moore 2001, 105 f.). Wichtigstes Mittel in diesem Kampf um die »Freiheit der Kirche (*libertas ecclesiae*)« war dabei die Reform und die Systematisierung des Kirchenrechts, des *Corpus iuris canonici*²¹, das die Kirche erstmals als eine eigene juristische

20 Karl Leyser spricht etwa von einer »Gregorian Revolution«, wobei diese als das unvorhersehbare Ergebnis eines außer Kontrolle geratenen Konflikts beschrieben wird (Leyser 1994, 18); vgl. früher schon: Rosenstock-Huessy 1987, 131-206; sowie als Übersicht über die gesamte Epoche: Morris 1989, 79-181; Moore 2001. Die wichtigsten Texte der Auseinandersetzung sind abgedruckt in: Laudage / Schröder Hrsg. 2006.

21 Die Probleme bei der Systematisierung des Kirchenrechts, lagen auf mehreren Ebenen: »For the jurists and legislators of the Church who constructed the medieval system of canon law, the problem presented itself as a challenge on three levels: (1) the quest for harmony of the sources of law, or the problem of the confusing wealth of written traditions; (2) the quest for harmony of ecclesiastical institutions, or the problem of the varieties of social forms in time and space; (3) the

Körperschaft definierte, welche als Institution direkt Eigentum besitzen kann, während ihre Mitglieder zur persönlichen Armut verpflichtet und der neuen zentralen Gerichtsbarkeit des Papstes unterworfen sein sollten.

Dieses von Gratian erstellte Gesetzeswerk, der *Corpus iuris canonici*, war laut Berman das erste moderne westliche Rechtssystem, das in seiner formalen Geschlossenheit Vorbild wurde für die weitere Rechtsentwicklung. Seine systematische Struktur fand Nachahmung in einer Reihe von weltlichen Gesetzeskodifikationen sei es im Feudalrecht, im Gutsrecht, im Handelsrecht, im Stadt- und Zunftrecht sowie im königlichen Recht westeuropäischer Herrschaftsgebiete.²²

Gregor beendete damit aber nicht einen rechtlosen Zustand, sondern wollte die bestehenden Gesetze, mit denen bis dahin die Kirche regiert worden war, überwinden: Diese bestimmten, Bischöfe und Priester dürften von weltlichen Herrschern ernannt und Kirchenämter gekauft werden, ebenso wie sie den Geistlichen das Recht gaben zu heiraten.²³ Bereits der Anspruch des Bischofs von Rom, Gesetze für die gesamte Kirche zu erlassen, kam einer politischen Revolution gleich. Doch der Herrschaftsanspruch Gregors VII. ging noch darüber hinaus: Er beanspruchte die juristische Oberhoheit des Papstes über alle Christen und die juristische Überordnung der vom Papst regierten Geistlichkeit über alle weltlichen Gewalten, insbesondere aber das Recht des Papstes, Kaiser und Könige ernennen und auch wieder absetzen zu können. Diesen Anspruch verkündete er im Jahre 1075 in seinem berühmten *Dictatus papae*, mit dem die »päpstliche Revolution« begonnen wurde. Es war der Beginn von blutigen Kriegen und Kämpfen in ganz Europa um die weltliche und geistliche Vorherrschaft, die mehr als fünfzig Jahre dauern sollten.

Gregor forderte im Begleitschreiben zu den *Dictatus papae*, die er an Heinrich II. schickte, die Unterwerfung des Kaisers und der kaiserlichen Bischöfe. Heinrich II. antwortete zusammen mit 26 seiner Bischöfe, Gregor sei ein falscher Papst, er solle einem anderen Platz machen. Der Brief schloss mit einer Verfluchung Gregors im Namen des Kaisers und aller kaiserlichen Bischöfe. Woraufhin Gregor den Kaiser exkommunizierte und ihn als Kaiser für abgesetzt erklärte. Als dem Kaiser daraufhin mehrere – geistliche und weltliche – Fürsten

quest for harmony of the mystical body, or the problem of perfecting in legal terms the interpretation of spiritual and corporate elements« (Kuttner 1960, 15 f.).

22 Gratian schrieb seinen *Corpus iuris canonici* bezeichnenderweise in Bologna, wo kurz zuvor die erste europäische Universität gegründet worden war. An diesem Ort wurde bereits von den »Glossatoren« das überlieferte Römische Recht durch Rechtskommentare in einem bis dahin nicht bekannten Maße systematisiert. Gratian hat sich an deren Arbeiten orientiert; das Neue seiner Kodifikation bestand jedoch darin, erstmals diese juristischen Methoden der Rechtssystematisierung auf zeitgenössische Gesetze anzuwenden, um ein Gesetzeswerk zu erstellen, das geeignet sei für eine auf Gesetzen und nicht Personen gegründeten kirchlichen Institution (vgl. hierzu: Kuttner 1960, 18-30; Berman 1995, 199-271).

23 Zur Vorgeschichte: Berman 1995, 144-160; Morris 1989, 11-33.

die weitere Gefolgschaft verweigerten, war er gezwungen, sich auf den bis heute berühmten Weg nach Canossa zu machen, um Buße zu tun und Gregor seiner Reue zu versichern. Mit dieser demonstrativen Reue gelang es ihm, Gregor moralisch gleichsam zu zwingen, sowohl die Exkommunikation wie auch die Absetzung rückgängig zu machen. Doch der Konflikt wurde nur kurz beigelegt, bald folgten die sogenannten »Investiturkriege«. Eine blutige Zeit, in deren Verlauf sich Städte gegen den Kaiser erhoben und in den Gemeinden sich Anhänger beider Parteien bekämpften. Jedoch keiner der beiden Seiten gelang es, endgültig die andere zu besiegen. Erst im Jahre 1122 fanden die Streitparteien zumindest am Kontinent mit dem Wormser Konkordat einen Kompromiss, während man in England erst nach der Ermordung des Bischofs von Canterbury, Thomas Becket, im Jahre 1170 eine Lösung für den Konflikt zwischen König und Kirche fand.

Das Resultat des Kompromisses war die Durchsetzung der Trennung zwischen »weltlicher« und »geistlicher« Herrschaft²⁴ sowie die Anerkennung einer Pluralität von Macht- und Gesetzgebungscentren in Europa: Nicht nur Kaiser und Papst, sondern auch die im Zuge des Machtkampfes immer selbstständiger agierenden Fürsten, Städte und anderen lokalen und Regionen übergreifenden Körperschaften (wie Universitäten, Handelsgilden und Handwerkszünfte) konnten sich vom Einfluss zentraler Herrschaftsgewalten »befreien«, indem sie etwa – wie die italienischen Stadtstaaten – geschickt die Konkurrenz zwischen Papst und Kaiser nutzten, um sich dem Einfluss ihrer Grundherren zu entziehen. Es entstand damit ein Pluralismus der Gesetzgebungen, der Gerichte und der Rechtssysteme:

»Der Pluralismus des westlichen Rechts, der den Pluralismus des westlichen politischen und wirtschaftlichen Lebens sowohl widerspiegelte als auch förderte [...] ist, oder war einmal, eine Quelle der Freiheit. Ein Leibeigener konnte das Stadtgericht gegen seinen Herrn anrufen. Ein Lehensmann konnte das Gericht des Königs gegen seinen Lehensherrn anrufen. Ein Kleriker konnte das Kirchengericht gegen den König anrufen.« (Berman 1995, 29 f.)

24 Paradoixerweise war es der Papst, der eine »Säkularisierung« der weltlichen Herrschaft beförderte, d.h. die direkte Berufung der Könige und Kaiser auf Gott einzuschränken versuchte, um eine Art Monopol der Kirche als Mittlerin zwischen den Menschen und Gott zu etablieren. Um den Einfluss des Papstes auf die weltliche Herrschaft zu minimieren, begannen auch politische Theoretiker wie Johannes von Salisbury nicht-theologische Herrschaftsbegründungen zu entwickeln (Berman 1995, 190-193; sowie zu Johannes von Salisbury: 441-463). Kantorowicz hält hingegen den Begriff der »Säkularisation« für missverständlich: »What happened then was not a secularization of the spiritual, but rather a spiritualization and sanctification of the secular. [...] In other words, the sacred character of the empire, and of the emperor himself, no longer drew its strength from the idea of the *christus domini*, from the altar, or from the Church, but it was a secular sacredness *sui iuris* and *sui generis* apart from the Church« (Kantorowicz 1966, 101).

Doch Voraussetzung, um einen solchen Pluralismus von zum Teil miteinander in Konkurrenz und Konflikt stehenden Gesetzgebungen als befreiend zu erleben, war die Verwandlung von kriegerischen Konflikten in juristische Rechtsverfahren. Ohne rechtliche Schlichtung – so hatten gerade die Investiturstreitkriege gezeigt – arteten Machtkämpfe zwischen den weltlichen und geistlichen Herrschern in Loyalitätskonflikte der Bürger aus. Denn wenn der Papst den Kaiser exkommuniziert, darf man diesem noch folgen, ohne befürchten zu müssen, sein Seelenheil zu verlieren? Aber wäre andererseits die Verweigerung der Gefolgschaft nicht dennoch Verrat an dem eigenen Lehnsherrn, dem man Treue geschworen hat? Abgesehen davon, dass man sich und seine Familie mit jeder Entscheidung für eine der beiden Seiten der Feindschaft und den Angriffen der anderen aussetzt. Jede Entscheidung kann sich als für das eigene Leben als die falsche erweisen.

Auch als die Waffen nach dem Wormser Konkordat niedergelegt wurden, bestand weiterhin das Problem im Alltag, welchen Gesetzen man gehorchen sollte, falls verschiedene Gesetzgeber Unterschiedliches forderten: Jeder Mann und jede Frau konnte in seinem täglichen Leben mit der Aufgabe konfrontiert werden, mehreren Gesetzgebungen und Gerichten gerecht werden zu müssen. Einer Pluralität der Rechtssprechungen, die per se nicht durch eine prästabilisierte Harmonie gesteuert wurde. Im Gegenteil: Die verschiedenen gesetzgebenden Körperschaften standen weiterhin oft in Konkurrenz zueinander, sodass deren Gesetze auch immer wieder für sich beanspruchten, dieselbe Rechtsmaterie zu regeln. So hielten kirchliche Gerichte Handlungen des Wirtschafts- und des Privatlebens für das Seelenheil der Christen relevant, die aber zugleich auch unter die Jurisdiktion von weltlichen Gerichten fielen; ebenso konkurrierten auch die Gerichte weltlicher Körperschaften um die Zuständigkeit in Rechtsfragen. Und wie man immer wieder die Erfahrung machte, konnten Urteile zu demselben Fall von Rechtssprechung zu Rechtssprechung sehr unterschiedlich ausfallen.

In diesem Umfeld entstand der Bedarf nach einer »objektiven« Rechtswissenschaft, die – an den neu entstehenden Universitäten institutionalisiert – in Streitfällen unabhängige Gutachten abgeben konnte. Doch wie können politische Machtkämpfe verrechtlicht werden? Wie kann etwas »objektiv« beurteilt werden, wenn die Antwort auf die Frage, wer welche Streitfragen wie entscheiden darf, auf politischen Machtkämpfen beruht und die Widersprüche damit eindeutig Produkte von Interessenskonflikten sind und nicht von logischen Irrtümern, hinter denen eine widerspruchsfreie Wirklichkeit wissenschaftlich zu entdecken ist. D.h. – und damit sind wir bei den Bedingungen jenes juristischen Verfahrens, das als »juristische Deduktion« bezeichnet wird – welche Bedingungen müssen gegeben sein, um in einem solchen Feld eine objektive, an Wahrheit orientierte Wissenschaft zu begründen. Eine Wissenschaft, die anstelle

der Politik zu einer Entscheidung über die Wahrheit rechtlicher Urteile kommen soll und dies auch kann.

III. DIE STRENGE HERRSCHAFT DER GESETZE: DAS GESETZ UND SEIN GESETZGEBER

Die erste Bedingung für das Entstehen einer Rechtswissenschaft, die mehr als bloß das gesammelte Rechtswissen von praktizierenden Juristen sein will, wurde von der päpstlichen Partei vorbereitet: Es war ein neuer und letztlich – wie Berman betont – revolutionärer Begriff des Gesetzes. Die Forderung, in einer gerechten Gesellschaft sollten nicht einzelne Personen, sondern das Gesetz herrschen, gab es zwar bereits in der Antike, doch am Ende des 11. Jahrhunderts wurde diese Redewendung einer Radikalisierung unterzogen. Es gehörte zu den Gemeinplätzen zu sagen, ein guter Herrscher müsse Gerechtigkeit und Gnade üben, wenn er über seine Untertanen Recht spreche. Gerechtigkeit ohne Gnade bzw. Gnade ohne Gerechtigkeit führe zu schlechten Urteilen. Damit war jedoch das Recht in der Person des guten Richters bzw. Herrschers inkarniert: Nicht schriftliche Paragraphen, sondern allein das weise Urteil einer Person konnte in einem Rechtstreit jenes Maß finden, das beidem gerecht wurde.

Erst im 11. Jahrhundert begann man sich die Frage zu stellen, ob in dieser Definition des gerechten Herrschers nicht ein Widerspruch läge: Hieß »Gerechtigkeit« nicht, Gleches gleich zu behandeln? Und verlangte »Gnade« nicht, eine Ausnahme zu machen, d.h. gerade etwas, das gleich ist, nicht gleich zu behandeln? War »Gnade« nicht im Grunde die Suspendierung von Gerechtigkeit? Und Gerechtigkeit der Verzicht, Gnade vor Recht ergehen zu lassen? Wie es sich für eine religiöse, nach dem Heil der menschlichen Seele strebende Gesellschaft geziemt, wurde dieses zutiefst philosophische Problem in seiner grundsätzlichen Dimension als ein theologisches Problem diskutiert. Denn traditionell galten »Gerechtigkeit« und »Gnade« als Attribute des christlich-biblischen Gottes. Zwischen beiden Attributen einen Widerspruch zu entdecken, musste daher Auswirkungen haben auf die Frage, was man als Mensch von Gottes Handeln erwarten könne. Denn sind wir Menschen, seit Adam gesündigt hat, nicht auf Gottes Gnade angewiesen, um überhaupt noch auf die Erlösung unserer Seelen hoffen zu können? Aber wie können wir auf dessen Gnade hoffen, wenn ein solcher Gnadenakt seiner Gerechtigkeit widerspricht, die von ihm verlangt, Sünder entsprechend ihrer Sünde zu verurteilen? Wie löst sich dieser Widerspruch in Gott und was bedeutet dies für das Leben der Menschen und deren Hoffnungen auf Erlösung?

Das theologische Problem wie auch dessen rechtstheoretisch brisante Lösung wurde mitten in den Wirren des Investiturstreits in einer Schrift des

Anselm von Canterbury vorgelegt. Er blieb in seiner eigenen Antwort zwar zum Teil noch seinen Vorgängern verhaftet, doch schuf er eine Grundlage, auf der die nachfolgende Entwicklung aufbauen konnte. Anselm war einer der Ersten, der den Anspruch erhob, Glaubenswahrheiten durch Vernunft zu begründen. Damit war er prädestiniert für die Analyse des Widerspruchs zwischen den beiden göttlichen Attributen der Gerechtigkeit und der Gnade. In dem im Jahre 1098 vollendeten Dialog *Cur Deus homo* stellt Anselm die Frage, warum Gott Mensch geworden ist, warum Gottes Tod am Kreuz notwendig war. Es gilt die Einwände der Ungläubigen abzuwehren, die fragen:

»warum Gott den Menschen nicht anders retten konnte, oder, wenn er es konnte, warum er es auf diese Weise wollte. [...] Es wäre ja verwunderlich, wenn Gott sich so sehr am Blute eines Unschuldigen ergötzte oder seiner bedurfte, daß er nur nach dessen Tötung dem Schuldigen verzeihen wollte oder könnte.«²⁵

Oder anders formuliert: Warum hat Gott nicht einfach Barmherzigkeit walten lassen, indem er den Menschen ihren Sündenfall in einem Gnadenakt verzieh? Anselms Antwort ist radikal: Gott kann nicht allein aus Barmherzigkeit die Sünde Adams vergeben, da eine ungesühnte Tat »Unordnung« in die Welt bringen würde. Gott hat mit seiner Forderung: »Esse nicht von den Früchten jenes Baumes«, ein Gesetz erlassen, das von Adam und Eva übertreten wurde. Sie haben sich damit, wie Anselm betont, gegen Gott selbst versündigt. Gott muss, um Gerechtigkeit walten zu lassen, auf einer Sühneleistung der Menschen bestehen (Anselm 1956, XII, 40-45). Doch welche Sühne wäre geeignet, diese Sünde aufzuwiegen? Anselm ist sich sicher, kein Mensch könne eine Sühne erbringen, die groß genug wäre, um jene Sünde aufzuwiegen und zu tilgen. Er kommt daher zum Schluss: Weder konnten die Menschen ihre Schuld aus eigener Kraft sühnen, noch durfte Gott ihnen ihre Schuld in einem Gnadenakt aus Barmherzigkeit erlassen. Die ganze Schöpfung stand vor dem Scheitern, da der Mensch ja geschaffen worden war, um selig zu werden. Welche Möglichkeiten standen Gott in dieser Situation überhaupt offen? Anselm sieht eine einzige Lösung: Wenn nur ein Mensch die Schuld der Menschen sühnen darf, aber kein Mensch die Kraft hat, dies zu vollbringen, da es dazu der Vollkommenheit eines Gottes bedürfte, musste ein Gott-Mensch (*deus-homo*) die Bürde auf sich nehmen. Gott musste Mensch werden, um als Mensch für die Menschen Genugtuung zu geben, indem er sich freiwillig für diese opferte (Anselm 1956, VI, 96-99).

25 »Quaeritur enim cur deus aliter hominem salvare non potuit; aut si potuit, cur hoc modo voluit. [...] Mirum enim est, si deus sic delectatur aut eget sanguine innocentis, ut non nisi eo imperfecto parcere velit aut possit nocenti.« (Anselm 1956, X, 36-39; vgl. Berman 1995, 288-306)

Diese aus den Prämissen mit logischer Notwendigkeit begründete Erkenntnis, Gott musste Mensch werden, hat für die Frage der Stellung des Gesetzes eine zentrale Bedeutung: Wenn sogar Gott sich in seinem Handeln unter das Gesetz stellt, muss dann nicht erst recht jeder Mensch – sei er auch Kaiser oder König – sich den Gesetzen unterwerfen? Wenn Gott bereit ist, nur um das eigene Gesetz nicht zu verletzen, sich selbst diesem Gesetz zu unterwerfen und sich für die Menschen ans Kreuz schlagen zu lassen, welcher Mensch kann da noch für sich das Privileg beanspruchen, über dem Gesetz zu stehen?

Der theologischen Spekulation entsprach ein politisches Ordnungsmodell. Mittelalterliche Juristen konnten jetzt argumentieren, ein König stünde wie Gott zugleich *über* wie auch *unter* dem Gesetz. Ernst H. Kantorowicz hat deren Argumentation zusammengefasst, wenn er schreibt:

»[D]er König symbolisiert zusammen mit seinen Richtern Gottvater mit dem göttlichen Christus auf dem Himmelsthron; aber der König ist auch der Gegentyp des menschlichen Christus, wenn er nicht als Richter waltet, sondern jemand ist, der dem Gesetz untersteht. Er steht gleichzeitig gottähnlich *über* dem Gesetz, wenn er Recht spricht, Gesetze gibt und auslegt, und wie der Sohn und jeder andere Mensch *unter* dem Gesetz, weil auch er dem Gesetz unterliegt.«²⁶

In der Praxis hieß dies in der Regel, der König musste, wenn er gegen einen seiner Untertanen vorgehen wollte, eine Klage vor Gericht einbringen wie jeder andere Bürger seines Landes, da er auch als Herrscher verpflichtet sei, die Gesetze seines Landes zu respektieren.²⁷ Was dies im Einzelnen bedeuten sollte, vor allem, was dies für Folgen nach sich ziehen musste, wenn ein König sich nicht an die Gesetze hielt, blieb naturgemäß umstritten – wie etwa die Frage, ob den Untertanen zumindest in schweren Fällen, ein Widerstandsrecht einzuräumen sei, ob vielleicht in Einzelfällen sogar das Recht auf den Tyrannenmord. Aber in einem war man sich letztlich einig: Es gibt ein Recht, das über den einzelnen Herrschern steht. Diese Überzeugung ist eine jener Eigentümlichkeiten der westlichen Rechtstradition, die bis in die Moderne wirkten. Es ist ein Rechtsverständnis, das »selbst zur Blütezeit des Nationalstaats, auf dem

26 Kantorowicz 1990, 176 (Hervorhebungen von Kantorowicz). Die Sätze beziehen sich hier unmittelbar auf den englischen Juristen Henry de Bracton (ca. 1210-1268), jedoch war die Idee eines in sich geteilten Königtums, das sowohl über wie auch unter dem Gesetz steht, auch außerhalb Englands verbreitet, auch wenn die Interpretation, was dies in der Praxis bedeutete, unterschiedlich sein konnte. Die Idee, dass der König zwei Körper habe, ist bereits älter und daher mit dieser Unterscheidung nicht identisch, aber beide Ideen konnten sich – wie bei Bracton – durchaus miteinander verbinden.

27 Doch hatte die Unterwerfung des (hier: englischen) Königs unter das Gesetz auch ihre Grenzen: »Der König, obwohl Gottes Vikar ohne einen Gleichen, ist dennoch an das Gesetz gebunden und soll vor einem Richter dasselbe sein wie der letzte seiner Untertanen – freilich nur als Kläger, denn es gehörte zu seinen Vorrechten, daß der König nicht verklagt werden kann.« (Kantorowicz 1990, 172)

Glauben an die Existenz eines Rechtssystems jenseits des Rechts der höchsten politischen Autorität beruhte, einst als göttliches Recht, dann als Naturrecht und neuerdings als Menschenrecht bezeichnet.«²⁸ Erst mit dieser Vorstellung eines Rechtssystems jenseits der Gesetze der höchsten politischen Autoritäten gewann das Recht eine objektive Qualität, die es geeignet machte, Gegenstand der Methoden einer *Rechtswissenschaft* zu werden.²⁹ Erst so konnte sich auch die Interpretation eines Gesetzes von der Meinung des Gesetzgebers emanzipieren; konnte eine Wissenschaft für sich beanspruchen, besser als der Gesetzgeber selbst zu wissen, was laut einem seiner Gesetze rechtens ist und was nicht.³⁰ Damit entsteht jedoch auch eine neue Form der Konfliktregelung, die nicht – wie in anderen Ländern bis heute – in erster Linie den Ausgleich und die Wiederherstellung des sozialen Friedens anstrebt, sondern den »Gesetzesbruch« und seine Sühne in den Mittelpunkt stellt.³¹

Eine der kulturhistorisch bedeutsamsten Folgen dieses neuen Gesetzes- und Gerechtigkeitsbegriffs war aber (neben der Einführung von neuen Buß- und Beichtpraktiken) die Erfindung des Fegefeuers.³² Um dem Gesetz auf jeden Fall

28 Berman 1995, 82. So entstand auch in dieser Zeit die Vorstellung eines Naturrechts als einem Recht, mit dem bestehende Gesetze auf ihre Rechtmäßigkeit beurteilt werden können (vgl. Tierney 1997, 43-77; Richard Tuck hat die Entstehung eines solchen Naturrechts hingegen noch in den Diskussionen des 14. Jahrhunderts angesiedelt, als das Papsttum Argumente gegen die Armutstheorien der Franziskaner entwickelte und zu diesem Zweck jedem Menschen von Natur aus das Recht auf Eigentum zuschrieb: Tuck 1979, 5-31; zu naturrechtlichen Vorstellungen im Römischen Recht: Bretone 1998, 216-233).

29 Das Entscheidende an dem sich nun herausbildenden strengen Gesetzesbegriff war, dass er in der weiteren Entwicklung nicht abgeschwächt, im Gegenteil sogar immer strikter eingefordert wurde. Für einen allgemeinen Überblick zur Geschichte der Wandlungen des Gesetzesbegriffs vgl. Krawietz 1974; sowie Grawert 1975. Für den Begriff des Rechts: Herberger 1992; Loos / Schreiber 1975.

30 Eine der wichtigsten Folgen der im 12. Jahrhundert entstehenden Rechtswissenschaften war, dass die Könige in den darauf folgenden Jahrhunderten – zum Teil gegen ihren Willen – den Vorsitz in ihren Gerichten an professionelle Juristen verloren mit dem Argument, der König habe zwar Vernunft, aber keine juristische Ausbildung, sodass Rechtssprechung und Herrschaft sich zu autonomen Sphären ausdifferenzierten: Kantorowicz 1966, 92-94.

31 Michel Foucault hat daher zu Recht für Europa festgestellt: »Der Gesetzesverstoß ist eine der großen Erfindungen des mittelalterlichen Denkens.« (Foucault 2002, 66) Als ein Beispiel, wie fremd dieses Gesetzesverständnis anderen Ländern blieb, kann Japan genannt werden. Dort wurde zwar schon früh das westliche Rechtssystem mit seinen Gesetzeskodifikationen übernommen, doch änderte dies – zumindest bis in die 30er Jahre des vorigen Jahrhunderts – nicht viel an den Rechtspraktiken der Japaner. Im traditionellen japanischen Konfliktlösungsmodell haben Vorstellungen wie das »unveräußerliche Recht einer Person«, die »Gleichheit vor dem Gesetz« oder die »Herrschaft der Paragraphen« wie sie das europäische Rechts- und Gerechtigkeitsdenken hervorgebracht hat, keine Relevanz, da der Ausgleich zwischen den Standpunkten – heute würde man es »Mediation« nennen – im Mittelpunkt steht (Singer 1991, 195 f.).

32 Wie Jacques Le Goff in seiner großen Studie zur Erfindung des Fegefeuers zeigt, begann mit Anselm von Canterbury die Erneuerung des Sündenbegriffs und der tiefgreifende Wandel der Bußpraxis (Le Goff 1984, 259 f.; vgl. Berman 1995, 273-288).

genüge zu tun und zugleich den Menschen die Möglichkeit zu geben, ihre Schuld auch zu begleichen, musste dem Gesetz ein eigenes, bis dahin in dieser Form nicht existierendes Strafsystem im Jenseits an die Seite gestellt werden: Nur wer seine Schuld durch Strafe auch endgültig sühnen kann, darf hoffen, von Gott am Ende der Tage auch erlöst zu werden. Musste Gott sich als Mensch kreuzigen lassen, um dem Gesetz genüge zu tun und die Erbsünde des Menschen zu tilgen, so mussten nun auch die Menschen für ihre persönlichen Sünden ins Feuer des Purgatoriums, um von Gott am Tag des Jüngsten Gerichts gerettet werden zu können. Denn auch hier galt: Weil Gott das Gesetz nicht einfach durch Gnade durchbrechen kann, musste er einen eigenen Ort im Jenseits einrichten, wo die Menschen jene Buße, die sie während ihres Lebens für ihre Sünden verabsäumt haben, noch nach ihrem Tode im Jenseits erfolgreich nachholen können. Nur ein nach der Schwere der Sünden abgestuftes System der Strafen ermöglichte es, dem Gesetz einerseits genüge zu tun, ohne andererseits aufgrund der eigenen Schuld der ewigen Verdammnis der Hölle zu verfallen. Die menschliche Seele wurde so einem weltgeschichtlichen Gerichtsverfahren unterworfen, in dem Gesetz und Gerechtigkeit über das Schicksal jeder einzelnen Seele herrschen. Die Einrichtung des Fegefeuers – als einer zeitlich begrenzten Tortur der Seelen – erschien der Kirche damit paradoxe Weise als ein Beweis der Gnade Gottes, da es dem einzelnen Menschen Hoffnung gab, trotz seiner Sünden noch eine Chance auf die Auferstehung zu haben. Denn wessen Seele erst den Weg ins Fegefeuer fand, hatte »mit Sicherheit das Tor zum Paradies« gefunden.³³

Fernab von jeder theologischen Spekulation wurde es jedoch mit diesem strengen Gesetzesbegriff vor allem möglich, eine »konstitutionelle« Herrschaft zu denken, d.h. eine von der konkreten Person des Herrschers losgelöste Herrschaft einer rechtlichen »Körperschaft«, wie sie erstmals in der neuen Kirche und den Universitäten Gestalt gewann. Hier bekam eine Institution den Status einer »juristischen Rechtsperson« zugesprochen, die Eigentum besitzen kann unabhängig von jenen Personen, die innerhalb der Körperschaft die politische Macht haben.³⁴ Was nichts anderes bedeutet, als dass das Recht selbst »Per-

33 Le Goff 1984, 437. Es ist dieses heilsgeschichtliche Rechtssystem, das der Kirche die Rolle zuwies, rechtsverbindliche Bußen und Ablässe zu verhängen, gegen die im 16. Jahrhundert Martin Luthers Kampf gerichtet war. Doch hatte dies für den strengen Gesetzesbegriff keine Auswirkungen mehr, da er sich in säkularisierter Form bereits im weltlichen Recht fest etabliert hatte (Berman 2004, 6).

34 Für diese mittelalterliche Erfindung der Kirchenrechtler galt: »Legally a corporation (*universitas*) was conceived of as a group that possessed a juridical personality distinct from that of its particular members. A debt owed by a corporation was not owed by its members as individuals; an expression of the will of a corporation did not require the assent of each separate member but only of a majority. A corporation did not have to die; it remained the same legal entity even though the persons of the members changed. In a famous phrase of the thirteenth-century canonists a corporation was described as a *fictitious person*. Such a concept, it proved, could be used to define many types of ecclesial and political community.« (Tierney 1982, 19) Dies ist übrigens

sonen« erschaffen kann, dass eine juristische »Verfassung« die Macht hat, eine Institution zu begründen, die als »Rechtsperson« die Fähigkeit hat, ein eigenes juristisches Leben zu führen. Diese im europäischen Rechtsalltag sich rasch verbreitende juristische Fiktion der »Körperschaft«, die ohne den strengen Gesetzesbegriff nicht hätte entwickelt werden können, fand Anwendung in der juristischen Verfassung von Universitäten, Berufsvereinigungen, Handelsgesellschaften, Städten und von Staaten. Vor allem die zur Zeit Kants die politische Diskussion beherrschende Unterscheidung zwischen dem »Staat« bzw. der »Nation« auf der einen und der Person des Herrschers auf der anderen Seite wäre ohne diese juristische Fiktion der Körperschaft nicht denkbar: Nur weil auch der weltliche Staat als Körperschaft mit einer eigenen Rechtsperson gedacht wurde, war es möglich, sich diesen als real existierend vorzustellen unabhängig von der Person des Herrschers. Auch die Frage, in welcher Form der »Geschäftsführer« einer solchen Körperschaft eingesetzt würde – durch dynastische Nachfolge oder durch demokratische Wahl – konnte jetzt gestellt werden, nachdem die Existenz eines Staates nicht mehr nur als eine Folge der Existenz einer Dynastie angesehen wurde. Ob Monarchie oder Republik war zu einer Frage der inneren »Verfassung« dieser Körperschaft geworden, die der politischen und juristischen Gestaltung offenstand.³⁵ Daher war es auch kein Zufall, wenn im 18. Jahrhundert gerade jene, die eine Republik anstelle der dynastischen Monarchie bevorzugten, auch jene waren, die wie Immanuel Kant einen strengen Gesetzesbegriff vertraten. Denn der Staat und dessen Gerichte sollten auch ohne die »gnädigen« Eingriffe des fürsorglichen Herrschers Recht sprechen können.³⁶

auch das juristische Geheimnis der »Armut« und »Besitzlosigkeit« der Päpste: Der Papst kann als Person auf alles Eigentum verzichten, da er als lebenslanger Amtsinhaber des Papststuhls das gesamte Eigentum der Kirche für seinen persönlichen Lebensunterhalt nutzen kann. Dieses im 12. Jahrhundert erfundene juristische Mysterium des über Reichtümer verfügenden, aber rechtlich dennoch »besitzlosen« Menschen wird heute auch in der Privatwirtschaft in Form von »Stiftungen« und anderen Körperschaftskonstruktionen genutzt.

35 Die Tradition des modernen Konstitutionalismus – etwa eines John Locke – kann daher auch zurückverfolgt werden bis ins 12. Jahrhundert zu Gratian und Salisbury: Tierney 1982; siehe auch zu der ab dem 14. Jahrhundert erstarkenden konziliarischen Bewegung, welche der Macht der Päpste konstitutionelle Grenzen setzen wollte: Oakley 2003. Erinnert sei auch, dass im Mittelalter in den unterschiedlichsten Körperschaften (wie den Städten, Zünften, Handelsgesellschaften, Klöstern, Universitäten und auch der Kirche selbst) juristisch festgelegte Wahlen abgehalten wurden, um das jeweilige Oberhaupt zu bestimmen. Manchmal auf Zeit, manchmal lebenslang. Diese Wahlregeln waren Teil der juristischen Verfassung dieser Körperschaften und standen damit – solange sie nicht auf gesetzgeberischem Wege geändert wurden – über dem auf diese Weise gewählten »Geschäftsführer« der Körperschaft. War politisch auch noch ein langer Weg zu dem Allgemeinen Wahlrecht der repräsentativen Demokratien der Moderne, so wurde dennoch die juristische Basis in der damaligen Zeit gelegt (Berman 1995, 615).

36 Zum frühkonstitutionellen Gesetzesbegriffs im 18. Jahrhundert: Grimm 1987b; aber auch: Grimm 1988.

IV. DER PLURALISMUS DER RECHTSSYSTEME

Eine der Bedingungen für die Etablierung eines »strengen« Gesetzesbegriffs, die Unterordnung des Gesetzgebers unter seine eigenen Gesetze, haben wir bereits genannt; eine zweite – in der Folge für Kant nicht minder wichtige – besteht in der Unterordnung eines jeden Gesetzgebers unter die Gesetze anderer Gesetzgebungsinstanzen. Denn der als Folge des Investiturstreites entstandene Rechtspluralismus beendete jeden Anspruch auf die Position eines absoluten Gesetzgebers: Jeder Gesetzgeber kann nur noch Gesetze für einen bestimmten Bereich erlassen, in anderen Bereichen muss er in der Regel selbst die Gesetze anderer Gesetzgebungen für sich als rechtswirksam anerkennen. Der Kaiser ist Gesetzgeber und Richter, doch *als Christ* ist er den Gesetzen der Kirche unterworfen; die Stadtregierung eines Stadtstaates hat eine autonome Gesetzgebungskompetenz für ihre Bürger und das Herrschaftsgebiet der Stadt, doch *als Christen* sind sie – wie auch der Kaiser – den Gesetzen der römischen Kirche unterworfen, während sie *als Inhaber eines Lehens des Kaisers* dessen Gesetzen und kaiserlichen Gerichtshöfen Folge leisten müssen. Dieser sich entwickelnde Rechtspluralismus führte dazu, dass immer eindeutig bestimmt werden musste, *als was* eine Person oder eine Körperschaft handelt: *Als Christ* oder *als Jude* unterliegt sie anderen Gesetzen und Gerichten wie *als Bürger einer Stadt* oder aber auch *als Mitglied einer Handelsgilde* oder einer Handwerkszunft. Ein und dieselbe Person hat ihr Handeln an mehreren Rechtssystemen zu orientieren.

Die juristische Deduktion war als Methode die Antwort auf den Rechtspluralismus. Sie hatte Rechtsstreitigkeiten zu schlichten, indem sie klare Grenzen zwischen den Rechtssystemen zog. Immanuel Kant wird – wie wir noch sehen werden – gerade diese Eigenschaft der juristischen Deduktion, Grenzen zwischen mehreren Gesetzgebungen zu ziehen, nutzen, um innerhalb der Philosophie Ordnung in die unterschiedlichen »Gesetzgebungen« der Vernunft zu bringen.

V. DIE SYSTEMATISCHE EINHEIT DER GESETZE: ZUR GRUNDLAGE EINER AUTONOMEN RECHTSWISSENSCHAFT

Doch welche Mittel hat die Rechtswissenschaft in der Hand, um ihre Aufgabe, Ordnung in die oft widersprüchliche Vielfalt der Gesetze und der Rechtsansprüche zu bringen? Wie gewinnt sie auf der Grundlage jener Gesetzesbeschlüsse und überlieferten Rechtsbräuche eine Meinung über das, was »rechtmäßig« ist und was nicht? Worauf beruht methodisch jener Anspruch auf wissenschaftliche Autonomie der Rechtswissenschaft gegenüber den Gesetzgebern, die für

sich doch mit gutem Recht beanspruchen könnten, besser als jeder andere zu wissen, was rechtens ist? Wie Harold J. Berman zeigt, ist es vor allem eine in dieser Strenge zuvor nicht bekannte neue Unterscheidung, mit der das »Recht« als Gegenstand der Rechtswissenschaft von den einfachen »Gesetzen« der Gesetzgeber getrennt wurde. Denn sie

»präzisierten [...] die Unterscheidung zwischen positivem und natürlichem Recht als die zwischen *lex*, d.h. erlassenem Gesetz, und *ius*, d.h. System der Gerechtigkeit oder des Rechts. Nicht nur Fürsten und andere weltliche Autoritäten, sondern auch kirchliche Instanzen – Päpste, lokale Konzilien, Bischöfe – erließen einzelne ›leges‹ und ›constitutiones‹. Doch der Korpus des Rechts, sei es der des römischen Rechts (*corpus iuris romani*), wie er von da an genannt wurde, oder der neue Korpus des kanonischen Rechts (*corpus iuris canonici*), wie er ein Jahrhundert später genannt wurde, war geheiligt, und die Gültigkeit eines erlassenen Gesetzes hing davon ab, daß es mit dem Korpus des menschlichen Rechts als Ganzem harmonierte, welches wiederum mit dem natürlichen wie dem göttlichen Recht übereinstimmen mußte.« (Berman 1995, 239)

Das heißt: Gesetzgeber produzieren Gesetze (*leges*) und Rechtsgelehrte verwandeln diese durch ihre systematische Auslegung in ein Recht (*ius*). Eine Unterscheidung von Augustin aufnehmend könnte man sagen: Die Gesetzgeber mögen die Herren des *Buchstabens der Gesetze* sein, die Rechtsgelehrten – Richter und Rechtswissenschaftler gemeinsam – sind hingegen die Herren über den systematischen *Geist des Rechts*.³⁷

Doch mit welchen Methoden gewinnt die Rechtswissenschaft nun jenes Recht (*ius*)? Berman unterscheidet drei methodische Schritte der Rechtsfindung und Rechtsprüfung: Zu Beginn steht eine *empirische* Sammlung der Gesetzes- texte und relevanten Rechtsakte. Im Mittelalter, als es noch wenige systematische Gesetzbücher gab und die gesetzlichen Regelungen aus lokalem Gewohnheitsrecht, früheren Einzelfallentscheidungen, einzelnen – meist anlassbezogenen – Gesetzgebungen und urkundlich verbrieften Rechten bestanden, war diese empirische Phase des Sammelns oft aufwendig. Doch auch heute muss der Rechtsgelehrte erst eine Vielzahl an Paragraphen zusammensuchen, die bei der Beantwortung der Frage, was in einem konkreten Fall Recht sei, relevant sein könnten; müssen etwaige Novellierungen angesehen und die Urteile von bereits ausjudizierten Rechtsfällen zusammengestellt werden.

In einem *zweiten* Schritt wird diese empirische Sammlung an Gesetzen systematisch geordnet und interpretiert, indem in diesen nach *allgemeinen Rechtsgrundsätzen* gesucht wird, die man benötigt, um etwaige Widersprüche

37 Bei dieser Unterscheidung lassen sich ohne weiteres Parallelen zu jener theologischen Unterscheidung zwischen dem Buchstaben und dem Geist der Hl. Schrift finden, die wir bereits anhand der Schriften Augustins diskutiert haben. Ähnlich wie dort gewinnt auch hier derjenige, der über den »Geist« der Schrift verfügen kann, eine Autonomie gegenüber dem geschriebenen Wort und damit gegenüber dessen Autor.

zwischen einzelnen Gesetzespassagen durch eine am Rechtssystem orientierte Auslegung auflösen zu können.³⁸ Wichtig ist dabei, auch diese allgemeinen Rechtsgrundsätze aus dem empirisch gefundenen Material zu entwickeln, d.h. diese *nicht* durch eine »innere Gewissheit« des Rechtsgelahrten zu begründen, sondern sich allein auf die in den Rechtsquellen aufgefundenen Regelungen der Gesetzgeber zu stützen.³⁹ Die Rechtswissenschaft hat gleichsam ihre innere Gewissheit an diese abgegeben: nicht Augustins »innerer Lehrer«, sondern die Rechtssetzungen der Gesetzgeber bzw. des anerkannten Brauches sind des Rechtsgelahrten einziger inhaltlicher Maßstab. Was die Rechtswissenschaft hinzufügt, ist allein die Forderung nach einer formalen Einheit der Gesetze: Was immer auch der Inhalt der Gesetze sei, sie müssen sich, um Recht zu werden, widerspruchsfrei zu einem Rechtssystem zusammenschließen. Der Rechtswissenschaftler ist in seiner Systematisierung der einzelnen Gesetze zu einem Recht inhaltlich an die positiven Gesetze und Bräuche gebunden, auch dann, wenn sie seinem eigenen Gerechtigkeitsempfinden widersprechen.⁴⁰ Er ist Gesetzesinterpret und nicht Gesetzgeber. Wie wir sehen werden, sind es nicht zuletzt diese *auf die innere Gewissheit verzichtenden* Methoden, welche die Rechtswissenschaft für Kant und die Philosophie so interessant macht.

Der *dritte* Schritt besteht jedoch in einer Art von Überprüfung dieses Rechts in seiner Anwendung: Jeder neue Fall, auf den diese Gesetze angewendet werden, ist eine Art Prüfung für die Gültigkeit der Gesetzesregelungen. Denn in der Anwendung lassen sich immer auch die erwünschten wie auch die unerwünschten Folgen eines Urteils studieren, indem man die Folgen der Anwendung wieder vom Standpunkt der systematischen Einheit des Gesetzesystems beurteilt. Sind die allgemeinen Rechtsgrundsätze allgemein genug formuliert, sodass sie auch wirklich jeden Einzelfall umfassen? Ist das Rechtsurteil wirklich ein Beitrag zu der Lösung eines Rechtsproblems oder wirkt es in der Praxis stattdessen widersprüchlich, indem es letztlich Gleiches ungleich behandelt? Es

38 Zu der Rolle der »Systematisierung« der Gesetze in der Rechtswissenschaft siehe die wichtige Untersuchung: Canaris 1983 (zu der Funktion »allgemeiner Rechtsprinzipien«, auch im Unterschied zu »Axiomen«: *ibidem*, 46-60).

39 Zur Methode der Findung allgemeiner Rechtsgrundsätze mithilfe der Methoden der Dialektik im Mittelalter: G. Otte 1971, 184-226

40 Gustav Radbruch hat dies 1932 in der Tradition des Rechtspositivismus für den Richter emphatisch formuliert: »Für den Richter ist es Berufspflicht, den Geltungswillen des Gesetzes zur Geltung zu bringen, das eigene Rechtsgefühl dem autoritativen Gesetzesbefehl zu opfern, nur zu fragen, was Rechtens ist, und niemals, ob es auch gerecht sei. [...] Auch wenn er, weil das Gesetz es so will, aufhört, Diener der Gerechtigkeit zu sein, bleibt er noch immer Diener der Rechtssicherheit. Wir verachten den Pfarrer, der gegen seine Überzeugung predigt, aber wir verehren den Richter, der sich durch sein widerstreitendes Rechtsgefühl in seiner Gesetzestreue nicht beirren lässt.« (Radbruch 2003a, 84 f.) Zu einer kritischen Diskussion dieser Position vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus: Dreier 1991a; aber auch: F. Bydlinski 1999, 277-299. Gustav Radbruch selbst schwächte seine These nach 1945 etwas ab (Radbruch 2003b).

sind die Erfahrungen in der richterlichen Anwendung, die einen Gesetzgeber dazu bewegen können, Gesetze zu novellieren oder auch gänzlich neue zu erlassen. Ohne diesen dritten Schritt gäbe es vermutlich keine Rechtsentwicklung, keine Anpassung der Gesetze an neue gesellschaftliche Umstände. Aber ist auch die systematische Interpretation und Anwendung der Gesetze durch die Rechtswissenschaft eine entscheidende Voraussetzung für jene Art der Überprüfung der Gesetze, so gilt auch hier: nicht der Rechtsgelehrte, allein der Gesetzgeber hat das Recht, durch Gesetzesnovellierungen aus dieser Prüfung die Konsequenzen zu ziehen.

So wie die beiden ersten Schritte ist auch der letzte einer, der sich an der Empirie orientiert. Dies ist wichtig im Auge zu behalten, um nicht den Fehler zu begehen, in einer juristischen Deduktion eine deduktive Ableitung aus obersten Prinzipien zu vermuten, die der Seele des Rechtsgelehrten eingeboren sind. Harold J. Berman geht sogar so weit, zu spekulieren, ob nicht diese seit dem 12. Jahrhundert an den europäischen Universitäten gelehrtene empirische Methode der Rechtswissenschaft Einfluss auf die spätere Entwicklung der empirischen Methoden der neuzeitlichen Naturwissenschaften hatte, die ja ebenso in einem methodischen Dreischritt empirische Daten sammelten und allgemeine Gesetze als Hypothesen formulierten, um diese dann in der weiteren Anwendung verifizieren bzw. falsifizieren zu können.⁴¹

VI. DIE TRANZENDENTALE LEERE DES GESETZGEBENDEN SUBJEKTS

Die allgemeinen Grundsätze werden durch den Bezug auf den *einen* Willen des Gesetzgebers zusammengehalten. Dabei ist das gesetzgebende Subjekt jedoch »leer«. Es zeigt sich nicht unmittelbar, sondern erscheint nur als Einheit in den Gesetzen. Indem alle Gesetze eine systematische Einheit, ein Recht, bilden, weisen sie auf ein dahinter stehendes Subjekt, dessen einheitlicher Wille erst jene Harmonie zwischen allen Gesetzesregeln begründet. Unmittelbar ist das Subjekt nicht erkennbar, nur vermittels des von ihm erzeugten Gesetzescorpus.

Juristen sind bei der Beantwortung der Frage, was der Gesetzgeber wollte, nicht in der Position eines Psychologen, der nach den inneren Motiven des gesetzgebenden Subjekts fragen könnte, um aus diesen die einzelnen Rechtsnormen

41 Berman 1995, 247-271. Man müsste jedoch, um diese Frage endgültig klären zu können, auch noch die Methode der Disputationen berücksichtigen, die an der aristotelischen Dialektik orientiert war und damit als Brücke zu der von uns bereits beschriebenen antiken Methode der Findung von obersten Prinzipien diente. Das Neue bestünde dann in der Zurückweisung einer inneren Offenbarung der obersten, allgemeinen Grundsätze in der Rechtswissenschaft, die diese als Hypothesen behandelt, die in einer weiteren empirischen Überprüfung widerlegt werden könnten.

zu deduzieren. Ein Jurist kann allein anhand der gesetzgeberischen Produkte, der positiven Gesetze und der sie begleitenden schriftlichen Erläuterungen, auf jenen »Willen« des Gesetzgebers schließen. Die Existenz jener formalen Einheit der Gesetze wird dabei von der juristischen Deduktion aus methodischen Gründen vorausgesetzt in der Absicht, jene positiven Gesetze möglichst vollständig zu einer Einheit zu verknüpfen. Der konkrete Inhalt dieser Einheit kann somit erst nachträglich anhand der gesammelten Gesetze rekonstruiert werden, er ist nicht vor der Existenz der Gesetze zu eruieren.

Für einen Juristen ist der »Wille des Gesetzgebers« letztlich nichts anderes als die Bedingung dafür, eine Einheit in der Vielzahl an Gesetzen und Paragraphen zu finden, d.h., er ist für ihn nichts anderes als jener perspektivische Punkt, von dem aus die Vielzahl an positiven Gesetzen als Einheit deutbar wird. Nicht die Gesetze werden am letztlich unerkennbaren Willen des Gesetzgebers gemessen, es ist der Wille des Gesetzgebers, dessen Inhalt erst aus den bereits vorliegenden positiven Gesetzen oder auch Bräuchen erfasst werden muss. Dies ist auch der Grund, warum eine juristische Deduktion in ihrem ersten Schritt das genaue Gegenteil einer logischen Deduktion sein muss. Da der Wille des Gesetzgebers als solcher dem Rechtsgelehrten prinzipiell nicht bekannt ist, können Juristen auch nicht die Gesetze aus einem solchen Willen logisch deduzieren. Sie müssen von der Existenz der einzelnen Gesetze und Paragraphen ausgehen und diese empirisch sammeln, um dann in diesen nach jener Einheit zu suchen, welche dann – nachdem sie erfolgreich durch eine Gesetzesauslegung gefunden wurde – als »Wille des Gesetzgebers« bezeichnet werden kann.

Die Existenz eines widerspruchsfreien Gesetzescorpus muss gleichsam als transzendentale Bedingung methodisch vorausgesetzt werden, sein Inhalt kann aber erst in der juristischen Deduktion anhand des empirischen Materials konstruiert werden. Eine Konstruktion, die sich selbst als Rekonstruktion versteht, als Entdeckung eines scheinbar von Anfang an existierenden »Gesetzgebers«. Wie wir am Beispiel der juristischen »Lösung« des Investiturstreits gesehen haben, ist der von Juristen konstruierte »Gesetzgeber« ein ideeller Gesetzgeber, der nicht mit dem Willen einer realen Person verwechselt werden darf (vgl. Radbruch 2003a, 106-109). Der kaiserliche Wille Heinrichs und der päpstliche Wille Gregors waren die Ursache des Investiturstreits, welcher nicht zuletzt die Frage aufwarf, wie weit die gesetzgebenden und richterlichen Kompetenzen des Papstes und auch des Kaisers reichen. Die juristische Lösung des Konflikts konnte sich daher nicht auf den Willen dieser realen Gesetzgeber stützen. Hierfür mussten die Rechtsgelehrten von der Vorstellung ausgehen, sowohl das Amt des Kaisers wie auch das des Papstes seien von Gott erschaffen worden, d.h. Gott habe offenbar eine harmonische Koexistenz beider Legislativen und Judikaturen gewollt. Ausgehend von dieser Annahme einer widerspruchsfreien Schöpfungsordnung konnten die Rechtsgelehrten die verschiedenen Urkunden

und Gesetzesakte systematisch interpretieren, mit dem Ziel eine klare Grenze zu ziehen zwischen dem Herrschaftsbereich des Papstes und demjenigen des Kaisers, zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Oberhaupt der Christenheit. Um jedoch diese Grenze inhaltlich bestimmen zu können, war es notwendig, dass beide Streitparteien sich zumindest auf eine grobe Regelung verständigten, von der aus alle widersprechenden Gesetzesakte interpretiert werden konnten. Juristisch war daher das 1122 abgeschlossene Wormser Konkordat ein bedeutender Schritt, da sich hier beide Seiten auf einen prinzipiellen Kompromiss einigten, von dem aus juristisch weitergearbeitet werden konnte: Auch ältere Gesetze konnten nun interpretiert werden, als ob das Konkordat immer schon in Kraft gewesen und nur im Jahre 1122 erstmals schriftlich festgehalten worden wäre.⁴²

Juristisch bedeutete dies: Alle Ansprüche, die mit jener idealen, von Gott erschaffenen und im Wormser Konkordat skizzierten Ordnung nicht in Einklang zu bringen waren, konnten auch nicht dem gesetzgebenden Willen des Papstes oder jenes des Kaisers entsprechen und daher – auch gegen den erklärten Willen der realen Amtsinhaber – von Gerichten bzw. rechtswissenschaftlichen Gutachten zurückgewiesen werden. Nur diese Differenz zwischen dem Willen des ideellen Gesetzgebers auf der einen und dem Willen der realen gesetzgebenden Personen und Körperschaften verleiht der Rechtswissenschaft – trotz ihrer Bindung an die positiven Gesetze – jene Macht, einzelne Gesetze in ihrer Geltung einschränken bzw. sie sogar für nichtig erklären zu können.

EXKURS: EINE KURZE GESCHICHTE DES GESETZGEBENDEN SUBJEKTS

Wie wirkungsvoll diese allein auf jener juristischen Fiktion eines idealen »Gesetzgebers« beruhende Macht der Rechtsgelehrten ist, die es Richtern ermöglicht, Gesetzestexte weitestgehend unabhängig von den Meinungen der realen Gesetzgeber auszulegen, lässt sich anhand der Geschichte der juristischen Auslegung von Gesetzestexten skizzieren. Hier zeigt sich am deutlichsten die Bedeutung der Einheit, vor allem in welcher Weise die Implementierung einer inhaltlich

42 Der Kompromiss des Wormser Konkordats 1122 bestand darin, eine Trennung zwischen dem »Weltlichen« und dem »Geistlichen« zu ziehen. Beide Streitparteien anerkannten die jeweilige Unabhängigkeit der geistlichen und der weltlichen Gerichte. Der Investiturstreit selbst konnte beigelegt werden, indem der Kaiser auf sein Recht einer geistlichen Investitur verzichtete und der Papst im Gegenzug versprach, dass die deutschen Kirchenfürsten von ihm erst geweiht würden, nachdem der Kaiser diese mit den sogenannten Regalien belehnt habe, den feudalen Eigentums-, Rechtsprechungs- und weltlichen Regierungsrechten. Letztlich kam dies einer Aufteilung der Investitur gleich: Sowohl dem Papst wie auch dem Kaiser wurde auf diese Weise ein Vetorecht eingeräumt (Berman 1995, 164 f.).

gänzlich leeren Einheit den Sinn der Gesetze verändern und verschieben kann, da diese Einheit in ihrer Anwendung immer inhaltlich konkretisiert werden muss, indem eine Art »Typus« im kantschen Sinne der juristischen Interpretation unterlegt wird⁴³; wie allein durch die Entscheidung, welche Einheit man wählt, ein und denselben Gesetzen eine ganz andere Bedeutung verliehen werden kann; warum man die Geschichte der Rechtswissenschaft auch als einen Kampf um die »richtige« Einheit beschreiben kann, mit der sich die Vielfalt der Gesetze systematisieren und zu einem Corpus umbilden lässt.

Beginnend mit Friedrich Carl von Savignys Methodenlehre im frühen 19. Jahrhundert werden in der Rechtswissenschaft traditionell mehrere methodische Schulen unterschieden: (1.) die Historische Schule der Rechtswissenschaft, (2.) die sogenannte »Begriffsjurisprudenz« und (3.) der Rechtspositivismus, (4.) die sogenannte »Interessenjurisprudenz« und (5.) ihre Weiterentwicklung in die heute vorherrschende »Wertungsjurisprudenz«.⁴⁴ Diese fünf methodischen Schulen kann man noch durch eine – heute aus gutem Grund seltener genannte – sechste Schulrichtung ergänzen: durch die nationalsozialistische »Neue Rechtswissenschaft«, wie sie in der Zeit zwischen 1933 und 1945 an deutschen Gerichten und Universitäten praktiziert wurde. Gerade weil sie eine Art Grenzfall der juristischen Auslegungslehre darstellt, können an ihr die weitreichenden Folgen einer Manipulation an jener Einheit des gesetzgebenden Subjekts studiert werden. Denn es lässt sich im Zentrum dieser Methodendiskussionen immer wieder die Frage nach der »richtigen« Einheit finden, d.h. nach dem »wahren« gesetzgebenden Willen, der bei der Auslegung des Rechts zugrunde gelegt werden soll. Versucht man diese idealtypisch zu skizzieren, könnte man vereinfachend sagen:

(1.) In der *Historischen Schule* sollte das Recht durch den »Volksgeist« begründet sein. Dieser und nicht ein politischer Gesetzgeber sollte die Einheit des Rechts garantieren. Auch neue Gesetze wurden immer vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung interpretiert. Der Rechtsgelehrte sollte die »organische Entwicklung« von Rechtsinstituten im Auge haben, indem er geschriebene Gesetze als Ausdruck eines Gewohnheitsrechtes interpretierte. Revolutionäre Brüche mit der Vergangenheit galten dieser Schule als prinzipiell nicht

43 Zum »Typus« als einer zwischen Intellegiblen und Phänomenalen vermittelnden Bestimmung eines an sich Unbestimmten in Kants Ethik und Rechtsphilosophie siehe: Luf 1975; sowie zur Bedeutung des »Typus« für Kants Theorie der Anwendung des kategorischen Imperativs: H.-D. Klein 1969b.

44 Da die heutigen Methodenlehren ihren historischen Rückblick meist mit Savigny beginnen, beschränken wir uns hier auf diesen Zeitraum. Für methodische Interpretationsschulen der Jurisprudenz in der Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts siehe vor allem die wegen ihrer Berücksichtigung des politisch-gesellschaftlichen Kontextes interessante Studie: Berman 2004, Kap. 3 (The Transformation of German Legal Science) und Kap. 9 (The Transformation of English Legal Science); für eine nur disziplineninterne Geschichtsschreibung: Schröder 2001.

möglich: Wo Gesetzgeber für sich beanspruchten, gänzlich neue Regelungen zu erlassen, hatte der Rechtsgelehrte diesen Bruch wieder zu tilgen, indem er nur das als Recht anerkannte, was in Übereinstimmung mit jenem »Volksgeist« stand. Eine Gesetzgebung, die sich nicht an der vergangenen Gewohnheit orientierte, galt dieser Schule als »Willkür« und unzulässiger Eingriff. Das gesetzgebende Subjekt wurde hier nicht mit den politischen Repräsentanten des Volkes identifiziert, sondern mit dem Volk als kultureller Einheit. Die Rechtsbildung sollte nicht durch politische Körperschaften geschehen, sondern durch die unpolitische Rechtswissenschaft als Sachwalterin des »Volksgeistes«.⁴⁵

(2.) In der *Begriffsjurisprudenz* hingegen galt das Recht nicht durch den »Volksgeist« begründet, stattdessen sollte ein zeitloses System der Begriffe jene Einheit des Rechts garantieren. Die historische Herkunft der Rechtsnormen galt dieser Schule nicht als entscheidend, allein der logische Zusammenhang der Begriffe sollte leitend sein bei der Auslegung des Rechts. Das Einheit gebende Subjekt wurde gleichsam als ein zeitloser, logisch widerspruchsfreier Wille imaginiert, unabhängig von allen zeitbedingten Überlegungen realer Gesetzgeber: Letztlich sollten auch hier die Rechtswissenschaften allein die Kompetenz haben, das Recht zu erkennen.⁴⁶

(3.) Der *Rechtspositivismus*, wie er sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Anschluss an die großen Rechtskodifikationen ausgebildet hat, glaubt hingegen allein in den »positiven«, d.h. von gesetzgebenden Instanzen schriftlich erlassenen Gesetzen das Recht finden zu können. Er interpretiert alle heute gültigen Gesetze – unabhängig davon, wann und von wem sie erlassen wurden waren – als ob sie Produkte eines gegenwärtigen, gleichsam idealen Gesetzgebers seien, d.h. eines »einheitlichen Staatswillens«. Der Staat wird damit aus methodischen Gründen behandelt, als ob er eine in sich widerspruchsfreie Institution sei: nicht weil der reale Staat dies ist, sondern da er dies juristisch sein soll.⁴⁷

(4.) Man könnte aber auch sagen, das Recht sei Ausdruck von Interessenskonflikten. Dies ist die Position der *Interessenjurisprudenz*. Das einheitsstiftende Subjekt ist hier nicht ein widerspruchsfreies System von Begriffen, auch

45 Zur »Historischen Schule« siehe: Wilhelm 1958, 17-69; Wieacker 1967, 348-415; Baldus 1995, 59-88; Böckenförde 1991b.

46 Für Georg Friedrich Puchta, in gewissem Sinne Begründer der später sogenannten »Begriffsjurisprudenz«, galt: »Der Jurist sollte die Herkunft eines jeden einzelnen Rechts bis ›hinauf‹ zum Begriff des Rechts schlechthin sich zum Bewußtsein bringen und von diesem obersten Rechtsbegriff wiederum ›hinab‹ zu jedem einzelnen Recht gelangen können. Erst durch dieses Verfahren würde die ›Natur‹ eines Rechts vollkommen bestimmt.« (Wilhelm 1958, 83) Vgl. auch: Larenz 1991, 19-35; F. Bydlinski 1991, 109-113.

47 Zu Hans Kelsens Theorie eines »einheitlichen Staatswillens« als bloße Funktion der Rechtsordnung: Baldus 1995, 132-161. Vgl. Wieacker 1967, 458-468. Für eine kritische Diskussion des rechtspositivistischen Ansatzes: F. Bydlinski 1991, 221-253 und 277-299.

nicht ein die Vergangenheit und die Gegenwart einer Gemeinschaft umfassender »Volksgeist«, ebenso wenig wie ein gegenwärtiger, aber idealer Gesetzgeber. Stattdessen wird das gesetzgebende Subjekt mit der gegenwärtigen Gesellschaft identifiziert, die durch Interessenskonflikte geprägt ist. Hier wird nicht die Widerspruchsfreiheit, sondern nur ein momentanes Gleichgewicht wider sprechender Interessen als Maßstab des Rechts angelegt: Alles, was Recht ist, gründet auf Interessensaustausch und ist somit Teil eines »Systems genereller Konfliktentscheidungen« (Larenz 1991, 57). Der Richter hat daher in seinem Urteil die Gesetze so anzuwenden, als seien sie Kompromisse im Dienste des Ausgleichs und des Schutzes von legitimen Interessen.⁴⁸ Das der Interpretation zugrunde gelegte gesetzgebende Subjekt ist hier gleichsam die gegenwärtige, aber sich im *idealen* Gleichgewicht befindliche Gesellschaft.

(5.) Die heute vor allem in Deutschland vorherrschende Rechtsschule ist jedoch die Wertungsjurisprudenz.⁴⁹ Diese vertritt die Position, in jedem Gesetz sei eine Wertung des Gesetzgebers enthalten, die festlegt, welche Interessen in welchen Konfliktsituationen gegenüber anderen vorzuziehen sind. Ein Richter sollte bei der Auslegung der Gesetze daher versuchen, nach solchen Wertsetzungen in den Gesetzen zu suchen und in ihren Einzelfallentscheidungen zu ihrem Recht zu verhelfen. Es geht ihnen um »Güterabwägung«, d.h. um die Abwägung des Werts widerstreitender Rechtsgüter im Einzelfall (wie z.B. zwischen den Persönlichkeitsrechten und dem Recht auf Meinungsfreiheit). Wobei davon ausgegangen wird, es gäbe so etwas wie herrschende Gerechtigkeitsvorstellungen, auf die sich ein Richter stützen kann. Das heißt für die Rechtsfindung: Sind die einzelnen Gesetze auch zu einer anderen Zeit verfasst und erlassen worden, so muss der Richter doch diese immer im Hinblick auf den gegen-

48 »Die Interessensjurisprudenz betrachtet das Recht, das ist ihre wesentliche rechtstheoretische Aussage, als ›Interessenschutz‹. Das will sagen: die Gesetzesgebote [...] sind ›nicht nur darauf gerichtet, Interessen abzugrenzen, sondern sie sind selbst Interessenprodukte wie alle anderen Aktivgebote‹ [...]. Die Gesetze sind ›die Resultanten der in jeder Rechtsgemeinschaft einander gegenüberstehenden und um Anerkennung ringenden Interessen materieller, nationaler, religiöser und ethischer Richtung‹.« (Larenz 1991, 50; die Zitate im Zitat sind von Philipp Heck, einem der Hauptvertreter der Interessensjurisprudenz). Siehe auch: F. Bydlinski 1991, 113-123; Baldus 1995, 102-112.

49 Die Rechtsschule der Wertungsjurisprudenz erstarkte bereits in der Weimarer Republik, wo sie vor allem von jenen vertreten wurde, welche die demokratischen Rechte des Parlaments einschränken wollten durch Hinweis auf Normen, die das Parlament in seiner Gesetzgebung nicht übertreten dürfe. Paradoxerweise wurde sie aber vor allem nach 1945 in der Bundesrepublik zur herrschenden Meinung mit dem Argument, dass sie das geeignete Mittel sei, um eine »freiheitlich-demokratische Grundordnung« zu garantieren, da dem Rechtspositivismus vorgeworfen wurde, Schuld an der widerstandslosen Kollaboration der Richter und Staatsanwälte zur Zeit des Nationalsozialismus gewesen zu sein. Im Gegensatz zu Deutschland hat sich in Österreich nach 1945 der bereits in der Zweiten Republik vorherrschende Rechtspositivismus der »Wiener Schule« ebenfalls mit dem Hinweis durchgesetzt, er sei Garant für die Überwindung jener von »ideologischen« Werten bestimmten Indienstnahme des Rechts zur Zeit des Nationalsozialismus.

wärtigen Stand der anerkannten Grundwerte interpretieren.⁵⁰ Um eine Einheit herzustellen, hat er Gesetze so auszulegen, als ob sie den Werten einer idealen gegenwärtigen Gesellschaft entspringen – auch wenn dies bedeutet, unter Umständen Urteile zu fällen, die *contra legem* sind, d.h. explizit dem Wortlaut des Gesetzes widersprechen.⁵¹ Als gesetzgebendes Subjekt gilt hier eine gegenwärtige, aber ideale – da in sich kohärente – Wertegemeinschaft.

Die verschiedenen Möglichkeiten der inhaltlichen Bestimmung der an sich »leeren« Position des gesetzgebenden Subjekts in der juristischen Deduktion sind für unsere Überlegungen wichtig, da diese als symbolische Versinnlichungen gleichsam die regulative Idee der Einheit der Rechtsordnung, jenes »System der Gesetze«, erst konkretisieren und anwendbar machen. Sie entscheiden darüber, wie die einzelnen Paragraphen und Gesetze zu einem Rechtssystem zusammengeschlossen werden, wie sie als Teile zueinander und zu dem Ganzen stehen. Wie interne Widersprüche zwischen einzelnen Gesetzesformulierungen aufgelöst werden, ändert sich mit der Wahl des einheitsstiftenden Subjekts gravierend. Der an der Herkunft orientierte »Volksgeist« zwingt zu einer anderen Form der Harmonisierung der Gesetze als die an der Gegenwart orientierte Vorstellung einer von Interessenkonflikten geprägten Gesellschaft; ein zeitloses System der Begriffe stiftet eine andere Einheit und damit auch einen anderen Inhalt des Rechts als eine in der Zeit situierte Gesellschaft mit ihrem sich wandelnden Wertehorizont. Mit jeder dieser Interpretationen des gesetzgebenden Subjekts verändert sich das Ergebnis der Auslegung der Gesetze, denn generell gilt, wie der ehemalige deutsche Verfassungsrichter Dieter Grimm hervorhebt: »Die Methode der Rechtsanwendung ist kein inhaltlich indifferentes Hilfsmittel zur Deutung vorgegebener Inhalte, sondern ein eigener Selektionsmechanismus für Inhalte.« (Grimm 1987c, 371 f.)

Wobei die Methoden nicht an sich mit einer bestimmten Ideologie verbunden sind, erst innerhalb eines bestimmten politischen Kontextes und in ihrer Beziehung zu einem bestimmten Gesetzeskorpus impliziert die Wahl einer Methode

50 Die Wertungsjurisprudenz vertritt die Auffassung: Wie der Gesetzgeber die »verschiedenen Interessen und Bedürfnisse in dem jeweiligen Regelungszusammenhang bewertet, welchen er den Vorzug gibt, das schlägt sich in der von ihm getroffenen Regelung nieder und ist aus ihr sowie aus den Äußerungen der Beteiligten im Gesetzgebungsverfahren zu erkennen. Die so erkannten Wertungen des Gesetzgebers lassen dann Folgerungen zu sowohl für die Auslegung des Gesetzes wie unter Umständen für die Entscheidung in ihm nicht unmittelbar geregelter, aber wertungsmäßig gleich zu erachtender Fälle.« (Larenz 1991, 119 f.) Siehe auch für eine kritische Diskussion: F. Bydlinski 1991, 123-139 und 317-389.

51 Für einen in der deutschen Rechtssprechung viel diskutierten Fall (der Bundesgerichtshof sprach einem Kläger, dessen Bild in einer Werbung in herabsetzender Weise verwendet worden war, Ersatz für seinen immateriellen Schaden zu, obwohl im Gesetz *explizit* die Möglichkeit eines Schadenersatzes in so einem Fall ausgeschlossen wurde) siehe: Wieacker 1967, 525 f. Zur Verteidigung der rechtlichen Position des bundesdeutschen Verfassungsgerichts: Dreier 1991b; sowie für eine Kritik: Böckenförde 1991c.

auch eine politische Entscheidung. Denn die Interpretationsmethoden entscheiden nur darüber, wie mit der geltenden Rechtsordnung umgegangen wird, wie sie eben interpretiert wird, nicht aber welche Gesetzesregelung in Kraft gesetzt wird. Wer die bestehende Rechtsordnung verteidigt, wird zur positivistischen Interpretationsmethode neigen; wer hingegen diese verändern und entgegen den Intentionen des historischen Gesetzgebers interpretieren will, wird zu den Argumenten anderer Schulen greifen.⁵²

(6.) Wie gravierend sich jedoch die Wahl der formalen Einheit des gesetzgebenden Rechtssubjekts inhaltlich auswirken kann, lässt sich am deutlichsten an der »Neuen Rechtswissenschaft« demonstrieren, wie sie im Nationalsozialismus praktiziert wurde. Allein durch den Wechsel jenes Subjekts, das die Einheit des Rechts in der Interpretation begründet, wurde in Deutschland 1933 über Nacht neues »Recht« geschaffen, ohne die Gesetze selbst umschreiben zu müssen.

Denn die nationalsozialistischen Juristen standen vor einem schwierigen Problem: Wie konnte man die Gerichte darauf verpflichten, im Sinne des Nationalsozialismus zu urteilen, obwohl das gesamte Privatrecht von der liberalen Gesellschaftstheorie durchdrungen war, und daher auch nicht auf »rassische« Unterschiede in den Rechtsgeschäften achtete. Unmöglich war, alle Gesetze umzuschreiben bzw. durch neue Gesetze zu ersetzen. Die Änderungen hätten Jahrzehnte gebraucht, bevor sie in Kraft getreten wären. Wie konnte man aber Juden enteignen und ihnen ihre Rechte streitig machen, die sie bis dahin aufgrund der immer noch geltenden Gesetze jederzeit vor Gericht einklagen konnten? Mit keiner der von uns skizzierten fünf Interpretationsschulen wäre dies ohne weiteres möglich gewesen. Am ehesten vielleicht noch mit der »Wertungsjurisprudenz«, falls man den Wertekonsens der Gesellschaft im Jahre 1933 mit der Position des Nationalsozialismus identifiziert hätte. Doch die Nationalsozialisten fanden einen anderen Weg: Sie okkupierten – nach der realen Machtergreifung – mit einem Federstrich in der Gesetzesauslegung auch die symbolische Position des gesetzgebenden Subjekts.

Ein Einfallstor bildeten die sogenannten »Generalklauseln« innerhalb der bestehenden Gesetze, mit denen üblicherweise nur Billigkeitsüberlegungen in die Rechtssprechung eingeführt werden sollen und die Möglichkeit, das Recht vorsichtig einem gesellschaftlichen Wertewandel anzupassen. Denn wie Carl Schmitt, damals Leiter der Reichsfachgruppe Hochschullehrer im Bund Nationalsozialistischer Deutscher Juristen, den neuen Machthabern erklärte:

»Sobald Begriffe wie ›Treu und Glauben‹, ›Gute Sitte‹ usw. nicht auf die individualistische bürgerliche Verkehrsgesellschaft, sondern auf das Interesse des

52 Grimm 1987c, 368 f. Siehe auch die Diskussion des Hintergrunds des »Methodenstreits« in der deutschsprachigen Rechtswissenschaft der Zwischenkriegszeit: Stolleis 1999, 153–202 (in der »Weimarer Republik«, inkl. Österreichs), sowie ibidem, 316–350 (in der Zeit des Nationalsozialismus).

Volksganzen bezogen werden, ändert sich in der Tat das gesamte Recht, ohne daß ein einziges ›positives‹ Gesetz geändert zu werden brauchte.«⁵³

In dieser extensiven Weise waren diese Generalklauseln zuvor noch nicht im Sinne eines »Wertewandels« uminterpretiert worden, doch wäre eine solche Neuinterpretation älterer Gesetzestexte an sich noch kein vollständiger Bruch mit den traditionellen Praktiken der Rechtswissenschaft gewesen, wie sie auch heute noch üblich sind. In einem entscheidenden Punkt jedoch strebte die »Neue Rechtswissenschaft« einen völligen Bruch mit der Tradition an. Wie wir sahen, begründete der seit dem 12. Jahrhundert etablierte Gesetzesbegriff die Autonomie der Rechtsglehrten. Der politische Herrscher konnte zwar als Gesetzgeber Gesetze erlassen, er musste jedoch deren Interpretation der politisch unabhängigen Rechtswissenschaft überlassen. Die »Objektivität« der Gesetze wurde hergestellt, indem nicht der reale Wille des Gesetzgebers, sondern die rechtswissenschaftliche Konstruktion des Willens eines ideellen Gesetzgebers die Auslegung der Gesetze leitete. Diese methodische Unterscheidung wollte die nationalsozialistische »Neue Rechtswissenschaft« wieder rückgängig machen, da sie eine von der Politik, d.h. von der nationalsozialistischen Partei unabhängige Justiz nicht dulden wollte.

Wobei es ein Paradox zu lösen galt: Wie konnte man einerseits weiterhin ein auf der Methode der Rechtswissenschaft aufbauendes Rechtssystem zur Steuerung der Gesellschaft verwenden und andererseits einen der Grundpfeiler dieser Methode – die von der Politik unabhängige Auslegungsmacht der Justiz – beseitigen? Die Lösung, die man fand, war einfach: Der »Wille des Führers« sollte die Position des ideellen Gesetzgebers einnehmen. Die Juristen konnten so weiterhin die Gesetze auslegen, wie sie es gelernt hatten, jedoch nun immer bezogen auf den politischen Willen Adolf Hitlers. Denn betrachtet man das Rechts- und Methodenverständnis der »Neuen Rechtswissenschaft«, dann

»tritt zutage, daß es die Identifizierung von Führerwillen und Recht beinhaltete. Zwischen Führer und Recht bestand für die nationalsozialistische Jurisprudenz keine Spannung, weil der Führer die völkische Gemeinschaft als Rechtsquelle ›verkörperte‹, wie es immer wieder hieß. ›Er gehorcht nicht einer an ihn gerichteten Norm, sondern dem Lebensgesetz der Gemeinschaft, das in ihm Fleisch und Blut gewonnen hat.«⁵⁴

53 Schmitt [1934] 1993, 49. Carl Schmitt versucht in dieser Schrift alle Vorstellungen, die innerhalb des Rechts eine Einheit begründen sollen, auf drei Typen zu reduzieren: auf die Vorstellung einer Norm, einer Dezision oder aber einer konkreten Ordnung. Manches an seinen historischen Ausführungen ist erhelltend, vieles jedoch tendenziös vereinfachend, geht es ihm ja auch darum, am Ende die Einführung des »Führergrundsatzes« des nationalsozialistischen Staats- und Verwaltungsrechts als notwendigen Schritt der Rechtsentwicklung erscheinen zu lassen (*ibidem*, 52). Für eine Interpretation der schmittschen Position: Gross 2005, 163-181; Hefler 1999, 256-263).

54 Grimm 1987d, 384. Das letzte Zitat stammt übrigens von Karl Larenz, der nach dem Krieg Autor eines Standardwerks zur juristischen Methodenlehre wurde (Larenz 1991). Es ist bezeich-

Indem der Führer die völkische Gemeinschaft in seiner Person gleichsam inkarnierte, das Wollen des Führers mit dem Willen des gesetzgebenden Subjekts im juristischen Sinne identifiziert wurde, verschoben sich unmittelbar auch die Grenzen und der Umfang der in der Auslegung zu berücksichtigenden Rechtsquellen:

»Formerfordernisse entfielen unter diesen Umständen. Eine Norm mußte nicht einmal als Rechtsbefehl bezeichnet werden. Der Satz einer Führerrede konnte nach Huber rechtsverbindlichen Charakter annehmen: ›Politisches Gebot und Rechtsgebot sind identisch.‹ Sogar die reine Tat vermochte Recht zu schaffen, wie nach der ungesetzlichen Tötung Röhms und seiner Gefolgschaft gelehrt wurde. Carl Schmitt nannte sie ›echte Gerichtsbarkeit. Sie verstand nicht der Justiz, sondern war selbst höchste Justiz.«⁵⁵

Dies war nur die extreme Folge jener Okkupation der Stelle des ideellen Gesetzgebers, wie sie innerhalb der juristischen Methode der Deduktion des Rechts vorausgesetzt wird, durch den Willen einer realen Person. Wer diese Position innehat, beherrscht Geist und Auslegung der Gesetze – mag der Buchstabe der Paragraphen sagen, was er will. Während der gesamten Zeit des Nationalsozialismus konnten daher auch die ursprünglich von bürgerlich-liberalen Gesetzgebern erlassenen Kodifikationen wie das Bürgerliche Gesetzbuch (BGB), das Handelsgesetzbuch (HGB), die Zivilprozeßordnung (ZPO), das Strafgesetzbuch (StGB), sowie die Strafprozeßordnung (StPO) in Kraft bleiben, obwohl in deren Paragraphen liberale Gerechtigkeitsvorstellungen formuliert waren, die der nationalsozialistischen Ideologie zuwiderliefen. Werden nämlich die Paragraphen methodisch interpretiert, als ob sie dem einigenden Willen des Führers entsprungen wären, spricht aus dem Innersten des »Systems der Gesetze« – wie die Gerichte zwischen 1933 und 1945 bewiesen – die Stimme Adolf Hitlers als sei sie die Stimme des Rechts. Wie ein Bauchredner seine Puppe sprechen lässt, war es den Nationalsozialisten mit diesem juristischen Schachzug möglich, jedes Gesetz in ihrem Sinne sprechen zu lassen.

nend für den Zustand der Nachkriegsjurisprudenz, dass er in diesem Buch eine Geschichte der juristischen Methoden seit dem 19. Jahrhundert verfassen konnte, ohne auf die in der Zeit des Nationalsozialismus verwendeten Methoden der Gesetzesauslegung einzugehen, an deren Entwicklung er damals selbst mitgewirkt hatte.

55 Grimm 1987d, 384. Vgl. auch zur Analyse der methodischen Probleme der damaligen Rechtsauslegung: »Seit es keine Gewaltenteilung und keinen Föderalismus mehr gab, war der Unterschied zwischen Parlamentsgesetz, Rechtsverordnung aufgrund gesetzlicher Ermächtigung, Reichs- und Landesgesetz unerheblich geworden. Der ›Führerbefehl‹ war die eigentliche Rechtsquelle geworden. Auf der Ebene der Verwaltung bedeutete dies, daß anstelle der Rechtsformen die Zwecke in den Vordergrund traten. Diese Zwecke konnten als Leerformel für den jederzeit veränderlichen politischen Willen angesehen werden, man konnte [als Rechtswissenschaftler] aber auch versuchen, sie auf immer wiederkehrende Grundformen zu reduzieren und von da aus [erneut] eine der modernen Gegebenheiten adäquate Systematik neu zu entwerfen.« (Stolleis 1999, 369)

Auch heute steht noch jeder Jurist bei der Interpretation eines einfachen Gesetzes vor der Entscheidung, welche *Interpretationseinheit* er bei der Frage wählt, was rechtens ist: Ob er etwa bei der Interpretation eines Paragraphen des österreichischen ABGB die Interpretationseinheit in der subjektiven Absicht des Rechtswillens des historischen Gesetzgebers des Jahres 1812 sucht (»historische Auslegung«) oder ob er durch die Frage nach dem objektiven Zweck des Paragraphen innerhalb der heutigen Rechtsordnung den *aktuellen* Sinn zu ermitteln sucht, indem er der Rechtsordnung einen Zweck zuschreibt, der ihre Einheit stiftet (»objektiv-teleologische Interpretation«). Oder ob er unabhängig von der Annahme eines einheitsstiftenden Zwecks den Paragraphen allein aus der Annahme einer widerspruchsfreien »Einheit der Rechtsordnung« interpretiert, wie dies etwa bei der verfassungskonformen Auslegung einzelner Paragraphen praktiziert wird (»systematische Auslegung«). Jede dieser Auslegungsmethoden hat ihre Berechtigung, dennoch weisen sie oft nicht in dieselbe Richtung und können zu gänzlich unterschiedlichen Ergebnissen führen: Die teleologische Interpretation kann mit der historischen in Widerspruch stehen und beide mit der systematischen. Daher wird in der Regel – wie etwa vom österreichischen Obersten Gerichtshof (OGH) – von einer Rangfolge der Auslegungsmethoden ausgegangen:

»Da die *objektiv-teleologische Auslegung* eine zweckgerichtete, an der gesamten aktuellen Rechtsordnung orientierte Methode ist, die im Rahmen des Möglichen Unschärfen des Gesetzestextes ausgleichen will und dabei auch auf Entwicklungen nach Erlass der interpretationsbedürftigen Norm Bedacht nehmen kann, kommt ihr ein ganz *besonderes Gewicht* zu. So kann etwa die in Neuregelungen klar zu Tage getretene Änderung des gesetzgeberischen Willens (z.B. in Hinblick auf die Gleichstellung von Frau und Mann oder von unehelichen und ehelichen Kindern) ein verändertes Verständnis auch jener älteren Normen verlangen, die in ihrem Wortlaut unverändert geblieben sind.« (P. Bydlinski 2002, 23; Hervorhebungen von Bydlinski)

Mit diesem Überblick sollte zumindest ein Gefühl für die gleichsam »transzendentale« Macht der leeren Einheit des gesetzgebenden Subjekts entwickelt werden: Wie allein die Einführung eines die Teile zu einem System zusammen-schließenden Punktes eine Mannigfaltigkeit an Gesetzen in ein Recht verwandelt; wie durch diese inhaltlich an sich vollkommen leere Position eines rechtsetzenden Subjekts ein inhaltlicher Maßstab konstruierbar wird, mit dem sich der Inhalt selbst beurteilen lässt.⁵⁶ Dies sind alles Charakteristika der juristischen

56 Eine Einsicht, die – mit gänzlich anderen Intentionen – auch von Jacques Derrida thematisiert wurde, wenn er die Versuche kritisierte, durch die hierarchische Unterscheidung zwischen den sprachlichen »Supplementen« und ihrem Anderen, dem Nicht-Supplementären, innerhalb der Sprache eine Grenze zu ziehen, die eine »Schließung (*clôture*)« und damit erst eine sinnstiftende Einheit erzeugt. Durch diese Einführung einer Grenze, die ein Inneres von einem Äußeren, ein Wesentliches gegenüber einem Unwesentlichen, unterscheidet, wird erst jene *Einheit* konstruiert,

Methode, die wir bei Kant als Teil seiner transzendentalen Argumentation wieder finden werden.

VII. VON DER JURISTISCHEN QUAESTIO FACTI ZUR QUAESTIO IURIS

Um zu verstehen, was eine juristische Deduktion ist, fehlt uns noch ein weiterer Baustein: Wir haben bis jetzt, wenn wir davon gesprochen haben, wie man feststellt, was rechtens ist, uns auf jene Arbeit des Juristen konzentriert, die dazu dient, aus den Handlungen des Gesetzgebers ein Recht zu konstruieren. Doch hängt das, was rechtens ist und was nicht, nicht nur von den Handlungen des Gesetzgebers ab. Das lässt sich am leichtesten am Zivilrecht zeigen, auf das sich Kant in seinem Vergleich implizit immer wieder bezieht, welches für ihn letztlich mit dem Naturrecht identisch ist.⁵⁷ Der Gesetzgeber schafft hier mit seinen Gesetzen nur die formalen Voraussetzungen, damit private Personen durch rechtliche Handlungen – wie etwa Vertragsabschlüsse – Rechtsansprüche begründen können. Denn wem eine Sache gehört, lässt sich nicht aus den Bestimmungen des Gesetzestextes deduzieren. Die erlassenen Gesetze geben einen rechtlichen Rahmen vor, der bestimmte Handlungen einzelner Privatpersonen rechtswirksam werden lässt. Die *quaestio iuris* kann hier prinzipiell nicht ohne Berücksichtigung dieser zivilrechtlichen Handlungen beantwortet werden. Daher müssen wir die Handlungen der privaten Rechtssubjekte eigens berücksichtigen.

Betrachten wir zum Beispiel ein im 18. Jahrhundert an deutschen Universitäten verbreitetes Lehrbuch des Naturrechts, das Kant selbst mehrmals als Grundlage seiner Vorlesungen verwendet hat (Schröder 1995, 335). Als Erstes stellen wir fest, dass die Unterscheidung zwischen einer *quaestio facti* und einer *quaestio iuris* offenbar juristisches Allgemeingut war. Es ist daher nicht unbedingt notwendig, sich für deren Verständnis eigens auf die von Dieter Henrich ins Spiel gebrachten »Deduktionsschriften« zu beziehen, wie sie für

die es ermöglicht, einen eindeutigen Sinn eines Wortes bzw. eines Textes zu behaupten (vgl. Derrida 1983, 420). In diesem Sinne vertritt jenes Subjekt, welches das Recht setzt, in der Rechtswissenschaft eine inhaltlich leere Position, da es allein die Funktion hat, jene Unterscheidung zwischen dem nicht-supplementären »Recht« und den vielen supplementären Gesetzestexten zu etablieren, um der juristischen Deduktion überhaupt erst zu ermöglichen, aus den Gesetzestexten ein »Recht« zu deduzieren (zur Sprachphilosophie Derridas allgemein: Culler 1988; Zima 1994, 194-237).

57 Zum ewigen Frieden, B 107, A 101; vgl. Kiefner 1978; Kaulbach 1978. Aber bereits Hans Vaihinger hat auf den zivilrechtlichen Charakter von Kants juristischem Modell hingewiesen: Vaihinger 1970, Band 1, 107-116). Jedoch – wie wir noch sehen werden – irrt sich Vaihinger, wenn er glaubt, der Unterschied zwischen Kläger und Beklagtem mache im Zivilrecht und in Kants transzendentalen Deduktionen keinen Unterschied (ibidem, 110).

Rechtsstreitigkeiten am Reichsgericht verfasst wurden. Lesen wir hierzu die Ausführungen der Göttinger Rechtsprofessoren Achenwall und Pütter zu der Frage des juristischen Beweisverfahrens im Kapitel »Über die Verfolgung des Seinen im reinen Naturzustand« aus dem Jahre 1750:

- § 513 Jedes wohlerworbene Recht und jede eingegangene Verbindlichkeit setzt eine Handlung (*factum*) voraus [...]. Also betrifft jeder Beweis Handlungen (*facta*).
- § 514 Bei Handlungen ist alles, was gefragt wird
1. ob die Handlung existiert?
 2. ob die existierende Handlung rechtmäßig ist?
- § 515 Wenn die Existenz der Handlung bewiesen wird, nennt man das *Tatbeweis* (*probatio facti*), wenn deren Rechtmäßigkeit, *Rechtsbeweis* (*probatio iuris*).⁵⁸

Man nahm an, diese Unterscheidung käme sogar im Naturzustand bei der Bestimmung dessen, was Recht sei und was nicht, zum Tragen. Auch wenn der Mensch sich in jener Situation nicht auf die Hilfe staatlicher Institutionen bei der Durchsetzung seiner Rechte stützen konnte, sollte er dennoch die Rechtsfrage im Falle von erworbenen Rechten nach dem Modell einer juristischen Deduktion beantworten.⁵⁹

Halten wir fest: Die *probatio iuris*, als Antwort auf die *quaestio iuris*, geht auf die Rechtmäßigkeit einer Handlung. D.h. aber auch: Sie kann sich nicht damit begnügen, die Geltung eines allgemeinen Gesetzes festzustellen, sondern muss dieses auch auf einen konkreten Fall anwenden. Es geht ihr immer um die Frage: Ist diese Handlung rechtmäßig gewesen oder nicht? Hat diese Handlung einen Rechtsanspruch begründet oder nicht? Es wird sich noch zeigen, welche Folgen dies für die kantsche Adaption der *quaestio iuris* an die Bedürfnisse der Philosophie hat. Unter anderem entsteht hieraus die Notwendigkeit innerhalb der Transzentalphilosophie nach rechtsbegründenden *Handlungen* des Subjekts Ausschau zu halten.

Wie sieht es aber nun innerhalb des Naturzustandes aus: Wie kann hier jemand durch eine seiner Handlungen einen Rechtsanspruch erwerben, obwohl es keine kodifizierten Gesetzestexte gibt? Als Beispiel ist Achenwalls und Pütters Behandlung des Eigentumserwerbs hilfreich, d.h. der erstmaligen »Aneignung (*occupatio*)« von bis dahin herrenlosen Gütern: Man stelle sich jemanden

58 »§ 513 Omne ius queasitum et obligatio contracta supponit factum [...]. Ergo omnis probatio versatur circa facta. – § 514 Circa facta omne, quod inquiritur, est: 1. an factum existat? 2. an factum existens sit iustum? – § 515 Si existentia facti probatur; dicitur *probatio facti*, si eius iustitia, *probatio iuris*.« (Achenwall / Pütter 1995, 166 f., Hervorhebungen von Achenwall und Pütter)

59 Dass das Naturrecht diesem Modell entsprechend konzipiert wurde, ist historisch kein Zufall: Wie Brian Tierney zeigt, geht die naturrechtliche Argumentation der Neuzeit auf jene, von uns beschriebene juristische Revolution des 12. Jahrhunderts zurück (Tierney 1997, 43–77).

vor, der allein in den Wald geht und dort, um besser jagen zu können, sich einen Stock zuschneidet und zu einem Wurfgeschoß formt. Als er später erfolgreich mit einem erlegten Wild zu seinem Lager zurückkehrt, quält ihn der Durst. Er geht zum nahen Fluss, um Wasser zu holen, das Wild und den Stock lässt er auf einem Baumstumpf liegen. Als er etwas später wiederkommt, sind beide verschwunden. Tage später entdeckt er den Stock bei seinem Nachbarn und beschuldigt ihn des Diebstahls. Sagen wir der Einfachheit halber: Der Nachbar bestreitet nicht, den Stock und das Wild genommen zu haben. Ein Unrecht habe er aber nicht getan, da sowohl Stock wie auch Wild herrenlos gewesen seien. Er habe das Recht gehabt, sich diese anzueignen.

Wie könnte im Naturzustand ein Rechtsbeweis, jene *probatio iuris*, aussehen? Achenwall und Pütter sagen: Ganz am Anfang gab es kein Eigentum: »Daher gibt es von Natur aus keine eigene und keine fremde Sache.«⁶⁰ Doch konnte dieser ursprüngliche Zustand nicht lange bestehen bleiben, da einerseits nicht alle Dinge in ausreichendem Maße vorhanden sind und somit der Besitz des einen automatisch zu einem Ausschluss eines anderen führt, andererseits aber auch die Bedürfnisse der Menschen mit der Zeit wuchsen, sodass sie die Dinge nicht mehr nur vorübergehend, sondern zu dauerndem Gebrauch benötigten. Aber Eigentum entstand auch, da die Menschen die herrenlosen Dinge nicht in ihrem natürlichen Zustand beließen, wie sie diese vorfanden:

»Die Menschen benutzten nicht nur Dinge, die von der Natur allein hervorgebracht werden, d.h. *naturliche*, sondern auch andere, durch ihre Tat hervorgebrachte, d.h. *industrielle*, oder zur besseren Nutzung bearbeitete, d.h. *künstliche*, von denen sie nicht wollten, daß sie allen gemeinsam sind.«⁶¹

Eigentumsrechte setzten sich daher unter den Menschen als Brauch durch, auch wenn dieser durch keinen Gesetzestext schriftlich festgehalten wurde. Rechtsrelevant wurde dieser Brauch, da er nicht gegen die vollkommenen Gesetze des absoluten Naturrechts (*ius naturale absolutum*) verstößt und

60 »Itaque a natura non datur res propria et aliena« (Achenwall / Pütter 1995, § 273, 92 f.). Um die Argumentation zu vereinfachen, folgen wir hier dieser von Achenwall und Pütter vertretenen naturrechtlichen Annahme. Kant selbst hat jedoch diese Voraussetzung einer *Herrenlosigkeit* der Dinge im Naturzustand geleugnet: Seiner Rechtsansicht nach ist Eigentumserwerb durch eine Aneignung naturrechtlich nur rechtfertigbar, wenn zuvor bereits alle Sachen im *Gemeinbesitz* aller Menschen sind, sodass die Menschheit auch über deren weitere Aneignung rechtmäßig Gesetze und Gerichtsurteile erlassen kann (vgl. MS I, § 6-17, AB 63-96; Brocker 1992, 307-310). Der (rechtsphilosophisch an sich bedeutsame) Unterschied kann hier jedoch unberücksichtigt bleiben, wo es allein um ein allgemeines Verständnis einer naturrechtlichen Argumentationsweise geht.

61 »Homines non utebantur tantum rebus a natura sola productis, id est *naturalibus*; sed aliis etiam facto suo accedente productis, id est *industrialibus*, aut ad meliorem usum labore suo praeparatis, i.e. *artificialibus*, quas communes esse nolebant.« (Achenwall / Pütter 1995, § 276, Abs. 1, 92 f., Hervorhebungen von Achenwall und Pütter)

darüber hinaus auch der Verwirklichung des ersten Gesetzes der Natur an den Menschen dient, dem »Vervollkommne dich« (Achenwall / Pütter 1995, § 110-113, 46 f.). Daher begründet ab nun eine Aneignung einer bis dahin herrenlosen Sache ein Eigentumsrecht. Kurz: Mit einer bestimmten Handlung wird ein Rechtsanspruch erworben, den jeder andere zu respektieren hat.

Das Besondere an diesen Handlungen ist nun aber: Sie müssen nicht explizit Rechtsansprüche erheben, wie etwa ein Vertragsabschluss oder ein rechtlich bindendes Versprechen. In unserem Beispiel ging der Mann in den Wald, um etwas zum Essen zu finden. Für diesen Zweck hatte er sich zuerst jenen Stock gesucht und dann mit diesem ein Wild erlegt. Er tat dies in diesem Moment nicht, um anderen mit seiner Handlung *zu zeigen*, dass er diese Dinge als sein Eigentum betrachtet. D.h., seine Handlungen waren nicht als performative Handlungen intendiert, wie etwa eine Hochzeit in der Kirche, wo die Handlung in einer öffentlichen Zeremonie besteht, deren einziger Zweck es ist, eine performative Handlung durchzuführen, die eine Ehe begründet (vgl. Austin 1975, 67-93). Das Bearbeiten des Stocks und das Jagen des Wilds sind technische Handlungen, bei denen der Handelnde vielleicht im ersten Moment gar nicht bewusst daran dachte, mit diesen Rechtsansprüche zu erwerben. Es sind keine Handlungen, die explizit an eine Gemeinschaft als Adressaten gerichtet sind, die diesen etwas »mitteilen« wollen. Allein schon deshalb, weil es noch keine kodifizierten Handlungen gibt, die man rituell vollführen könnte, um einen bestimmten rechtlichen Anspruch zu stellen. Daher müssen auch Achenwall und Pütter für den Naturzustand feststellen:

»Nachdem [...] das Recht, andere [von der Nutzung einer Sache] auszuschließen, durch Übung eingeführt ist, ist zur Aneignung einer herrenlosen Sache keine andere Erklärung als die Ergreifung selbst erforderlich. Im übrigen genügt es, daß ich aneignen wollte, und dabei kommt es auf das Urteil des Aneignenden an. [...] Im übrigen ist die Art der Aneignung von niemandem vorgeschrieben, sondern dem Urteil des Aneignenden zu überlassen.«⁶²

Auf unser Beispiel bezogen heißt dies: Es ist für jenen Mann nicht notwendig, einen speziellen Kaufvertrag vorzulegen oder nachzuweisen, dass er seinen Eigentumsanspruch rechtzeitig öffentlich kundgetan hat. Es genügt die Versicherung, dass er diese Sachen, als er sie auf den Baumstumpf legte, nicht herrenlos zurücklassen wollte, sondern sie als sein Eigentum betrachtet habe. Falls der Nachbar bestreiten würde, diese von dort genommen zu haben, bräuchte er jedoch entweder die Bestätigung eines Zeugen, der gesehen hatte, wie er mit Stock und Wild aus dem Wald gekommen war, oder aber er müsste mit Hin-

62 »Quare postquam ius alios excludendi ipso exercitio invaluit, ad rem nullius occupandam alia declaratione quam ipsa apprehensione opus non est. Ceterum sufficit me voluisse occupare, et in eo standum est iudicio occupantis [...] Ceterum modus occupandi a nemine praescribendus, quin potius iudicio occupantis relinquendus.« (Achenwall / Pütter 1995, § 282 und § 286, 96 f.)

weis auf die Umstände und andere Indizien beweisen, dass jene Dinge, die sein Nachbar sich anzueignen versuchte, zu diesem Zeitpunkt keine herrenlosen Güter mehr waren, der Nachbar somit – auch wenn er den Willen hatte, sich diese Dinge anzueignen – mit seiner Aneignung kein rechtmäßiges Eigentum erwerben konnte.

Diese Form der rechtlichen Beweisführung, die aus dem Bestehen von rechtlich noch nicht kodifizierten Handlungen rechtliche Ansprüche ableitet, ist für uns nicht zuletzt deshalb interessant, da auch Kant in den transzendentalen Deduktionen seine philosophischen Rechtsansprüche auf Handlungen gründen muss, die vom handelnden Subjekt ursprünglich nicht als »juristische« Handlungen gedacht waren. Mehr noch: Kants Subjekt hat ebenso wenig wie der Mensch im Naturzustand die Möglichkeit, sich auf einen bereits kodifizierten Gesetzestext zu berufen, in dem festgehalten wäre, wie eine Handlung aussehen müsste, um einen rechtlichen Anspruch zu begründen. Kant wird daher in ähnlicher Weise in seiner transzendentalen Deduktion einer an sich nicht mit einem Rechtsanspruch verbundenen Handlung nachträglich einen Rechte begründenden Status zuerkennen müssen. Anders ist in einer Situation, in der man sich nicht auf die Regelungen eines Gesetzgebers berufen kann, eine »juristische« Deduktion der Rechtmäßigkeit einer Handlung nicht denkbar. Der transzentalphilosophische Rückgang auf erste Denkhandlungen, sowie auf Handlungen der Einbildungskraft ähnelt daher in vielem dem juristischen Rückgang auf eine rechtsbegründende Handlung im vorgesellschaftlichen Naturzustand. In beiden Fällen muss eine Handlung durch sich selbst rechtfertigen, weshalb sie ein Recht gegenüber einem anderen begründet; in beiden Fällen kann nicht auf eine anerkannte Gesetzeskodifikation zurückgegriffen werden, die diese ersten Handlungen rechtlich bereits normiert.

Oder in der Terminologie eines John L. Austins formuliert: Kant kann die Ansprüche der Philosophie nicht auf eine *explizite* performative Handlung stützen, sondern muss ähnlich wie der Jäger im vorgesellschaftlichen Naturzustand seinen Rechtsanspruch erst durch eine nachträgliche Interpretation einer explizit nicht performativen Handlung als Handlung ausweisen, die – ohne es zu wissen – *implizit* auch einen performativen Rechtsanspruch stellt, auf den man sich in einem Streitbeilegungsverfahren berufen kann.

In diesem Sinne lässt sich der Beweis der Rechtmäßigkeit einer Handlung letztlich immer zurückführen auf einen Beweis des Gelingens einer performativen Handlung: Eine Aneignung ist nur dann rechtmäßig, wenn die Güter zu diesem Zeitpunkt herrenlos sind. Ist daher der erste Aneignungsakt im Wald »gelungen«, ist der darauffolgende Aneignungsakt des Nachbarn zum »Scheitern« verurteilt. Ob das Ergreifen der Sachen jeweils den Tatbestand einer performativen Aneignung erfüllt oder nicht, ob diese Handlung somit Eigentum im juristischen Sinne begründen kann, erweist nur eine Untersuchung, die im

Sinne Austins fragt, ob die Bedingungen für ein performatives Gelingen zum Zeitpunkt der Handlung gegeben waren. Es ist die *quaestio facti*, die nach all den relevanten Umständen fragt; die *quaestio iuris* schließt dann aus diesen Umständen, ob eine konkrete Handlung performativ »geglückt« ist und somit Rechte begründet hat, die von allen anderen Menschen anerkannt werden müssen. Zu den relevanten Umständen, bei der Beurteilung, ob ein Eigentumsrecht zustande kam, können Indizien gehören, wie die Tatsache, dass der Mann die Sachen nicht im Wald liegen gelassen hat, sondern sie mit in sein Lager nahm; dass er den Stock in einer Weise bearbeitet hat, die darauf schließen lassen, dass er daran dachte, ihn auch in Zukunft als Jagdwerkzeug zu verwenden. Unzählige andere empirische Tatsachenfeststellungen können so in das Urteil über die Rechtmäßigkeit einer Handlung einfließen. Die »Deduktion« der Rechtmäßigkeit in einer *propositio iuris* kann daher in der Regel nicht die Form eines einfachen Syllogismus haben, da mit den empirischen Umständen untrennbar verbunden Überlegungen über den »Brauch« und das, was als »normal« gilt, einfließen müssen.

Verlassen wir den Naturzustand, wird das Verfahren nicht einfacher: Sind erst Gesetze erlassen worden, wird im Verfahren nicht nur die Rechtmäßigkeit von Handlungen einzelner Personen geprüft (ob deren Verträge gültig sind bzw. deren Aneignungen Eigentum begründet haben), sondern auch die Handlungen des Gesetzgebers müssen nun immer wieder auf ihre Rechtmäßigkeit geprüft werden. Hat etwa der Gesetzgeber mit seinem Gesetz die eigenen Kompetenzen überschritten, die ihm durch die Verfassung vorgegeben sind? Wenn ja, kann dieser Gesetzgebungsakt vom Verfassungsgerichtshof für genauso ungültig erklärt werden, wie die Aneignung des Stockes und des erlegten Wilds von einem normalen Gericht. Auch hier muss der Interpretation eines Gesetzes die Frage vorangehen, ob dieses Gesetz überhaupt rechtmäßig zustande gekommen ist. So lässt sich auch an die allgemeinen Gesetze die *quaestio facti* nach den Umständen der gesetzgebenden Handlung richten: ob diese Handlung alle Bedingungen eines Gesetzgebungsaktes erfüllt hat, ob zum Beispiel die erlassende Instanz zur Gesetzgebung bevollmächtigt war und ob sie dabei alle für eine Gesetzwerdung notwendigen Regeln beachtet hat. Aus der Beantwortung dieser Fragen ergibt sich dann erst die Antwort auf die *quaestio iuris* nach der Rechtmäßigkeit dieser Gesetzgebung, d.h., ob dieser Gesetzgebungsakt Recht geschaffen hat oder nicht.

Die Beantwortung einer *quaestio iuris* kann sich daher auch nicht in einer Zitierung relevanter Gesetzestexte erschöpfen. Auch deren systematische Interpretation ist noch nicht ausreichend. Da die juristische Deduktion eine Antwort auf die Frage sucht, ob diese konkrete Handlung rechtmäßig ist oder nicht, muss sie sich immer auch auf den konkreten Einzelfall einlassen. Es genügt nicht, wenn sie sich darauf beschränkt, allgemein festzustellen, dass rechtsfâ-

hige Subjekte privatrechtliche Verträge abschließen können. Sie muss vielmehr zusätzlich untersuchen, welche rechtsverbindlichen Verträge die einzelnen Personen eingegangen sind, welche Verpflichtungen und welche Rechte ihnen aus ihren Handlungen, wie etwa einer Vertragsunterzeichnung oder auch der Aneignung eines herrenlosen Gutes, entstanden sind. Und was dies für den konkreten Einzelfall nun bedeutet.

Dies im Auge zu behalten ist wichtig, wenn es darum geht, die von Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* genannte Unterscheidung zwischen der *quaestio iuris* und der *quaestio facti* nicht misszuverstehen. Oft wird diese Unterscheidung so verstanden, als sei – Übertragen auf die Geschäfte der Philosophie – die *quaestio facti* etwas, was man am besten den Naturwissenschaftlern überlässt, während die Philosophie sich allein um die Beantwortung der *quaestio iuris* kümmern könne.⁶³ Doch dieser Ansicht liegt ein grobes Missverständnis zugrunde: Ist es zwar auch durchaus sinnvoll aus analytischen Gründen beide Fragestellungen zu unterscheiden, so ist die *quaestio iuris* ohne Berücksichtigung der *quaestio facti* gar nicht zu beantworten. Denn der Tatbeweis, die *probatio facti*, beinhaltet zum Beispiel auch die Beantwortung der Frage, ob Person X eine bis dahin herrenlose Sache in ihren Besitz gebracht hat und diese später von Person Y weggebracht worden ist, oder auch ob zwischen Person X und Person Z ein Vertrag abgeschlossen wurde, mit welchem Inhalt und zu welchem Zweck. Die Antworten auf diese Fragen gehen in jenen Syllogismus ein, mit dem die *quaestio iuris* schließlich beantwortet wird: Grob vereinfacht lässt sich dies durch zwei allgemeine Prämissen sowie der Antwort auf die *quaestio facti* als Untersatz zeigen, die zusammen einen syllogistischen Schluss bilden, in dessen Conclusio die Antwort auf die *quaestio iuris* steht:

63 Diesem Missverständnis unterliegt offenbar auch Dieter Henrich, obwohl er die Verbindung zwischen beiden Fragen bemerkt, wenn er etwa behauptet: »It is important to realize [...] that the *questio juris* can be answered in a satisfactory way even if the *quaestio facti* meets with insurmountable difficulties. Consider again the example of the last will: in many cases we are unable to produce a complete story of the way in which the will is authentic and valid, by means of only a few but crucial aspects, the question of right can still be answered decisively.« (Henrich 1989, 36) Denselben Fehler begeht er, wenn er an anderer Stelle die *quaestio facti* gegen die *quaestio iuris* auszuspielen versucht: »[Die juristische] ›Deduktion‹ wird dann später – das ist sehr interessant – terminologisch ausdrücklich nicht mit ›syllogistischem Beweis‹, sondern mit ›Geschichtserzählung‹ parallel gesetzt, aber natürlich einer Geschichtserzählung, die nicht die *quaestio facti* betrifft, sondern die *quaestio juris* insofern, als die Geschichte einer Erwerbung in nur den Aspekten, die rechtsrelevant sind, erzählt wird.« (Henrich 1984, 87 f.; Hervorhebungen von Henrich) Wo Henrich der *quaestio facti* unterstellt, nur eine vollständige Geschichtserzählung als Antwort zu akzeptieren, irrt er: Eine Geschichtserzählung der Erwerbung einer Sache, die sich nur auf die rechtsrelevanten Aspekte beschränkt, ist sowohl eine befriedigende Antwort auf die juristische *quaestio facti*, wie sie zugleich Grundlage ist für die Beantwortung der *quaestio iuris*.

Von Natur aus hat jeder das Recht, sich etwas anzueignen [Erste Prämisse]
Wer etwas aneignet, erwirbt Eigentum durch diese Handlung [Zweite Prämisse]
X hat sich den herrenlosen Stock im Wald angeeignet [Antwort auf die *quaestio facti*]
Daher hat X an diesem Stock rechtmäßig Eigentum erworben [Conclusio & Antwort auf die *quaestio iuris*]⁶⁴

Es ist dabei auch daran zu erinnern, dass »factum« als juristischer Fachterminus nichts anderes als »Handlung« meint; die *quaestio facti* daher nach den (rechtsrelevanten) Handlungen fragt, die der Richter dann – in Beantwortung der *quaestio iuris* – zur Grundlage seines Urteils macht.⁶⁵

Dieser Syllogismus hat jedoch zwei paradoxe Konsequenzen: Erstens ist die Art des Syllogismus dafür verantwortlich, warum eine juristische Deduktion gerade nicht auf einen einfachen logischen Syllogismus reduziert werden kann. Indem die Antwort auf die *quaestio facti* eine Bedingung für die Beantwortung der *quaestio iuris* darstellt, inkludiert jeder Beweis für die Rechtmäßigkeit einer Handlung auch das komplexe empirische Beweisverfahren für die *quaestio facti*, setzt jeder Rechtsbeweis (*probatio iuris*) die empirischen Erhebungstechniken für den Tatbeweis (*probatio facti*) voraus. Oder anders gesagt: Der *vollständige* Rechtsbeweis ist ohne den Tatbeweis, mit dessen empirischen Untersuchungen zur Existenz von Handlungen, nicht denkbar. Damit ist die Beschränkung auf eine einfache syllogistische Deduktion bei der Frage nach der Rechtmäßigkeit einer Handlung nicht möglich.

Zweitens muss – gerade aufgrund der syllogistischen Struktur des abschließenden Beweises – die Antwort auf die *quaestio facti* bereits bis in ihre Formulierung hinein Antwort auf die *quaestio iuris* vorwegnehmen. Denn um innerhalb eines Syllogismus als Untersatz Verwendung zu finden, muss dieser bereits die Konklusion vorbereiten. Oder anders gesagt: Während die Antwort auf die *quaestio facti* lautet, »X hat sich einen herrenlosen Stock im Wald angeeignet«, folgert die *probatio iuris* nur noch: »Weil X sich einen herrenlosen Stock im Wald angeeignet hat, hat er an diesem Stock rechtmäßig Eigentum erworben und kann daher von Y dessen Herausgabe fordern.« D.h. die *Begründung*, warum es rechtmäßig ist, besteht mehr oder weniger in einer Wiederholung des

64 Vgl. Achenwall / Pütter 1995, § 301, 100 f.

65 Vgl. auch Kants Definition des *factum* im Rahmen seiner Theorie des Handelns: »Thun (facere), heißt handeln *aus Freiheit*; factum wird allemal nur einer handelnden Substanz beigelegt.« (Kant [1821] 1988, 59). Zur Herkunft des Begriffs »factum« aus dem Bereich des juristischen Beweisverfahrens siehe Shapiro 2000, 8-33; zuvor schon in: Shapiro 1983, passim. Peter Simons Artikel »Tatsache (lat. *factum*)« (Simons 1998) erwähnt zwar auch kurz den juristischen Ursprung des Begriffs, ohne jedoch den Übergang von *factum* als »Handlung« zu den Fakten als positiven Tatsachen selbst nachzuzeichnen; vgl. aber auch zu diesem Bedeutungsfeld: Gehring 1998 (Artikel »Tatbestand«); sowie Dierse 1998 (Artikel »Tathandlung«). Zum Wandel des Begriffs siehe auch: Daston 1991b; Daston 1996. Einen guten geschichtlichen Abriss zur »quaestio iuris« und zur »quaestio facti« in der Rechtswissenschaft und der Philosophie gibt: Herberger 1989.

bereits in der *probatio facti* Gesagten, mit Beifügung der aus den allgemeinen Gesetzesnormen abgeleiteten Rechtsfolgen.⁶⁶

Es ist nun dieses Modell einer juristischen Begründung, auf das Kant verweist, wenn er in seiner *Kritik der reinen Vernunft* davon spricht:

»Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (*quid iuris*), von der, die die Tatsache angeht (*quid facti*), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die *Deduktion*. [...] Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendentale Deduktion* derselben, und unterscheide sie von der *empirischen* Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.«⁶⁷

Der »Besitz« eines Begriffes muss erst auf seine Rechtmäßigkeit geprüft werden: Es genügt nicht zu zeigen, wie ein Begriff in unseren Besitz gekommen ist, es muss auch gezeigt werden, dass die Art des Erwerbs ein Recht begründen kann, ihn auf die Gegenstände anzuwenden. Apriorische Begriffe können nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, dürfen diese daher überhaupt auf unsere Erfahrung angewendet werden? Woher wissen wir, dass diese nicht Vorurteile im Sinne Francis Bacons sind, die den Menschen daran hindern, die Wahrheit zu erkennen? Daher stellt sich Kant der Frage: Gibt es eine rechtliche »Befugnis« für unseren Gebrauch apriorischer Begriffe?

VIII. DIE METHODE DER TRANSZENTALEN DEDUKTION

Wir haben gesehen, was es in der Rechtswissenschaft heißt, etwas juristisch zu deduzieren. Deutlich wurde dabei, wie irreführend die lange vorherrschende

66 Genau genommen wäre die Ausgangsfrage in der Praxis: »Hat X aufgrund einer rechtmäßigen *occupatio* Eigentum an dieser Sache erworben, sodass er dessen Herausgabe von Y verlangen kann?« Daraufhin wäre dann die *quaestio facti*, ob eine *occupatio* stattgefunden hat, zu beantworten; danach die *quaestio iuris*, ob diese Handlung des X Rechtsfolgen habe oder nicht. Denn »der Jurist deduziert – von Sonderfällen abgesehen [...] – nicht progressiv, sondern regressiv. Er prüft, ob es zu dem in einem konkreten Antrag oder einer dogmatischen Behauptung formulierten Schlussatz Prämissen gibt, die dessen Richtigkeit begründen. Ausgangspunkt der juristischen Argumentation ist also jeweils der zu beweisende Schlussatz. Da seine Richtigkeit noch nicht feststeht, liegt es nahe, ihn als Frage (*quaestio*) zu formulieren. Ob dies in der endgültigen Darstellung des Beweisgangs beibehalten wird, ist für die regressive Form der Deduktion neben-sächlich. Die Darstellung kann, wenn der Beweisgang erst einmal vollständig überschaut ist, mit den Prämissen beginnen.« (Otte 1971, 157)

67 KrV, B 116 f., A 84 f.; vgl. auch: »Quaestio facti ist, auf welche Art man sich zuerst in den Besitz eines Begriffes gesetzt habe; quaestio iuris, mit welchem Recht man denselben besitze und ihn brauche.« (Reflexionen zur Metaphysik, II, Nr. 5636, in: Kant 1900 ff., Band 18, 267)

Meinung der Kantinterpreten ist, eine juristische Deduktion bestünde in einer syllogistischen Ableitung eines Urteils aus einem Gesetz. Nicht allein, dass eine juristische Deduktion erst am Ende, wenn im Grunde bereits alles bewiesen ist, in der Form eines Syllogismus dargestellt werden kann, setzt ihr Beweisverfahren weit mehr voraus als bloß ein Gesetz und einen in Frage stehenden Einzelfall. Betrachtet man daher Paragraph für Paragraph den Aufbau der transzentalen Deduktion, wie er von Kant in der zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt wird, stellt sich die Frage: Ist es Kant gelungen, die juristische Deduktion in eine philosophische Methode zu verwandeln? Wie übersetzt Kant das spezifisch Juristische in einen erkenntnistheoretischen Zusammenhang? Oder anders gefragt: Wie ließe sich der Argumentationsgang der *transzentalen* Deduktion in juristischen Begriffen beschreiben?

Hierfür müssten einige Bedingungen erfüllt werden: (1.) braucht Kant einen »Gesetzgeber«, (2.) von diesem erlassene »Gesetze«, die mithilfe der Einheit des gesetzgebenden Subjekts systematisiert werden können, (3.) eine Bestimmung der Grenzen des Geltungsbereichs dieser Gesetze sowie (4.) »Rechtssubjekte«, die in ihren Handlungen den Gesetzen unterworfen sind, und (5.) konkrete Handlungen, mit denen diese Subjekte aufgrund der Gesetze Rechtsansprüche begründen können. Diese Punkte hängen zusammen und können daher auch nicht völlig getrennt voneinander behandelt werden. Doch lassen sich Schwerpunkte bilden. Wobei die *quaestio iuris* in der *Kritik der reinen Vernunft* vor allem eine Frage zu beantworten hat: »Unter welchem Titel«, d.h. mit welchem Recht, besitzen die Philosophen dieses »Land des reinen Verstandes«, dieses »Land der Wahrheit«?⁶⁸

Zu Beginn braucht Kant zwei Subjekte: ein »Rechtssubjekt«, dessen Handlungen er in seiner Deduktion auf ihre Rechtmäßigkeit prüfen kann, und eine Art von »Gesetzgeber«, der einer juristischen Deduktion erst jenen Bezugspunkt gibt, mit dem diese aus der Vielfalt der Gesetze (*leges*) die Einheit des Rechts (*ius*) konstruieren kann. Dieser Aufgabe stellt sich Kant in den ersten beiden der zwölf Paragraphen, die der »transzentalen Deduktion« gewidmet sind (§ 15-16). Im ersten führt er unter der Überschrift *Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt* gleichsam das Rechtssubjekt und dessen Handlung ein: Nachdem er ausgeschlossen hat, dass die »Verbindung des Mannigfaltigen«

68 KrV, B 294 f., A 235 f.. Die Literatur zur transzentalen Deduktion ist erstaunlich vielfältig, vor allem in ihrer Deutung des Beweisgangs, bei der sich bis heute keine auch nur von der Mehrheit anerkannte Interpretation durchgesetzt hat. Eine ausführliche, doch bei weitem nicht vollständige – Dieter Henrich kritische – Übersicht über die seit 1969 entwickelten Interpretationsversuche der zweiten Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft* gibt in vier Teilen: Baumanns 1991-92. Baumanns' Bewertungen der Autoren selbst sollten aber nicht unkritisch übernommen werden, auch die Diskussion, in welcher Weise man die transzendentale Deduktion als eine juristische Deduktion deuten kann, erwähnt er nur am Rande, ohne sich mit dieser ausführlicher auseinanderzusetzen.

selbst uns durch die Anschauung vermittelt wird, erklärt er jede synthetische Verbindung zu einem Akt der »Spontaneität«, d.h. zu einer »Verstandeshandlung«. Sodass die Verbindung »unter allen Vorstellungen [...] die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist.« (KrV, B 130) Nachdem Kant auf diese Weise ein Subjekt und eine einheitsstiftende Handlung identifiziert hat, die allen Verbindungen von Anschauungen und von Begriffen in unserer Erfahrung zugrundeliegen, hat er eine zentrale Voraussetzung geschaffen, um überhaupt mit dem juristischen Modell an die Erkenntnistheorie herantreten zu können: Nur weil eine Handlung eines Subjekts zur Debatte steht, kann er nach der Rechtmäßigkeit dieser Handlung fragen, aber auch nach ihren rechtsbegründenden Folgen. Doch noch ist unklar, welches Subjekt und welche Handlung hier gemeint sind. Er erläutert daher:

»Verbindung ist Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich.« (KrV, B 130 f., Hervorhebung von Kant)

D.h., die Verbindung ist eine Handlung des Verstandes, in der dieser mit der Vorstellung der Einheit an das Mannigfaltige herantritt, um diese verbinden zu können. Wir erinnern uns: In der juristischen Deduktion wurde die Funktion einer »Vorstellung der Einheit« von der Vorstellung des einheitlichen Willens des Gesetzgebers erfüllt, der auch – indem er zu der Mannigfaltigkeit der Gesetze hinzutrat – die Mannigfaltigkeit aufeinander bezog und zu einem Rechtssystem verband. Wer oder was kann jedoch hier diese Funktion des »Gesetzgebers« übernehmen?

Die Antwort gibt Kant im nächsten Paragraphen: Es ist das *Ich denke*, das jede meiner Vorstellungen begleiten können muss. Wobei – ähnlich wie beim gesetzgebenden Subjekt in der Rechtswissenschaft – dieses gesetzgebende Subjekt eine eigentümliche Spaltung aufweist. Denn war der Gesetzgeber einerseits als Ursprung der Gesetze gleichsam jenseits der Gesetze, so sollte er zugleich auch in seinem Handeln den Gesetzen unterworfen sein. In ähnlicher Weise muss Kant nun zwischen der *Vorstellung* des »Ich denke« und dem Denken selbst, welches diese Vorstellung des »Ich denke« *denkt*, unterscheiden. Das eine ist eine Vorstellung des Subjekts, welche gleichrangig neben anderen Vorstellungen in unserem Bewusstsein existiert, das andere hingegen ist dasjenige Subjekt, welches allen Vorstellungen zugrunde liegt und somit jenseits jeder Vorstellung ist. Wobei man auch sagen könnte, die Vorstellung ist nur das Mittel, mit dem das Denken die Einheit an das Mannigfaltige heranbringt, sie ist eben nur jene Vorstellung einer Einheit, die jede Vorstellung begleiten können muss, aber – im Gegensatz zu der eigentlichen Einheit, die sie als Vorstellung

nur repräsentiert – nicht immer auch real begleitet. Denn wenn ich denke, habe ich nicht permanent die Vorstellung, dass ich jetzt denke, im Kopf. Da jedoch jenes jenseits jeder Vorstellung existierende Denken immer präsent sein muss, wenn ich mir etwas vorstelle, muss jede meiner Vorstellungen prinzipiell auch von der dieses Denken repräsentierenden Vorstellung des »Ich denke« begleitet werden können. Kant nennt nun die oberste Einheit, d.h. jenes Subjekt, das allen Vorstellungen zugrunde liegen muss,

»die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die *transzendentale* Einheit des Selbstbewußtseins.« (KrV, B 132)

Womit Kant elegant auch ein Problem gelöst hat, das durch die Einführung der juristischen Methode in die Philosophie entstehen hätte können. Denn in der Rechtswissenschaft gibt es prinzipiell eine Vielzahl an Gesetzgebern und damit an Rechtssystemen, nur im Naturrecht versuchte die Rechtswissenschaft einen *notwendigen* Gesetzgeber zu finden, sei es die »Natur«, »Gott« oder auch die »Vernunft«. Kant musste daher, um den Rechtsanspruch der Philosophie zu begründen, analog zum Naturrecht einen notwendigen »Gesetzgeber« finden, d.h. einen Punkt der Einheit, welcher nicht der willkürlichen Wahl des Einzelnen unterworfen ist, weil es zu ihm keine Alternative gibt. In der transzentalen Einheit hat er diesen »höchsten Punkt« gefunden und mit ihr verwandelt sich das Untersuchungsfeld mit einem Schlag⁶⁹: Bis jetzt gab es mannigfaltige Vorstellungen nebeneinander, mit der transzentalen Einheit lassen sich diese nun alle zu einer Einheit zusammenschließen, sie werden durch ihre Beziehung zu dem »Ich denke« zu *meinen* Vorstellungen. Kant gelingt es damit, alle Vorstellungen trotz ihrer Mannigfaltigkeit gleichsam unter die Jurisdiktion eines Rechtssystems zu bringen: Erst jetzt ist ein einheitlicher »Rechtsraum« geschaffen, nach dessen geltenden Gesetzen man fragen kann. Dieser alle Vorstellungen als Einheit umfassende Gesetzesraum ist das »Selbstbewusstsein«.

Womit wir aber wieder bei jener Spaltung des gesetzgebenden Subjekts wären, die wir bereits erwähnt haben. Denn auf der einen Seite steht die transzentale Einheit des Selbstbewusstseins und auf der anderen das empirische Bewusstsein seiner selbst.⁷⁰ Wie wir noch sehen werden, folgt diese transzentale Differenz einer ähnlichen Logik wie die Differenz zwischen dem ideellen

69 »Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.« (KrV, Anm., B 134)

70 Um diese wichtige Differenz festzuhalten und zu zeigen, dass die transzentale Einheit des Subjekts eine von der empirischen Einheit unterschiedene ist, wird er in § 18 noch einmal zwischen einer subjektiven und einer objektiven Einheit des Selbstbewusstseins unterscheiden: erstere

Willen des Gesetzgebers und den schriftlich gegebenen Gesetzestexten in der Rechtswissenschaft: das eine als ideeller Bezugspunkt der Einheit, das andere als jenes Material, an dessen Inhalten die Einheit erst konstruiert werden muss. Denn wie Kant nicht vergisst zu betonen, ist die transzendentale Einheit vom empirischen Bewusstsein nicht direkt als solche erfahrbar. Sie muss immer erst am Material durch eine Synthesis erfahrbar gemacht werden:

»Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern *hinzusetze* und mir der Synthese derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d.i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer *synthetischen* möglich.«⁷¹

Dies ist eine wichtige Festlegung, da damit die Position des Philosophen beschrieben wird: Er ist jemand, der anhand des empirischen Bewusstseins auf jene transzendentale Einheit schließen muss. Er hat – da er kein Gott ist – keinen unmittelbaren Zugang zu jenem transzentalen Ich, zu jenem transzentalen »Ich denke« des Verstandes. Die transzendentale Einheit erschließt sich ihm allein über jene *Vorstellung* des »Ich denke«, auf die er die anderen Vorstellungen beziehen muss, um jene Einheit in seinen Vorstellungen zu erfahren, welche es ihm ermöglicht auf die transzendentale Einheit als deren Bedingung zu schließen. Denn die transzendentale Einheit ist an sich völlig unbestimmt und »leer«: in ihr bin ich mir allein der Tatsache bewusst, »daß ich bin.« (KrV, B 157, Hervorhebung von Kant) Oder wie er es später in den »Paralogismen der reinen Vernunft« noch deutlicher sagen wird: Wir haben nichts anderes

»als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: *Ich*, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses *Ich*, oder *Er*, oder *Es* (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = *x*, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen.« (KrV, B 404)

als Gegenstand einer empirischen Psychologie, letztere als Grundlage von »objektiv gültigen« Urteilen (KrV, B 139 f.).

71 KrV, B 133 (Hervorhebung von Kant). D.h., im empirischen Bewusstsein müssen zuallererst Vorstellungen zu einer Einheit verbunden werden, da ohne eine solche »jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann.« (KrV, B 135)

Das transzendentale »Ich denke«, das genau betrachtet eigentlich ein »Es denkt« ist, d.h. die inhaltlich gänzlich leere Vorstellung eines »x«, lässt sich als solches nicht als etwas Bestimmtes erkennen. Ein Charakteristikum, mit dem man auch jenen ideellen Willen des Gesetzgebers der juristischen Deduktion zutreffend beschreiben könnte. Letztlich wird das transzendentale Subjekt allein durch dessen Funktion in der Synthesis der Vorstellungen als eine notwendige Bedingung erfahrbar: als jenes unbestimmte x, das aus dem Mannigfaltigen der Anschauung ein Ganzes bildet, sodass die Vorstellungen zu Teilen meines Bewusstseins und somit zu *meinen* Vorstellungen werden können.⁷²

Was braucht Kant noch für eine Deduktion? Vor allem Gesetze und einen Geltungsbereich: So wie der Papst nur für alle Christen, der Kaiser nur für seine Untertanen Gesetze erlassen kann, müssen auch die *Grenzen* der »Jurisdiktion« des transzentalen Subjekts bestimmt werden. Um eine solche jedoch abgrenzen zu können, mussten auch Kaiser und Papst zuallererst klären, welche Handlungen als Handlungen eines Christen unter die Jurisdiktion des Papstes und welche als Handlungen eines kaiserlichen Untertanen unter die des Kaisers fallen. Erst aus einer solchen Abgrenzung der Handlungsbereiche folgt auch die Art ihrer Gesetze: Ist zum Beispiel erst die Trauung als christliche Handlung definiert, muss der Papst notwendigerweise Ehegesetze erlassen. Daher sollte auch in der transzentalen Deduktion die Frage nach dem Geltungsbereich der Gesetze eng mit der Frage verbunden sein, welche Art von Handlungen und welche Art von Gesetzen dem transzentalen Subjekt zuordenbar sind.

Kant muss jene Handlungen identifizieren, die für die »Jurisdiktion« des transzentalen Subjekts relevant sein könnten. Da es in der *Kritik der reinen Vernunft* um die Legitimität von Erkenntnisurteilen geht, müssen es wohl die Handlungen des Erkenntnissubjekts sein. Kant beginnt daher mit einer Untersuchung dieser Handlungen, um die ihnen korrespondierenden Gesetze identifizieren zu können. Als ersten Kandidaten wählt er jene der Geometrie zugrunde liegende Handlung der geometrischen Konstruktion, das *Zeichnen* einer Linie:

»Um [...] irgend etwas im Raume zu erkennen, z.B. eine Linie, muß ich sie *ziehen*, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird.« (KrV, B 137 f., Hervorhebung von Kant)

Dies zeigt, wie das transzendentale Subjekt in der Handlung des Zeichnens präsent ist und damit auch in der von der Handlung hergestellten Linie notwendigerweise implizit enthalten sein muss. Und da hier das Zeichnen einer Linie

72 Es ist Ausdruck dieser scheinbar zirkelhaften Argumentationsstruktur, die es Kant erlaubt, die – nur auf den ersten Blick überraschende – Aussage zu machen: »Der Satz, Ich denke, oder, ich existiere denkend, ist ein empirischer Satz. Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Objekt als Erscheinung, zum Grunde [...].« (KrV, B 428)

nur als ein Beispiel genommen wird für die Art von Handlungen, die notwendig sind, um »etwas im Raume zu erkennen«, gilt dies für alle Erscheinungen im Raum. Jede Erscheinung ist damit nur durch eine Handlung als Objekt erkennbar, die jene Einheit des transzendentalen Subjekts als Bedingung voraussetzen muss. D.h., alle Erscheinung ist vereinigt unter der Einheit des transzendentalen Subjekts.

Doch für die Philosophie ist eine andere Handlung rechtsrelevanter als das geometrische Zeichnen einer Linie: es ist die Verbindung von Vorstellungen in einem Urteil. Kant zeigt daher, wie auch jedes Urteil ähnlich der geometrischen Konstruktion eine Handlung ist, in der das transzendentale Subjekt als einheitsstiftend anwesend sein muss. Oder anders gesagt: Das Urteil ist ebenso wie die geometrische Zeichnung eine jener synthetischen Handlungen, an denen man sich der einheitstiftenden Macht des transzendentalen Subjekts überhaupt erst bewusst werden kann, da – wie wir feststellen konnten – das transzendentale Subjekt unabhängig von solchen verbindenden Handlungen im empirischen Bewusstsein gar nicht erkennbar wäre:

»Wenn ich [...] die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urteile genauer untersuche, [...] so finde ich, daß ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen *ist* in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperzeption und die *notwendige Einheit* derselben, wenn gleich das Urteil selbst empirisch, mithin zufällig ist« (KrV, B 141 f., Hervorhebung von Kant)

Erst durch diese im empirischen Urteil vollzogene objektive Einheit der Apperzeption kann man von der Verknüpfung zweier subjektiver Vorstellungen (»Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere«) zu einer objektiven Verknüpfung übergehen: »Der Körper ist schwer«. Dieser Übergang liegt nicht in den Vorstellungen selbst, sondern allein in der Einheit der Urteils-handlung, die sich dabei auf die Einheit der ursprünglichen Apperzeption, d.h. auf die Einheit des transzendentalen Subjekts, stützen muss.

Wobei dieser Übergang von einer subjektiven Verknüpfung von Vorstellungen zu einer objektiven Verknüpfung das Resultat einer zweifachen Handlung ist: einerseits einer Handlung, die durch Synthese eine Einheit herstellt, und andererseits einer Handlung, die jener Synthese einen objektiven Status verleiht, obwohl das Material der Verknüpfung selbst weiterhin nur aus subjektiven Vorstellungen besteht. Der in einem Urteil implizit gestellte Wahrheitsanspruch übersteigt somit die vom Urteil selbst real vollzogene Verbindung: Real verbindet das Urteil eine subjektive Wahrnehmung mit einer anderen, die Wahrnehmung eines Körpers mit der Wahrnehmung seiner Schwere; doch das Urteil stellt den Anspruch, es sei mehr: die Verbindung sei in einer objektiven Einheit

eines »Objekts« begründet. So wie die Besitzergreifung beansprucht, nicht nur einen Besitz, sondern auch ein Eigentum zu begründen, beansprucht auch das Erkenntnisurteil offenbar, nicht nur eine subjektive Verknüpfung von Vorstellungen, sondern auch eine objektive Einheit zu begründen.

Indem Kant die Erkenntnisurteile als die rechtsrelevanten *Handlungen* identifiziert hat, lässt sich auch die Art jener *Gesetze* identifizieren, die von dem transzendentalen Subjekt offenbar erlassen werden: es müssen die Urteilskatgorien sein, ohne die jene Handlungen nicht gelingen könnten. Doch Kant kann aufgrund der rechtsrelevanten Handlungen auch den *Geltungsbereich* der Gesetze genau bestimmen: für welche Personen diese Gesetze gelten und für welchen Gegenstandsbereich. Denn diese Handlungen werden nicht von jedem ausgeführt, nur von dem Verstand des Menschen, »durch dessen reine Apperzeption in der Vorstellung: *Ich bin*, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist.«⁷³ D.h. ein göttlicher Verstand (falls es einen solchen gibt) würde diese Handlungen nicht durchführen, und daher wären auch die Gesetze für ihn nicht gültig. Denn derjenige

»Verstand, durch dessen Selbstbewußtsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten, würde einen besonderen Actus der Synthesis der Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf.« (KrV, B 138 f.)

Oder anders gesagt: Da die einheitstiftende Funktion des »Ich denke« nur relevant ist, wo Anschauung und Verstand miteinander verknüpft werden müssen, sind die Gesetze auch nur für jene gültig, deren Verstand von der Anschauung getrennt ist. Doch wenn die Gesetze nicht für alle Gültigkeit beanspruchen können, können sie auch nicht Gesetze der Dinge an sich sein. Erkenntnisurteile als Handlungen eines endlichen Verstandes haben nur Gültigkeit für die Art, wie die Dinge den Menschen erscheinen, d.h. nur für die Gegenstände menschlicher Erfahrung. Die Kategorien können daher als deren Gesetze auch nicht für die Dinge an sich Gültigkeit beanspruchen, sondern allein für jene Dinge, wie sie den Menschen erscheinen: sie sind Gesetze allein für die Dinge *als Erscheinungen*.⁷⁴ Die Dinge müssen daher notwendigerweise auch einem Rechtspluralismus unterworfen sein: Die Dinge *an sich*, wie sie dem göttlichen Verstand

73 KrV, B 138 (Hervorhebung von Kant). Daher gilt: Die Kategorien »sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d.i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet.« (KrV, B 145)

74 »[D]adurch denn die Kategorien, als bloße Gedankenformen, objektive Realität, d.i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung a priori fähig.« (KrV, B 150 f.)

erscheinen mögen, sind anderen Gesetzen unterworfen, als die Dinge *als* Erscheinungen für den Menschen.⁷⁵ Wie in der Rechtswissenschaft ist daher auch in Kants Transzentalphilosophie immer darauf zu achten, *für wen* etwas gilt und *als was* eine Handlung bestimmten Gesetzen unterworfen sein soll.

Nun haben Gesetze aber darüber hinaus noch eine ganz spezifische Rolle: Sie definieren in der Regel auch ihren *Gegenstandsbereich*. Das Eigentumsrecht definiert, was »Eigentum« ist. Außerhalb des Rechts gibt es allein den physischen Besitz einer Sache, was »Eigentum« ist, wird hingegen als Rechtsform vollständig durch die geltenden Rechtsvorschriften konstruiert. Dies gilt letztlich für sämtliche Rechtsinstitute, für die »Ehe«, den »Vertrag«, aber ebenso auch für den »Mord« wie auch für den »Totschlag«. Es ist – aus juristischer Perspektive – daher auch nicht überraschend, wenn Kant, bevor er sich der Anwendung der Urteilskategorien zuwendet, davon spricht, wie diese Kategorien als solche die Form der »Objekte überhaupt« bestimmen und somit bereits »vor jeder Anschauung auf Objekte überhaupt« gehen können (KrV, B 154). Oder derselbe Gedanke in etwas anderen Worten:

»Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den bloßen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche, sei, [sie] sind aber eben darum bloße *Gedankenformen*, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird.« (KrV, B 150 f., Hervorhebung von Kant)

Damit ist die prinzipielle Objektivität der Urteile begründet, die prinzipielle Rechtmäßigkeit, die Urteilskategorien auf Gegenstände der Erscheinung anzuwenden. Jedoch ist noch nicht bewiesen, dass jede oder auch nur irgendeine konkrete Erscheinung den Kategorien auch wirklich unterworfen ist. In juristischen Deduktionen ist dies sogar der Normalfall: Die prinzipielle Legitimität, Gesetzeskategorien wie »Ehestand« oder »Eigentum« auf die Realität anzuwenden, ist immer unterschieden von der Rechtmäßigkeit, diese Kategorien in einem konkreten Fall anzuwenden. Ehegesetze bestimmen, was eine »Ehe« ist, aber können für sich noch nicht sagen, welche Paare als Ehepaare im juristischen Sinne zu gelten haben. Man könnte daher – eine kantische Unterscheidung aufnehmend – von ihnen sagen: Die Ehegesetze *denken* zwar schon die »Ehe« als eine Lebensform eines Paars, aber sie *erkennen* damit noch kein einziges Ehepaar als Ehepaar. In einer juristischen Deduktion ist die Frage, was eine »Ehe« bzw. ein »Eigentum« ist, unterschieden von der Frage, ob die Handlungen einzelner

75 Da die *Quantität* eine Kategorie des menschlichen Verstandes ist, die allein von den Dingen als Erscheinungen ausgesagt werden kann, ist es natürlich irreführend, von den »Dingen an sich« in der Mehrzahl oder auch in der Einzahl zu sprechen. Endliche Verstandeswesen wie der Mensch können über diese nur in der Form einer Analogie sprechen, indem sie die Kategorien des Verstandes in symbolischer Weise verwenden.

Subjekte rechtmäßig eine Ehe oder ein Eigentum begründet haben. Daher wird auch Kant noch einen zweiten Beweisschritt vollziehen müssen.

Es wurde oft bemerkt, dass die transzendentale Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft* in zwei Teile zerfällt, deren zweiter Teil mit dem § 26 beginnt.⁷⁶ Die Frage, die in diesem Zusammenhang immer wieder auftauchte, war aber, was in diesem zweiten Teil eigentlich noch bewiesen wird, was nicht bereits im ersten Teil bewiesen wurde. Warum genügt es nicht zu beweisen, dass die Kategorien für die »Gegenstände der Sinne überhaupt« Gültigkeit haben? Warum hängt Kant noch einen zweiten Teil an, den er dann auch noch explizit als eigentliche Deduktion auszeichnet, indem er diesem Paragraphen den Titel »Transzendentale Deduktion des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Vernunft« gibt?

Fassen wir daher noch einmal kurz den ersten Teil der Argumentation zusammen: Bis jetzt hat Kant gleichsam nichts weiter als die *Bedingungen für eine juristisch-transzendentale Deduktion* entfaltet und begründet. Jene Bedingungen, die nötig sind, um überhaupt eine solche Deduktion in diesem Bereich durchführen zu können: Er hat gleichsam ein gesetzgebendes Subjekt identifiziert, eine allgemeine Gattung von rechtsrelevanten Handlungen, die Art der Gesetze sowie deren Geltungs- und auch deren Gegenstandsbereich: Wer den Anspruch erheben will, Gegenstände zu denken, muss sich auf diese Gesetze stützen, d.h., er kann Gegenstände nur denken mithilfe der Kategorien. Doch noch fehlt Kant etwas Wesentliches für eine vollständige Deduktion, deren Vorbild ja aus dem Zivilrecht stammt. Es bedarf im Zivilrecht immer erst empirisch wahrnehmbarer Handlungen, wie die Aneignung einer Sache,

76 Einerseits folgen wir mit der Aufteilung des Argumentationsgangs in zwei Teile Dieter Henrichs Analyse; andererseits enthält unsere Interpretation aber zugleich eine Zurückweisung seiner Interpretation dieser Zweistufigkeit der transzentalen Deduktion (vgl. Henrich 1973; aber auch sein späterer Versuch: Henrich 1988; ebenso widerspricht die hier vorgeschlagene Interpretation: Baum 1986); doch gibt es – bei allen Differenzen im Detail – Parallelen zu den Interpretationen Horst Wagners (Wagner 1980), Bernhard Thöles (Thöle 1981) und auch Viktor Nowotnys (Nowotny 1981). Wagner und Nowotny versuchen zu zeigen, wie im ersten Teil des Beweises die *universelle* Gültigkeit der Kategorien begründet wird, während es im zweiten Teil um deren Anwendung auf *konkrete* Fälle geht; Thöle sieht im ersten Teil das *Denken* des Gegenstandes durch die Kategorien bewiesen und im zweiten das *Erkennen* der Gegenstände durch diese. Da sie jedoch alle nicht den Aufbau einer juristischen Deduktion zum Modell nehmen, bleibt die Zweitteilung der Deduktion in ihrer Interpretation seltsam willkürlich: Ohne Bezug zum juristischen Beweisverfahren von Rechtsansprüchen scheint es mir keinen zwingenden Grund zu geben, den Beweis der universellen Gültigkeit von deren Anwendung auf konkrete Einzelfälle zu unterscheiden bzw. das Denken von dem Erkennen des Gegenstandes, sondern nur einen pragmatischen Grund der besseren Verständlichkeit. Da sie das Erste nicht als Bedingung einer juristisch-transzentalen Deduktion fassen, können sie dieses nicht als *notwendige* Voraussetzung für die im zweiten Teil vollzogene Deduktion erkennen. Es bleibt bei ihren Interpretationen der Eindruck, Kant hätte den Beweis auch anders führen können. Vgl. als kurze Zusammenfassung der Diskussion auch: Carl 1998, 208-211.

die Unterzeichnung eines Kaufvertrages oder eben auch das Jawort vor einem Standesbeamten, um ein Eigentumsrecht oder eine Ehe zu begründen. Das, was in den Gesetzen gedacht wird, muss daher in einer Rechtshandlung auch seine Anwendung finden, um zu einer Realität zu werden. Die juristische Deduktion versucht daher auch eine Antwort zu geben auf die Frage, ob eine bestimmte Handlung die vom Gesetz vorgeschriebenen Kriterien erfüllt, um reale Rechtsansprüche begründen zu können: War ein Standesbeamter anwesend, sodass das Jawort rechtmäßig als »Trauung« gelten kann? War die Aneignung einer Sache ein rechtmäßiger Eigentumserwerb oder war sie Diebstahl?

In diesem Sinne muss Kant nun – nachdem mit der Geltung der Kategorien gleichsam die gesetzliche Grundlage der Urteile gesichert wurde – klären, ob Erkenntnisurteilen etwas in den realen Erscheinungen entspricht: Es ist zwar schon bewiesen, dass der Geltungsbereich der Kategorien die Dinge als Erscheinungen sind, doch ist damit noch nicht gezeigt, dass einem konkreten Urteil auch eine reale Erscheinung entsprechen kann. Ist es legitim den Anspruch zu erheben, mit seinen Urteilen objektiv gültige Aussagen zu treffen, obwohl man diese nur auf Grundlage einer Verknüpfung subjektiver Vorstellungen macht?

Oder anders gesagt: Bis jetzt haben wir ein Urteil mit einem Wahrheitsanspruch, ähnlich dem Urteil »X und Y sind verheiratet«, ob ein solches Urteil jedoch wahr ist, erschließt sich nicht aus der Handlung des Urteils, sondern kann nur durch eine andere Handlung begründet werden, in unserem Beispiel durch die vollzogene Trauung des Paares vor einem Standesbeamten. D.h., es sind zwei Bedingungen notwendig, damit man das Urteil fällen kann, ein Paar sei verheiratet: *Erstens* muss es Gesetze geben, auf die sich das Urteil berufen kann, da ohne Ehegesetz überhaupt keine Ehen existieren könnten. *Zweitens* muss es aber auch Paare geben, die dem Gesetz entsprechend heiraten, da es ohne zumindest einer realen Hochzeit keine Ehe gäbe, auf die sich die Ehegesetze und das Urteil »X und Y sind verheiratet« beziehen könnten. Das Gesetz bestimmt nur den Inhalt des Begriffs »Ehe«, ohne Eheschließungen bliebe der Begriffsumfang daher gänzlich leer. Für die transzendentale Deduktion bedeutet das: Wir können Gegenstände zwar nur mithilfe der Kategorien *denken*, aber offen ist noch die Frage, ob wir mithilfe der Kategorien auch nur einen realen Gegenstand *erkennen* können? Daher stellt Kant in § 22 resümierend fest:

»Sich einen Gegenstand *denken*, und einen Gegenstand *erkennen*, ist also nicht einerlei. [...] denn, könnte dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand, und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgend einem Dinge möglich; weil es, so viel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne.«⁷⁷

77 KrV, B 146. Auf diese Stelle haben in der Diskussion mit Dieter Henrich vor allem auch Bernhard Thöle und Burkhard Tuschling hingewiesen. Henrichs Gegenargument lautet: »Wir

Denn wir wissen erst, dass das Urteil »Der Körper ist schwer« sich auf die Kategorien als Gesetze stützen muss, um überhaupt einen *objektiven* Wahrheitsanspruch stellen zu können. Aber wir wissen noch nicht, ob diesem objektiven Urteil überhaupt etwas in der Realität entspricht. Damit Erkenntnisurteile beanspruchen können, wahr zu sein, muss Kant zumindest eine rechtsetzende Handlung finden, die *jeder* Erfahrung zugrunde liegt, d.h. eine Handlung, die in *jeder* Erscheinung notwendigerweise vollzogen werden muss (ähnlich wie jeder Ehe die Handlung der Trauung zugrunde liegen muss, um den Rechtsanspruch auf eine »Ehegemeinschaft« stellen zu können). Erst wenn dies gelungen ist, hat Kant bewiesen, dass die Kategorien für *jede* Erscheinung gelten, mithin *a priori* notwendig sind. Er erläutert daher selbst den Übergang vom ersten Teil der Deduktion zum zweiten mit den Worten:

»In der Folge (§ 26) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt werden, daß die Einheit derselben keine andere sei, als welche die Kategorien nach dem vorigen § 20 dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung *überhaupt* vorschreibt, und dadurch also, daß ihre Gültigkeit *a priori* in Ansehung *aller* Gegenstände unserer Sinne erklärt wird, die Absicht der Deduktion allererst völlig erreicht werden.« (KrV, B 144 f., Hervorhebungen vom Autor)

Mit dieser Feststellung sind wir bei der eigentlichen transzendentalen Deduktion angekommen, dem § 26, der bereits im Titel nichts anderes als die *Transzendentale Deduktion des allgemein möglichen Erfahrunggebrauchs der reinen Verstandesbegriffe* verspricht. Da dieser zweite Teil des Beweises, aber – wie wir bereits bei der juristischen Deduktion gesehen haben – aufgrund seiner Struktur hauptsächlich in der Feststellung des Zutreffens der vom Gesetz vorgeschriebenen Kriterien besteht, muss er auf den ersten Blick wie eine bloße Rekapitulation des bereits Bewiesenen erscheinen. Doch steht diesmal nicht das von einem Gesetzgeber erlassene abstrakte »Gesetz« im Mittelpunkt, sondern eine Handlung eines Rechtssubjekts, das mit dieser Handlung einen Rechtsan-

können [bei Kant] nicht zunächst *Denken* gewinnen und hinterher *Erkenntnis*. Gültigkeit der Kategorien *definiert* Erkenntnis.« (Henrich et al. 1984, 73) Damit macht Dieter Henrich den Fehler, einerseits das Ergebnis, das Kant eigentlich erst in seiner Deduktion gegenüber Nicht-kantianern beweisen will und muss, zum Ausgangspunkt zu machen, als ob das, was Kant einmal bewiesen hat, keines Beweises mehr bedarf; andererseits denkt er (entgegen seiner Intention) hier nicht vom Standpunkt einer juristischen Deduktion: Dass die Gültigkeit von Gesetzen bereits deren Anwendung definiert, ist juristisch nicht nur unsinnig, mehr noch, es verschließt gerade jene Kluft zwischen Gesetz und Anwendung des Gesetzes auf einen Einzelfall, für dessen Überbrückung die juristische Deduktion entwickelt wurde. Indem sie in der *quaestio iuris* fragt: »Was ist in diesem Fall rechtmässig?«, fragt sie nach dem Verhältnis konkreter Handlungen zu allgemeinen Gesetzen. Ein Richter, der etwa auf eine konkrete Rechtsanfrage hin antwortet, dass in Ehefragen die geltenden Paragraphen des Eherechts herangezogen werden müssen, gibt keine Antwort auf die *quaestio iuris*, sondern weigert sich gerade eine juristische Deduktion durchzuführen, die erst ein Rechtsurteil begründen könnte.

spruch erheben will. Diese Handlung ist in unserem Fall die von einem Subjekt vollzogene Verbindung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung. Und in Frage steht die »empirische Erkenntnis« mit ihren Urteilen.

Der die transzendentale Deduktion abschließende Beweis behauptet, dass bereits in der empirischen Anschauung die Verbindung des Mannigfaltigen nur möglich ist, indem die *Einbildungskraft* die Anschauungen den Kategorien gemäß verknüpft, sodass *alle* Erscheinungen auch dem durch die Kategorien definierten (objektiven) »Gegenstand überhaupt« entsprechen. Erst jetzt zeigt Kant, dass es – im Unterschied zu juristischen Urteilen in Eigentums- und Ehestandsfragen – bei der Anwendung der logischen Kategorien auf die Erscheinungen *keine* Ausnahmen gibt. Dass z. B. jede Erscheinung durch Ursache-Wirkungsbeziehungen bestimmt ist, der *Geltungsumfang* der Kategorien daher nicht bloß einige Erscheinungen, sondern alle umfasst. Hierfür muss eine rechtsbegründende Handlung gefunden werden, die alle Gegenstände unserer Sinne zu »Objekten« im Sinne des durch die Kategorien bestimmten »Objekts überhaupt« macht – ähnlich wie erst die Handlung einer »Aneignung« eine Sache juristisch zu einem »Eigentum« macht bzw. erst eine Trauung ein Paar in den Ehestand versetzt.

Kant identifiziert als jene rechtsbegründende Handlung die »Synthesis der Apprehension«, unter der er das Zusammensetzen des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung versteht, wodurch Wahrnehmung entsteht (KrV, B 160), d. h. jene Handlung, mit der die Einbildungskraft sich gleichsam das sinnlich Mannigfaltige *als* empirische Erscheinungen aneignet. Aufgrund dieser Handlung seiner Einbildungskraft kann ein Mensch den Rechtsanspruch erheben, mit seinen Verstandeskategorien *a priori* die geltenden Gesetze der phänomenalen Welt in Händen zu halten. Denn wie Kant sagt:

»Diese synthetische Einheit [der Apprehension] aber kann keine andere sein, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen *Anschauung überhaupt* in einem ursprünglichen Bewußtsein, den Kategorien gemäß, nur [ist die Synthesis der Apprehension] auf unsere *sinnliche Anschauung* angewandt. Folglich [...] gelten [die Kategorien] also *a priori* auch von allen Gegenständen der Erfahrung.«⁷⁸

So wie die Aneignung das Recht begründet, eine Sache als »Eigentum« zu bezeichnen, so soll auch die Handlung der menschlichen Einbildungskraft, d. h. die Verbindung des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung, das Recht des Subjekts begründen, in seinen Urteilen alle Erscheinungen als »Gegenstände« zu bezeichnen und diese mit den Kategorien zu beurteilen, die den Gegenstand

78 KrV, B 161 – »Auf solche Weise wird bewiesen: daß die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperception, welche intellektuell und gänzlich *a priori* in der Kategorie enthalten ist, notwendig gemäß sein müsse. Es ist ein und dieselbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringen.« (KrV, Anm., B 162)

als solchen konstituieren. Da jede Erscheinung von dieser Synthesis der Einbildungskraft zu einer Einheit verknüpft wird, erlangt das Subjekt damit das Recht, in Erkenntnisurteilen jede einzelne dieser Erscheinungen als objektiven »Gegenstand« zu behandeln, obwohl seine Erkenntnis inhaltlich auf nichts anderem als auf subjektiven Sinneswahrnehmungen beruht.

Wollte man durch eine Analogie mit einem juristischen Beispiel erläutern, was Kant mit diesem Beweis gelungen ist, könnte man sagen: Das Ergebnis der transzendentalen Deduktion wäre übertragen auf juristische Deduktionen so ähnlich, als wenn jemand bewiesen hätte, dass *jeder* Besitz ein Eigentum begründet, *jedes* Paar ein Ehepaar ist. Denn die Urteilskategorien sollen *a priori* für *jede* einzelne Erscheinung gelten: Jede Erscheinung gründet in einer sinnlichen Synthesis der Einbildungskraft, die der subjektiven Erscheinung den Status eines »Gegenstandes« verleiht. Die *prinzipielle* Legitimität empirischer Erkenntnisurteile ist für Kant mit dieser Deduktion ausreichend bewiesen. Mit welchen Handlungen die Einbildungskraft Verstandeskategorien und Sinnesmaterial miteinander verbindet, beschreibt er nach der Deduktion im Abschnitt *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe* ausführlicher.⁷⁹

IX. DER PLURALISMUS PHILOSOPHISCHER RECHTSSYSTEME: DIE JURISTISCHE DEDUKTION IN KANTS ETHIK

Wie wir sahen, ist der juristischen Deduktion ein weiteres Charakteristikum inhärent: die systematische Aufteilung des Rechts in klar abgrenzbare Gesetzgebungen mit in sich abgeschlossenen Rechtssystemen, von denen jedes einen eigenen Rechtscorpus bildet. Immanuel Kant hat auch diese Eigenheit der Methode genutzt, um innerhalb der Philosophie eine rechtsförmige Ordnung in die unterschiedlichen »Gesetzgebungen« der Vernunft zu bringen.⁸⁰ Was das Wormser Konkordat für den Investiturstreit war, sollen gleichsam seine drei Kritiken für die Rechtsstreitigkeiten der Philosophen sein: die rechtliche Absicherung der Grenzen unterschiedlicher Gesetzgebungen, vor allem der Gesetzgebung der praktischen Vernunft im Unterschied von jener der theoretischen Vernunft.

Am besten lässt sich dies an seiner Auflösung der Antinomien zeigen, insbesondere an der Auflösung der dritten Antinomie, der Vereinbarkeit von Freiheit

79 Darauf sei hier nur ganz allgemein verwiesen, da uns an dieser Stelle allein die Grundzüge jener Beweispraxis interessieren, wie sie Kant mit seinen juristisch-transzendentalen Beweisen eingeführt hat.

80 Hierher gehört die bekannte kantsche Rede von den zwei Gesetzgebungen: »Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag tun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, eben so wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur.« (KU, BA XVIII)

und Naturnotwendigkeit. Denn die Lösung besteht – um in der Analogie zu bleiben – in der Unterscheidung zweier Rechtssysteme: einem, in dem wir selbst Gesetzgeber, und einem anderen, in dem wir nur Rechtsunterworfenen sind. Kant nutzt gerade, wenn es darum geht, die Möglichkeit einer Ursache aus Freiheit zu beweisen, die Analogie zum juristischen Gesetzgebungsverfahren. Einerseits ist das menschliche Subjekt *als* Erscheinung der Naturnotwendigkeit unterworfen, d.h. es kann als Erscheinung nicht die Position eines Gesetzgebers einnehmen, sondern nur die eines Rechtsunterworfenen, der durch bestimmte Handlungen das Recht erwirbt, objektive Erfahrungsurteile zu formulieren. Die Position des Gesetzgebers ist hier vom transzendentalen Ich besetzt, welches die transzendentalen Grundsätze als Gesetze erlässt, denen jeder Mensch in seiner Erfahrung unterworfen ist, durch die er aber auch Rechtsansprüche auf objektive Erkenntnisurteile erwerben kann.

Anders ist es jedoch, wenn das Subjekt *nicht als* ein erscheinendes Subjekt betrachtet wird, sondern *als* ein Ding an sich. Als solches ist es frei und kann für sich selbst Gesetze erlassen, d.h. als Gesetzgeber agieren. Die Analogie ist von Kant hier sogar weit strenger beachtet als im ersten Fall: »Aus Freiheit handeln« wird von ihm übersetzt als ein Handeln aus Vernunftgründen. Was diese Form des Handelns voraussetzt, ist eine Art Gesetzgebungsverfahren: Das Subjekt muss sich selbst ethische Maximen geben, d.h. Gesetze, denen es sich als Subjekt dann in einem zweiten Schritt handelnd unterwerfen kann.

Kants Forderung, das Subjekt solle sich Maximen geben und dann nach diesen handeln, ähnelt aber – wenn man sich ihrer Darstellung in der *Kritik der praktischen Vernunft* zuwendet – noch in einem weiteren Punkt einem Gesetzgebungsverfahren, wie es seit dem 12. Jahrhundert in Europa entwickelt wurde. Nicht nur, dass Kant von dem strengen Gesetzesbegriff ausgeht, er behandelt auch die ethischen Maximen, wie die Rechtsglehrten Gesetze behandeln, wenn sie beurteilen wollen, ob diese rechtliche Gültigkeit für sich beanspruchen können. Denn Kants einzige methodische Forderung an das Subjekt ist: Jede einzelne seiner Maximen muss einer »Probe« unterworfen werden, ob sie »sich zu einer [...] allgemeinen Gesetzgebung qualifiziere.«⁸¹ Was rückübersetzt ins Juristische nichts anderes bedeutet, als die Forderung der Rechtswissenschaft an jedes Recht, es solle, um Recht zu sein, ein »System« bilden, d.h. jedes einzelne Gesetz soll sich mit den anderen Gesetzen zu einer Einheit zusammenschließen lassen, so als ob es dem Willen eines einzigen Gesetzgebers entspringt. Das Verfahren besteht in der Praxis letztlich darin, *eine* subjektive Maxime daraufhin zu untersuchen, ob sie mit den anderen subjektiven Maximen zusammen ein widerspruchsfreies allgemeines Gesetzesystem (*ius*) bildet.

81 MS I, AB 25. Dass in Kants Ethik die Maximen vom Subjekt *explizit* formuliert werden müssen, um sich dann in seinem Handeln an diesen zu orientieren, d.h. Maximen nicht erst im Nachhinein einer Handlung bloß zugeschrieben werden dürfen, zeigt: Albrecht 1994.

Man hat auch in der Ethik einen ideellen Willen eines Gesetzgebers als Bezugspunkt zu konstruieren, der die Einheit der Gesetze garantiert. Die Rechtmäßigkeit der Maximen kann dann durch ein Verfahren geprüft werden, das der juristischen Verwandlung von einzelnen Gesetzen (*leges*) in ein Recht (*ius*) nachgebildet ist. Das ethische Subjekt muss dabei jedoch gleichsam selbst Gesetzgeber, Rechtsgelehrter *und* Richter sein, d.h. in sich selbst einen arbeitsteiligen Instanzenzug institutionalisieren von der Gesetzgebung über die systematisierende Interpretation der Rechtsgelahrten bis zu der richterlichen Entscheidung, welche Handlung moralisch rechtmäßig ist und welche nicht. Die Freiheit besteht somit darin, analog einer freien Republik autonom rechtsetzende und rechtsbeurteilende Akte vollziehen zu können.

Wir finden hier in Kants Theorie der Freiheit dieselbe Dialektik, die wir bereits bei Anselm von Canterbury entdecken konnten, als er einerseits Gottes Freiheit wahren und diesen zugleich an die Einhaltung seiner eigenen Gesetze binden wollte. Denn die Vereinbarkeit beider lag in der Möglichkeit der *freien Anerkennung* von Gesetzen. Gott unterwarf sich dem Gesetz, aber er tat dies aus freien Stücken. Nicht Zwang oder eine äußere Verpflichtung konnte ihn zu diesem Schritt nötigen, der Unterwerfungsakt sollte allein seinem freien Willen entspringen. So war es möglich, einerseits Gottes Handeln als gesetzmäßiges zu bestimmen und andererseits ihm dennoch nichts von dessen Freiheit zu nehmen. Es war jene von uns bereits mehrmals genannte Unterscheidung zwischen Gottes *potentia absoluta* und seiner *potentia ordinata*, die es den mittelalterlichen Theologen ermöglichte, Gottes Freiheit und seine gesetzliche Bindung zusammenzudenken.⁸² Denn hatte nicht sogar Gott selbst, in der Zeit als er als Mensch auf Erden wandelte, sich den Gesetzen des römischen Kaisers Tiberius unterworfen?⁸³

Dieselbe freie Anerkennung eines Gesetzes ist es auch, die Kant dem freien Subjekt des Menschen zuschreibt. Es ist diese Anerkennung von Maximen, welche die Ursache aus Freiheit charakterisiert und von einer Naturnotwendigkeit unterscheidet. Das Subjekt ist durch diese Selbstverpflichtung an das Gesetz bzw. die Maxime gebunden, während es als Erscheinung unabhängig von seinem eigenen Willen der Kausalität der Natur unterworfen ist. Nur weil das Subjekt zugleich Gesetzgeber seiner eigenen ethischen Maximen ist und auch

82 Anselm, der diese Terminologie selbst nicht benutzte, hat in vergleichbarer Absicht, eine Unterscheidung von zwei Arten der Notwendigkeit zu begründen versucht, um Gottes Handeln als von einer anderen Notwendigkeit bestimmt zu denken als die der Natur: Anselm 1956, XVII, 138-141.

83 Zur Verwendung dieses Arguments in der mittelalterlichen Diskussion: Kantorowicz 1990, 74 f. Zur Dialektik zwischen der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* Gottes im spätmittelalterlichen Nominalismus siehe: Oberman 1965, 31-57.

deren Rechtsunterworfenen, hat es die Freiheit, sich für ein Handeln nach diesen Maximen zu entscheiden.⁸⁴

Auf diese Weise kann der Mensch zugleich mehreren Jurisdiktionen unterliegen: Als freies Subjekt kann er sich selbst zur Befolgung seiner eigenen Maximen verpflichten; als Erscheinung ist er hingegen nicht frei, sich zu entscheiden, ob er sich der Naturnotwendigkeit nun unterwerfen will oder nicht. Dadurch unterscheidet sich auch das menschliche Subjekt in seiner Freiheit von jener Freiheit, die Anselm von Canterbury Gott zuschreibt: Gott ist in jeder Beziehung frei und somit als Subjekt nur den eigenen Gesetzen, niemals jedoch den Gesetzen eines fremden Gesetzgebers unterworfen. Hingegen ist der Mensch sowohl ein freies Subjekt, das sich selbst ethische Gesetze geben kann, wie auch ein unfreier Untertan der Gesetze der Natur. Während Gott noch die Position eines absoluten Gesetzgebers für sich beanspruchen kann, hat das menschliche Subjekt sich im Rechtspluralismus zurechtzufinden. Es hat vor allem sich selbst mithilfe der transzendentale-juristischen Deduktion immer wieder in verschiedenen Hinsichten zu betrachten: als Erscheinung ist es anderen Pflichten unterworfen, als es dies als freies Ding an sich ist. Und wie ein Mensch als Bürger der Gesetzgebung seiner Stadt, aber als Christ der Gesetzgebung seiner Kirche unterworfen ist, muss auch das Subjekt Kants lernen, die verschiedenen Gesetzgebungen miteinander zu vereinbaren, sie gleichsam »unter einen Hut« zu bringen. Hierfür haben die Rechtsglehrten die Methode der juristischen Deduktion erfunden, um mögliche Widersprüche zwischen den Rechtssystemen beseitigen zu können, und hierfür hat Kant innerhalb seiner Philosophie die Methode der transzendentalen Deduktion entwickelt.

84 Da der kantsche Gesetzesbegriff (wie der des zeitgenössischen Frühliberalismus) am zivilrechtlichen Gesetzesbegriff orientiert ist, d.h. an einem Gesetzesbegriff, der sich nicht an »Untertanen« richtet, sondern die Freiheit privatrechtlicher Rechtssubjekte garantieren soll, lässt sich auch jene Formulierung des kategorischen Imperativs, welche die Forderung enthält, in seinem Handeln jede Person auch als Zweck, d.h. als Rechtssubjekt anzuerkennen, aus dem kantschen Gesetzesbegriff ableiten: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.« (Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten, AB 66 f.) Diese Forderung wird in exemplarischer Weise von privatrechtlichen Verträgen erfüllt, in denen ein Subjekt zwar andere Personen als Mittel für seine eigenen Zwecke zu gewinnen hofft (z.B. als Handwerker bei einem Hausbau), aber diese – indem er sie als Vertragspartner betrachtet – auch immer als freie Rechtsperson anerkennen sollte. Aufgrund dieser »ethischen« Eigenschaft privatrechtlicher Verträge wurden diese auch in der Theorie des »Gesellschaftsvertrages« als Modell herangezogen bei der Frage, wie freie Subjekte eine gerechte Gesellschaftsordnung begründen könnten.

X. KURZES ZWISCHENRESÜMEE: DIE JURISTISCHE ÜBERWINDUNG DES NATURWISSENSCHAFTLICHEN ERKENNTNISIDEALS

Kant nimmt die im zweiten Teil beschriebene Kritik der Naturwissenschaften an der Philosophie auf, wenn er konzidiert, dass es zwar der Mathematik gelingt, mit ihren apriorischen Konstruktionen »Meister über die Natur« zu werden, während die »reine Philosophie mit diskursiven Begriffen a priori in der Natur herum pfuscht, ohne die Realität derselben a priori anschauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können.« (KrV, B 753, A 725) Die Metaphysik muss einen geordneten Rückzug antreten und die Natur als Forschungsfeld den experimentellen Methoden neuzeitlicher Wissenschaften überlassen. Nicht zufällig hat Kant an den Beginn der *Kritik der reinen Vernunft* ein Motto Francis Bacons gestellt; nicht ohne Grund sah er sich in dessen Tradition. Doch in welcher Weise hilft nun das an der juristischen Deduktion orientierte Beweisverfahren der Philosophie, sich jener Kritik der empirischen Naturwissenschaften am philosophischen Erkenntnismodell zu entziehen? Wie gelingt es mit dieser strategischen Neuorientierung den Anspruch der Philosophie, über eine von den empirischen Wissenschaften autonome Methode der Erkenntnis zu verfügen, gegen Einwände abzusichern?

Wäre Kants Argumentation davon abhängig, im naturwissenschaftlichen Sinne beweisen zu müssen, wie das menschliche Subjekt Ursache-Wirkungs-Beziehungen in den Erscheinungen erzeugt, wäre er schon gescheitert. Auf ein solches psychologisch-physiologisches Wissen kann er sich nicht berufen. Schon allein auf die Frage, wie Begriffe mittels Schematismen auf die Anschauungen angewendet werden können, kann er nur erklären, dies sei »eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.« (KrV, B 180 f., A 141)

Kants Argumentation ist daher eine andere: Er geht davon aus, dass die kausale Verknüpfung der Natur uns *entweder* durch die Anschauung gegeben *oder* aber vom erkennenden Subjekt selbst den Dingen als Erscheinungen beigelegt wird. Eine dritte Möglichkeit gibt es seiner Ansicht nach nicht. Nun hat bereits David Hume überzeugend bewiesen, dass Kausalität nichts ist, was wir durch unsere Sinne wahrnehmen könnten, daher muss diese Verknüpfung der Erscheinungen durch eine Handlung des erkennenden Subjekts hergestellt werden, vermutlich durch eine Handlung der Einbildungskraft. Ein genaueres Wissen darüber, wie durch das Zusammenspiel von Anschauung, Einbildungskraft und Verstand die Erscheinungen entstehen, haben wir aber nicht. Was naturwissenschaftlich unbefriedigend ist, genügt jedoch als Grundlage eines transzendent-al-juristischen Beweises: Es gibt eine Handlung, die einer bestimmten Person

zugerechnet werden kann. Das genügt, um die Frage zu stellen, welche Rechtsansprüche diese Person sich durch ihre Handlung erwirbt. Oder anders gefragt: Welchen Wahrheitsanspruch dieses Subjekt mit seinen Verstandeskategorien erheben darf. Für welchen Bereich ist er gültig und wo endet er?

Mit dem Modell der juristischen Deduktion gelingt es Kant nicht nur das mathematische Ideal einer syllogistischen, auf Axiomen aufgebauten Deduktion als ungeeignet zurückzuweisen, es gelingt ihm zugleich der Philosophie ein Feld der Erfahrung zu sichern, das gegen Methodenideale der empirischen Wissenschaften abgegrenzt werden kann. Denn die empirische Sammlung von rechtsrelevanten Handlungen, die vor einem Gerichtshof geprüft werden, ob sie geeignet sind, einen Rechtsanspruch zu begründen, wird zur Grundlage einer eigenen Form der Erfahrung. Welcher Rechtsanspruch sich vor Gericht als der stärkere erweist, kann erst nach dem Prozess beantwortet werden. Innerhalb der kantschen Philosophie ist es gleichsam jener Teil, der von Kant »Dialektik der Vernunft« genannt wird, in dem über den Ausgang solcher »Prozesse« berichtet wird. Auf diese beruft sich Kant in seiner Einleitung daher auch, wenn er davon spricht, seine durch transzendentale Deduktionen begründete Unterscheidung zwischen Erscheinungen (*phaenomena*) und Ding an sich (*noumena*) müsse sich in einer »dem Naturforscher nachgeahmte[n] Methode« bewähren, welche darin besteht, ein »Experiment« durchzuführen »zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft« (KrV, B XVIII f., Anm.).

Kants Verweis auf die juristische Deduktion als methodisches Vorbild für die Philosophie ist somit wesentlicher Teil einer Strategie, die Philosophie innerhalb des disziplinären Wissenschaftssystems neu zu positionieren. Sie ermöglicht es der Philosophie, einerseits einen strategischen Rückzug von den apodiktischen Wahrheitsansprüchen des mathematischen Methodenideals zu vollziehen, ohne sich deshalb einem philologisch-hermeneutischen Erkenntnisideal der Geisteswissenschaften auszuliefern oder auch ihren eigenen Anspruch auf eine von den empirisch-induktiven Wissenschaften unabhängige Erkenntnisweise aufzugeben. Die Philosophie kann die Wahrheitsansprüche ihrer Urteile aufrechterhalten, indem sie ihren Geltungsbereich auf den Bereich der Erfahrung einschränkt, sodass sie keine Angriffsfläche mehr bietet, wenn in jener aus der Entdeckung mikroskopischer Welten entstandenen Diskussion die Frage gestellt wird, ob die Menschen mit ihren Sinnesorganen und ihrem Verstand überhaupt fähig seien, die Wahrheit der Dinge zu erkennen. Indem die Philosophie mit Kant ihre alten Bastionen der auf »innerer Gewissheit« gegründeten apodiktischen Wahrheit strategisch aufgibt, gewinnt sie die Möglichkeit, weiterhin Philosophie im alten Sinne bleiben zu können.

Die Konsequenzen dieses strategischen Rückzugs sind für das Selbstverständnis der Philosophie jedoch weitreichend: Mit dem neuen Methodenideal wird auch ein neuer Begriff der Wahrheit in die Philosophie eingeführt. Denn

die juristische Geltung von Gesetzen, auf die man seine Rechtsansprüche stützen kann, muss zwar begründet werden, doch verlangt diese Art der Begründung andere Kriterien als etwa die Begründung von empirischen Naturgesetzen in den Naturwissenschaften. Dies lässt sich gerade auch an Kants Begriff des Gesetzes zeigen.

Kant betont, überall wo er von Gesetzen im juristischen oder auch ethischen Sinne spricht, deren Allgemeinheit, die sich nicht um ihre Anwendung auf Einzelfälle zu kümmern brauche, da sie primär dem Zwecke der rechtlichen Freiheitssicherung dienen sollten und nicht anderen Zwecken, wie etwa der Glückseligkeit des Einzelnen. Falls ein allgemeines Gesetz in einem konkreten Einzelfall aufgrund der Umstände »schmerzhafte Folgen« zeitigt, so dürfe dies nicht als Argument gegen das Gesetz verwendet werden, da nicht das Gesetz, sondern allein die zufälligen Umstände für die Folgen verantwortlich gemacht werden müssen.⁸⁵ Anders ist die Situation jedoch am Gerichtshof der Vernunft. Hier ermöglicht ihm die Analogie mit dem juristischen Prozess gerade dort, wo die Philosophie früher kein Kriterium für eine Entscheidung finden konnte, einen »Pramat der praktischen Vernunft« zu etablieren, um damit die Möglichkeit zu bekommen, nun auch die »Interessen der praktischen Vernunft« in die Waagschale zugunsten einer der beiden Streitparteien zu werfen.⁸⁶

85 Kants Rechtsbegriff zeigt sich am unmittelbarsten in seinem kleinen Artikel *Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Hier diskutiert er den Fall, was wäre, wenn ein von einem Mörder verfolgter Freund bei uns im Haus Zuflucht gesucht hat und wir vom Mörder gefragt werden, wo er zu finden ist. Haben wir das Recht zu lügen? Kant hält daran fest, dass ein Recht prinzipiell sich dadurch auszeichnet, niemals auf den Einzelfall zu sehen. Daher könne es auch kein Recht geben, das einem erlauben würde, in einer besonderen Zwangslage zu lügen, um einen anderen Menschen zu schützen. Das Gesetz, das Wahrhaftigkeit gebiete, und die Gerechtigkeit haben gleichsam »blind« zu sein für den Einzelfall, dies mache Gerechtigkeit aus. Symbol dieses fröhliberalen Rechtsverständnisses ist traditionell Justitia mit der Binde um die Augen, sodass sie Recht sprechen kann, ohne auf die Person zu achten. Nur so ist eine Gleichheit vor dem Gesetz möglich. Wenn aus der Anwendung des Rechts Schaden entstehen sollte, der Freund vom Mörder gefunden und getötet wird, sei dies nicht Folge des Gesetzes, sondern einem äußeren »Zufall« zuzuschreiben, der nicht notwenig hätte eintreten müssen (vgl. MS I, Einleitung, § II, AB 10: Die gesetzgebende Vernunft »nimmt [...] keine Rücksicht auf den Vorteil, der uns dadurch erwachsen kann, und den freilich nur die Erfahrung lehren könnte.«). Zum Kontext des Artikels vgl. Geismann 1988. Zum »moralischen Begriff des Rechts« bei Kant: Höffe 2001, 119-146; wie dieser abstrakte Gesetzesbegriff durch eine Neudeinition des Gemeinwohlbegriffs die Herrschaft des absolutistischen Staates begrenzen sollte, erläutert: Grimm 1987b; in einem weiteren Kontext: Grimm 1988.

86 Dies ermöglicht ihm vor allem, die für die theoretische Vernunft selbst unlösaren Antinomien zu lösen: Obwohl keine der beiden Seiten den Streit mit Argumenten für sich entscheiden kann, hat die Vernunft als Richterin die Möglichkeit, zugunsten einer der beiden Seiten zu entscheiden, da ein »Interesse der praktischen Vernunft« an einer solchen Entscheidung besteht. Dieses kann aber nur relevant werden, wenn die theoretische Vernunft selbst zu keinem eindeutigen Urteil kommt (vgl. KrV, B 490-504, A 462-476). Zum »Pramat der praktischen Vernunft«: KrV, B 804 f., A 776 f.; KpV, A 215-219. Ebenso lassen sich über ein angebliches Interesse der Vernunft in der praktischen Philosophie auf diese Weise »Postulate der praktischen Vernunft« wie

Dem juristischen Wissen ist eigen, immer auf Zwecke bezogen zu sein, denen das Recht als Ganzes dienen soll: Hinter seiner Einteilung der Gesetzeskodifikationen in einzelne Rechtscorpi – Zivilrecht, Öffentliches Recht, Handelsrecht etc. – steht trotz ihrer historisch »gewachsenen« Struktur⁸⁷, ein Modell, wie eine Gesellschaft ist und wie sie sein sollte.⁸⁸ Ein Modell auch der Handlungsbereiche des Menschen, die eng an die Vorstellung von dessen Zielen und Zwecken gebunden ist. Das Recht und die Rechtsurteile haben den Menschen zu dienen und eine gerechte und wohlgeordnete Gesellschaft zu befördern. Die Verwendung teleologischer Argumente ist daher – sei es in der Interpretation des bestehenden Rechts, sei es in der Entwicklung neuen Rechts oder auch in der einzelnen Fallentscheidung im Gerichtsaal – durchaus gängige Praxis.⁸⁹ Juristische Deduktionen arbeiten daher daran, ein System des Rechts herzustellen, das bezogen ist auf die allgemeinen Zwecke der Menschheit. Das der Rechtswissenschaft implizite Konzept einer Wahrheit berücksichtigt nicht nur die Beziehung zu den »Fakten«, d.h. den Gesetzgebungen und rechtssetzenden Handlungen einzelner Rechtssubjekte. Mit der Idee einer systematischen Einheit der Gesetze, eines *ius* im Unterschied zu den vielen einzelnen *leges*, die alle Rechtssysteme zu Teilen eines übergreifenden harmonischen Ganzen macht, ermöglicht die juristische Deduktion dem Richter sowohl bei der Diskussion der Gesetze wie auch bei jeder Einzelfallentscheidung auf übergeordnete Zwecke in der Argumentation zu verweisen. Wahrheit im juristischen Sinne ist letztlich immer auch eine *Wahrheit bezogen auf einen Zweck*:

»Es ist ein der juristischen und der theologischen Auslegung gemeinsamer Zug, daß unter mehreren möglichen Interpretationen eines Gesetzestextes oder des Wortlauts einer Stelle in den heiligen Schriften jener der Vorzug gebührt, die den ethischen Forderungen, den erzieherischen oder sozialen Bedürfnissen der damit bedachten Gesellschaft, am ehesten gerecht wird.« (Betti 1967, 610)

Die Parallelie zu Kants Philosophiebegriff ist deutlich: Kants Definition des »Weltbegriffs« der Philosophie lautet, sie sei »die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft

das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit begründen, solange diese nicht den eindeutigen Erkenntnissen der theoretischen Vernunft widersprechen (KpV, A 219-255).

87 Vgl. Caroni 1999 (zur Geschichte der »grundsätzlichen Dichotomie« zwischen Zivilrecht und Öffentlichem Recht: 101-123; zur Geschichte der »sekundären Dichotomie« zwischen Zivilrecht und Handelsrecht: 157-182).

88 Vgl. Kelley 1990. Für das soziale Modell, das hinter dem von Kant vertretenen frühkonstitutionalistischen Rechtsverständnis steht, siehe Grimm 1987b.

89 Siehe zur teleologischen Auslegung der Gesetze etwa Larenz 1991, 328-339 und 391-400; F. Bydlinski 1991, 449-463 und 480 f.

(*teleologia rationis humanae*)« (KrV, B 867, A 839). Und in diesem Sinne ginge Philosophie auch »auf die Nützlichkeit«.⁹⁰

Wobei die Orientierung der Philosophie an dem Modell der juristischen Vernunft notwendigerweise auch einen veränderten Umgang mit den »glaubwürdigen Meinungen« der Menschen zur Folge hat: Anstatt wie Aristoteles die *endoxa* als Grundlage eigener Urteile aufzugreifen, sieht sich der kantische Philosoph vor der Aufgabe, diese kritisch auf die prinzipielle Rechtmäßigkeit ihrer Wahrheitsansprüche zu prüfen. Anstatt die Meinungen auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu untersuchen, soll die Philosophie nun allein die Legitimität ihrer Wahrheitsansprüche beurteilen. Ihre empirische Wahrheit wird hingegen der wissenschaftlichen Erfahrung überantwortet mit ihren experimentellen Verfahren und empirischen Methoden. Philosophie beschränkt sich darauf, zu erklären, was der Mensch mit Recht behaupten kann, ohne überhaupt die Frage zu thematisieren, ob die aufgestellten Meinungen wahr sind oder nicht. Die Transzentalphilosophie hat gleichsam mithilfe der juristischen Methode – unabhängig von der empirischen Richtigkeit der Aussagen und Meinungen – an diesen Meinungen einen eigenen Gegenstandsbereich entdeckt: die prinzipielle Legitimität von Wahrheitsansprüchen. Sie entdeckte dabei auch, dass nicht jedes Urteil sich als Erkenntnisurteil legitimiert und dass neben den Erkenntnisurteilen mit ihrem Kriterium der »Wahrheit« einer Meinung auch noch andere Urteilsarten existieren, die in gleicher Weise durch eine Deduktion Anspruch auf Anerkennung erheben können.

Wahrheit besteht nicht mehr allein in einer Beziehung des Denkens zu einem Gegenstand, einer *adaequatio intellectus et rei*. Jedes Urteil muss, um legitim zu sein, einen Geltungsbereich und einen Zweck angeben können, die es erst ermöglichen, zu entscheiden, welche Erfahrung als eine Widerlegung oder auch als eine Bestätigung des Anspruches gelten kann. Es ist nicht mehr möglich, von einer Wahrheit an sich zu sprechen, ohne weitere Spezifizierung: Empirische Erkenntnisurteile, apriorische Urteile der Metaphysik, moralische Urteile der praktischen Vernunft und ästhetische Urteile haben jeweils ihren eigenen Geltungsbereich und Zweck. Die Urteile sind unterschiedlichen Jurisdiktionen unterworfen, so wie jeder Gegenstand auch mehreren Jurisdiktionen untersteht: Ein und dieselbe Handlung kann als Erscheinung erkannt, als moralische Handlung beurteilt und als erhaben oder auch schön ästhetisch bewertet werden, ohne dass die Legitimität der einen Beurteilung durch die Legitimität der anderen in Mitleidenschaft gezogen würde.

90 In der »scholastischen Bedeutung des Worts geht Philosophie nur auf *Geschicklichkeit*; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die *Nützlichkeit*. In der ersten Rücksicht ist sie also eine *Lehre der Geschicklichkeit*; in der letztern, eine Lehre der Weisheit: – die *Gesetzgeberin* der Vernunft und der Philosoph in so fern *nicht Vernunftkünstler*, sondern *Gesetzgeber*.« (Logik, Hrsg. v. Gottlob Benjamin Jäsche, A 23 f.)

XI. ZUM PERFORMATIVEN URSPRUNG DES ALLGEMEINGÜLTIGEN

Eine Voraussetzung für den strategischen Rückzug der Philosophie auf die Untersuchung der Legitimität von Wahrheitsansprüchen liegt jedoch in einer Eigentümlichkeit der juristischen Deduktion, die Kant in seiner Argumentation nutzt, ohne sie eigens zu thematisieren: die der juristischen Argumentation eigen-tümliche Form des Übergangs vom Einzelnen zum Allgemeinen. Kant will sich als Philosoph nicht mehr in das Geschäft und die Diskussionen der empirischen Naturwissenschaften einmischen. Er will ihnen ihre Grenzen aufzeigen, indem er mithilfe juristischer Verfahrensweisen die Grundlage für ein apriorisches Wissen der Metaphysik legt. Dabei nutzt Kant methodisch die Verklammerung von konstatierenden und performativen Äußerungen in juristischen Urteilen als Brücke, um von dem am sinnlichen Einzelfall überprüfaren Urteil empirischer Wissenschaften zum sinnlich nicht überprüfaren universellen Urteil der Philosophie vorzustoßen.

Bei juristischen Urteilen ist dieser Übergang offensichtlich: Person X sieht einen schönen Stock, den sie gut gebrauchen kann, und will ihn ergreifen. Person Y tritt ihr jedoch entgegen mit den Worten: »Diesen Stock habe ich im Wald gefunden und fürs Jagen mitgenommen.« Einerseits ist dies eine konstatiertende Feststellung, zugleich ist es jedoch das Erheben eines performativen Rechtsanspruchs, mit dem das Recht des anderen bestritten wird, den Stock zu nehmen. Oder wenn der Richter in seinem Urteil feststellt: »Person Z hat ihren Bruder in niederer Absicht ermordet.« Einerseits ist dies eine durch ein Beweisverfahren belegte, konstatierende Aussage über das, was Z getan hat; zugleich ist es jedoch der Satz, mit dem dieser als Mörder verurteilt wird, d.h. die konstatierende Feststellung ist zugleich eine performative Handlung.

Was heißt dies für die *Kritik der reinen Vernunft*? Wie lässt sich aus dem Übergang von einer konstatierenden zu einer performativen Äußerung ein analoger Übergang von einem empirischen zu einem metaphysisch-apriorischen Urteil begründen? Kant macht dies, indem er für die Philosophie die Konsequenz aus jener kopernikanischen Wende in den Naturwissenschaften zieht, von der er sagt: Die Naturforscher hätten mit Galilei

»begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorgehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien [...] in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der

sich alles vorsagen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.« (KrV, B XIII)

Dieser »Entwurf«, den man als Naturforscher schon haben muss, bevor man empirische Experimente durchführen kann, besteht in einer performativen *Zuschreibung*: bei Galilei – um bei Kants eigenem Beispiel zu bleiben – in der Behauptung, die Natur wäre ein Buch, das in geometrischen Zeichen geschrieben sei. Ein allgemeines Urteil, das der Natur ein bestimmtes »Wesen« zuschreibt und in der Praxis begründet, warum man überhaupt versucht, die Natur mit quantifizierenden Messinstrumenten zu befragen. Was Kant erkennt, ist, dass in jedem physikalischen Naturgesetz, das in geometrischen Zeichen formuliert ist, mehr als nur eine konstatiertende Aussage über die Natur enthalten ist, die empirisch überprüfbar wäre. David Hume hatte ihm – wie er sagte – die Augen geöffnet, als dieser zeigte, dass Ursache und Wirkung, d.h. das Verhältnis der Kausalität, nichts ist, was wir wahrnehmen könnten. Denn jede Aussage über Ursachen und Wirkungen schreibt den Phänomenen etwas zu, was als solches nicht im Phänomen empirisch aufgefunden werden kann.

Endliche Wesen mit einem endlichen Erkenntnisvermögen, wie der Mensch eines ist, vollziehen in ihren Urteilen notwendigerweise auch universelle Aussagen über die Welt, die sie mit ihrer endlichen Vernunft jedoch nicht als Erkenntnisurteile legitimieren können. In jeder von Menschen formulierten Aussage über kausale Beziehungen ist neben deren beschreibend-konstatierten Bedeutung, die empirisch wahr oder auch falsch sein kann, eine performative Aussage enthalten, welche (da sie sich nicht auf eine empirische Erkenntnis berufen kann) gleichsam einen Rechtsanspruch erhebt, etwas Allgemeines über die Natur zu sagen. Wer nach kausalen Gesetzmäßigkeiten in der Natur sucht, hat bereits das universelle Urteil gefällt: In der Natur sind Ereignisse durch Ursache-Wirkungs-Beziehungen miteinander verknüpft. D.h. der Mensch nimmt sich das Recht, allgemeine Urteile zu fällen, und Kant fragt, ob er diesen Rechtsanspruch zu Recht erhebt. Aus welchem Rechtsakt leitet der Mensch dieses Recht ab? Was ist dessen Ursprung? Kant muss eine Handlung finden, mit der nicht nur etwas getan, sondern zugleich auch ein Recht begründet wird. So wie Person X gegenüber Person Y ihre Eigentumsansprüche deduzieren muss, muss Kant den Rechtsanspruch der Menschen gegenüber David Hume verteidigen, der die Rechtmäßigkeit, Aussagen über kausale Beziehung als Aussagen über die Realität aufzufassen, bestritten hatte.

Der methodische Mehrwert für die Philosophie ergibt sich nicht zuletzt aus dem Wechsel des Evaluationsverfahrens: Konstatierende Aussagen können nur empirisch auf ihre Wahrheit überprüft werden; bei performativen Aussagen wird hingegen nur empirisch geprüft, ob die Bedingungen erfüllt waren, um einen Rechtsanspruch zu erheben, d.h. ob die performative Handlung, die den

rechtlichen Anspruch begründen soll, korrekt durchgeführt wurde. Statt Wahrheit steht das »Gelingen« des Handlungsvollzugs im Vordergrund. Die Philosophie wechselt damit das methodische Verfahren ihrer Beweisführung.

Erinnern wir uns: Kant hat eine Handlung entdeckt, die »Synthesis der Apprehension«, unter der er das Zusammensetzen des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung versteht, wodurch Wahrnehmung entsteht (KrV, B 160). Diese ist eine Handlung, mit der die Einbildungskraft sich gleichsam das sinnlich Mannigfaltige *als* empirische Erscheinungen aneignet. Aufgrund dieser Handlung seiner Einbildungskraft kann ein Mensch den Rechtsanspruch erheben, mit seinen Verstandeskategorien apriori die geltenden Gesetze der phänomenalen Welt in Händen zu halten.

Diese Handlung ist an sich keine performative Handlung, Kant beschreibt sie als eine Form der Herstellung: Die menschliche Einbildungskraft stellt gleichsam die Erscheinungen her, indem sie das Mannigfaltige der Anschauung unter Verwendung der Kategorie der Kausalität zu Erscheinungen synthetisiert, sodass eine jede Erscheinung in kausaler Beziehung zu anderen Erscheinungen steht. Diese Handlung ist eine Synthesis nach Begriffen. Man könnte nun meinen, die Berufung auf ein solches Verfahren der Herstellung müsste eigentlich genügen, um die Erscheinungen als kausal bestimmt anzusehen. Doch wäre dies keine Deduktion im juristischen Sinne. Wie bei der Eigentum begründenden Bearbeitung eines herrenlosen Feldes muss man zwischen der herstellenden Handlung selbst (es wird etwas bearbeitet) und den durch diese Handlung begründeten performativen Rechtsansprüchen gegenüber anderen unterscheiden (was ich bearbeitet habe, ist in mein Eigentum übergegangen).⁹¹ Das heißt, auch bei den »Handlungen des reinen Denkens« muss man zwischen den herstellenden und den performativen Aspekten der Handlung unterscheiden.

Erst die juristische Formulierung des Problems ermöglicht, eine Verwechslung mit der empirischen Fragestellung der Wahrnehmungspsychologie zu vermeiden. Denn die Verwechslung ist naheliegend: Kant muss – gerade weil er in juristischen Argumentationsmustern denkt – immer wieder auf Handlungen hinweisen, die einen Rechtsanspruch erzeugen. Es ist aber leicht, die gleichsam »juristischen« Beschreibungen von rechtserzeugenden Handlungstypen des Subjekts als Beschreibungen psychologischer Vorgänge misszuverstehen. So wie auch juristische Texte von »Tatmotiven« und dem »Willen« der Rechtssubjekte sprechen, so finden sich auch in Kants Beschreibungen von dem, was man einen transzendentalen »Tathergang« bezeichnen könnte, zahllose Begriffe aus der zeitgenössischen Psychologie und Seelenlehre. Und so wie es ein Fehler wäre, die juristische Begründung eines Urteils – trotz beigelegter psychologischer Gutach-

91 Zur »Bearbeitung des Bodens« als einem Spezialfall der »Aneignung« einer Sache (MS I, § 15, AB 88).

ten – mit einem psychologischen Text zu verwechseln, sollte man dies auch mit einer transzentalphilosophischen Deduktion nicht tun: Die Feststellung der Unzurechnungsfähigkeit eines Täters zur Zeit der Tat ist ein juristischer Rechtsakt, der sich zwar auf psychologische Diagnosen stützen kann, jedoch selbst kein psychologisches Gutachten ist; ebenso wie eine sich auf psychologische Handlungen des Ichs stützende transzendentale Deduktion nichts gemein hat mit einem psychologischen Urteil über empirische Erkenntnisweisen, sondern allein deren Ansprüche prüft, allgemein gültige Erfahrungsurteile zu fällen.

In diesem Sinne ist die Feststellung, dass das menschliche Subjekt Gegenstände mithilfe der Kategorie der Kausalität gleichsam herstellt, eine Begründung dafür, warum wir in den Erscheinungen, die wir haben, kausale Beziehungen entdecken können. Doch wie ist es mit zukünftigen Erscheinungen? Erscheinungen, die es noch gar nicht gibt? Und was ist mit Erscheinungen, die nicht von mir, sondern von anderen Menschen wahrgenommen werden? Die transzendentale Deduktion ermöglicht es Kant, diese Fragen positiv zu beantworten. Nicht weil empirisch feststellbar wäre, dass alle Erscheinungen anhand der Kategorie der Kausalität produziert werden, sondern da wir genötigt sind, eine transzendentale Handlung *anzunehmen*, die uns das Recht verleiht, den Erscheinungen der Natur kausale Strukturen zuzuschreiben.

Kant geht es letztlich um die Begründung von synthetischen Urteilen apriori, wie sie traditionell der Metaphysik eigen sind. Diese können prinzipiell nicht durch eine empirische Induktion begründet werden: Wie viele Einzelfälle man auch aneinander reiht, man erhält dennoch nie den Beweis, dass die gesamte Natur durch Ursache-Wirkungsbeziehungen bestimmt ist. Wie David Hume für Kant überzeugend gezeigt hatte, kann keine empirische Erfahrung ein solches universelles Urteil begründen. Kant versucht daher mithilfe des juristischen Modells ein Verfahren in die philosophische Argumentation einzuführen, mit dem es möglich wird, aufgrund eines einzigen Aktes etwas Allgemeines zu begründen. Ein solches Argument gilt jedoch nur unter einer Bedingung: Nur wenn diese eine Handlung, auf die er sich beruft, zugleich auch eine performativ Handlung ist, kann Kant aus dieser einen allgemeinen Schluss ziehen. Denn wie John Austin gezeigt hat, ist dies das eigentliche Geheimnis der rechtlichen Begründung von allgemein gültigen Urteilen (Austin 1975).

Das Modell der performativen Rechtssetzungen aus dem Gerichtssaal bietet der Philosophie ein von den induktiven Verfahren der neuzeitlichen Naturwissenschaften unabhängiges Modell der Verknüpfung des Einzelnen mit dem Allgemeinen, des Einmaligen mit dem Universellen. Denn die Verallgemeinerung des juristischen Urteils ist eine besondere: Wer aufgrund einer Handlung, wie der Aneignung einer herrenlosen Sache, rechtens das Eigentum an dieser Sache für sich beanspruchen kann, dem hilft das Recht, seinen Anspruch gegen jeden anderen durchzusetzen. Dies ist möglich, da er sich in seiner Handlung auf ein

allgemeines Recht der Aneignung berufen kann. Ähnliches gilt für die Urteile eines Richters. Das Recht ist allgemein, nicht weil es eine Abstraktion von einer Vielzahl an Einzelfällen ist, es ist allgemein und intersubjektiv verbindlich, da kein anderer diesen Rechtsanspruch in legitimer Weise bestreiten darf, keiner eine abweichende Auffassung rechtmäßig vertreten kann.⁹²

XII. DER KANTISCHE PHILOSOPH: GESETZGEBER ODER RICHTER?

Welche Rolle kommt nun dem Philosophen innerhalb dieses rechtsförmigen Prozesses zu? Ist er, wie manche meinen, Gesetzgeber? Oder ist er nicht vielmehr Richter oder Rechtsanwalt? Erinnern wir uns: Kant hat sich das *zivilrechtliche* Verfahren der Deduktion von Rechtsansprüchen zum Modell genommen, die ihre Rechtsansprüche nicht aus allgemeinen Gesetzgebungsakten deduzieren, sondern in der Regel aus Verträgen, Testamenten, Schenkungen, historischen Aufzeichnungen über Gerichtsbeschlüsse oder auch über rechtlich relevante Kriegshandlungen wie Eroberungen von Städten und Ländern, wenn diese einen herrschaftlichen Eigentumsanspruch begründen konnten. D.h. im Mittelpunkt der Deduktionen stehen nicht die rechtsbegründenden Akte eines Gesetzgebers, sondern die im weitesten Sinne »privatrechtlichen« Akte einzelner Rechtssubjekte, die diese mittels einer »Deduktionsschrift« gegenüber anderen vor Gericht geltend machen. Es ist Aufgabe des Richters zwischen den widersprechenden Deduktionen der Streitparteien zu entscheiden bzw. aufgrund einer eigenen Deduktion in diesem Fall Recht zu sprechen. Damit ist die Stellung der Deduktionen klar umrissen: Es sind allein Anwälte, Richter und auch Rechtswissen-

92 Früher war der mathematische Beweis Vorbild für notwendige Urteile, doch können performativen Handlungen eine eigene Form der Notwendigkeit begründen. Eine frühe Reflexion Kants lässt sich in diesem Sinne als Reflexion lesen, wie die Notwendigkeit philosophischer Urteile innerhalb eines anderen Modells begründet werden könnte. Wenn er – vielleicht ein Argument aus John Lockes *Essay concerning Human Understanding* weiterdenkend – feststellt: »Man sagt schlechthin, es ist notwendig, dem Triangel 3 Winkel beizulegen. Eben so: Es ist notwendig, ein Versprechen zu halten.« (Reflexion Nr. 6592, Kant 1900 ff., Band 19, 98; Zitat orthographisch vorsichtig modernisiert). Zur kantschen Analogie zwischen der Notwendigkeit, ein Versprechen zu halten, und der geometrischen Notwendigkeit siehe auch: »Die Frage war: *warum soll* ich mein Versprechen halten? Denn *dass ich es soll*, begreift ein jeder von selbst. Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen; eben so, wie es für den Geometer unmöglich ist, durch Vernunftschlüsse zu beweisen, daß ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse (ein analytischer Satz), deren zwei aber zusammengenommen größer sein müssen, als die dritte (ein synthetischer; beide aber *a priori*). Es ist ein Postulat der reinen (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abstrahierenden) Vernunft.« (MS I, § 19, AB 100 f.). John Lockes Beispiel für sicheres Wissen ist der Triangel mit seinen drei Winkel; er vergleicht dessen Verhältnis mit dem moralischen Wissen z.B. in Locke 1690, IV.3, § 18-20, 548-552 und IV.4, § 6, 565.

schaftler, die Gutachten zu einem solchen Fall abgeben, die »Deduktionen« in einem Rechtsstreit verfassen. Ein Gesetzgeber »deduziert« seine Gesetze nicht, ein Gesetzgeber erlässt Gesetze aufgrund seines gesetzgeberischen Willens.⁹³ Die Position dessen, der juristische »Deduktionen« verfasst, ist mit der Position eines Gesetzgebers prinzipiell unvereinbar. Der Transzentalphilosoph kantscher Prägung darf sich daher dort, wo er transzendentale Deduktionen durchführt, nicht in die Position eines Gesetzgebers begeben, er hat sich als Urteilender mit der Rolle eines Richters zu begnügen.

Dem scheint jedoch eine oft zitierte Stelle aus dem Methodenkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* zu widersprechen, da Kant hier den Philosophen explizit als »Gesetzgeber der Vernunft« anspricht. Doch zeigt Kant gerade hier, entgegen dem ersten Anschein, warum dem Philosophen die Position des Gesetzgebers *nicht* zukommen kann. Denn es ist der vom »Schulbegriff« der Philosophie unterschiedene »Weltbegriff (*conceptus cosmicus*)«, welcher traditionell einen solchen hohen Anspruch von der Philosophie verbreitet. Von diesem sagt Kant nun:

»Es gibt [...] einen Weltbegriff (*conceptus cosmicus*), der dieser Benennung [der Philosophie] jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich wenn man ihn gleichsam personifizierte und in dem Ideal des *Philosophen* sich als ein Urbild vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft.« (KrV, B 866 f., A 838 f.; Hervorhebungen von Kant)

Kant ergänzt aber sofort, kein realer Philosoph könne sich anmaßen, ein solcher Gesetzgeber zu sein, denn:

»In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen, und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein.« (KrV, B 867, A 839)

Denn das Ideal alleine dürfte man rechtmäßigerweise »Philosoph« nennen. Wobei »er selbst doch nirgend, die Idee aber seiner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen wird« (KrV, B 867, A 839). Womit sich die Frage stellt: Wenn ein Philosoph sich nicht mit dem Ideal identifizieren darf, dennoch diesem aber in seiner Arbeit nacheifern soll, welche Rolle kann er sich dann als Modell aneignen? Wie die über sein ganzes Werk verstreuten Rechts-

93 Der Gesetzgeber tritt manchmal aber in der Rolle eines »Interpreten« seiner eigenen Gesetze auf, in den Fällen, in denen die Gesetzeslage unklar ist. Doch auch hier ist es nicht dessen Aufgabe, eine juristische »Deduktion« zu verfassen. Die »authentische Interpretation (*interpretatio authentica*)« des Gesetzgebers ist im Grunde gar keine Interpretation eines bestehenden Gesetzes, sondern »in Wahrheit eine neue Gesetzgebung (Qualis *interpretatio authentica* revera nova legislatio est)« (Achenwall / Pütter 1995, § 698, 226 f.).

metaphern zeigen, denkt Kant hier an den Richter. Der Richter *spricht* Recht, so wie der Gesetzgeber Gesetze *erlässt*. Er ist aber dem Letzteren untergeordnet, indem er nicht aus freien Stücken Gesetze erlassen kann, sondern versuchen muss, mithilfe von Deduktionen die *quaestio iuris* zu beantworten. Seine Arbeit ähnelt eher einer *Rechtsfindung* denn einer *Rechtssetzung*, auch wenn beides in diesem Zusammenhang metaphorische Bilder sind, da – wie sich an jedem Rechtsurteil zeigen lässt – auch in jeder Rechtsfindung aufgrund der notwendigen Auslegung der Gesetze immer auch ein nicht zu unterschätzendes Maß an Rechtssetzung stattfinden muss. Dennoch beansprucht ein Richter nicht die Gesetzgebungskompetenz. Er bescheidet sich mit der mühevollen *Rekonstruktion* dessen, was in einem konkreten Fall vermutlich dem Willen des Gesetzgebers entspricht.

Der kantsche Philosoph ist damit dem Weltbegriff der Philosophie verpflichtet, doch ist er dies in seiner Rolle als Rechtsgelehrter bzw. Richter am Gerichtshofe der Vernunft. Die Rolle des Gesetzgebers der Vernunft, dessen Existenz er in seiner Arbeit immer als regulative Idee, d.h. als »heuristische Fiktion«⁹⁴, voraussetzen muss, um zu seinen Urteilssprüchen zu kommen, diese Rolle muss er einem anderen zuschreiben: jenem vollkommenen Urwesen, »von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt« und dessen Existenz zwar nicht bewiesen, aber sowohl aus einem praktischen wie auch einem spekulativen Interesse der Vernunft angenommen werden sollte (KrV, B 495, A 466). Diese heuristische Fiktion gründet in einem Analogieschluss:

»Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt [...] ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und, indem diese Idee bloß auf meiner Vernunft beruht, dieses Wesen als *selbständige Vernunft*, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit, Ursache vom Weltganzen ist, denken können [...], lediglich um, unter dem Schutze eines solchen Urgrundes, systematische Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen, und, vermittelst derselben, den größtmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen so ansehe, *als ob* sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist.« (KrV, B 706, A 678)

Damit übernimmt diese heuristische Fiktion als »transzendentales Ideal« innerhalb der kantschen Philosophie eine ähnliche Funktion wie der ideelle Gesetzgeber in der juristischen Deduktion: Beide geben als heuristische Fiktion die Möglichkeit, das mannigfaltige Material methodisch so zu behandeln, als ob es aus einem Guss gemacht sei (KrV, B 595-648, A 567-620). Doch da dieser einheitstiftende Ursprung nur eine methodische Fiktion ist, kann der Philosoph auch nicht für sich selbst diese Position beanspruchen. Ihm ist damit aber auch das Wissen dieser »höchsten Vernunft« nicht direkt zugänglich. Beim Auffinden der richtigen Gesetze muss sich der Transzentalphilosoph daher der »skep-

94 Zur Funktion der regulativen Ideen als heuristische Fiktionen: KrV, B 799, A 771.

tischen Methode« bedienen, die, wie Kant betont, nichts mit Skeptizismus zu tun hat, im Gegenteil:

»Denn die skeptische Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß sie [...] den Punkt des Mißverständnisses zu entdecken sucht, um, wie weise Gesetzgeber tun, aus der Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln für sich selbst Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Bestimmten in ihren Gesetzen, zu ziehen. Die Antinomie, die sich in der Anwendung der Gesetze offenbart, ist bei unserer eingeschränkten Weisheit der beste Prüfungsversuch der Nomothetik [...]. Diese skeptische Methode ist aber nur der Transzentalphilosophie allein wesentlich eigen.« (KrV, B 451 f., A 424)

Die skeptische Methode der Philosophie orientiert sich in diesem Punkt an dem »weisen Gesetzgeber«, der sich von der Gesetzesanwendung durch die Gerichte über das Mangelhafte seiner eigenen Gesetze belehren lässt. Der Gesetzgeber selbst braucht den Richter, um über seine eigenen Gesetze aufgeklärt zu werden: was an ihnen gut ist und was verbessert werden müsste. Die Wahrheit der Gesetze offenbart sich nicht einer inneren Gewissheit, sondern zeigt sich in ihrer Anwendung.⁹⁵

Der Philosoph ist im Bereich der theoretischen Vernunft in der Position eines Richters, aber er ist es, der für den »stummen« Gesetzgeber, die Vernunft, jene Gesetze *explizieren* muss. In *diesem* Sinne kann der Philosoph auch als »Gesetzgeber der Vernunft« verstanden werden: So wie das Naturrecht an sich existieren soll, bevor ein Mensch dieses in einem positiven Gesetz niedergeschrieben hat, so bestehen die Gesetze der Vernunft, bevor sie von einem Philosophen schriftlich festgehalten wurden. Wenn daher der Begriff des »Gesetzgebers« in Analogie mit einem die bestehenden Naturgesetze kodifizierenden Gesetzgeber verwendet wird, kann auch Kant als Gesetzgeber bezeichnet werden, der in seinen Kritiken gleichsam Gesetzbücher verfasst hat, die versuchen, die bestehenden Gesetze der Vernunft niederzulegen. Der Philosoph muss gleichsam Rechtssysteme entwerfen, wie sie eine »höchste Vernunft« vermutlich konzipiert hätte, um sowohl die Teile des Systems wie auch das Ganze dann in der Anwendung zu prüfen.⁹⁶ Doch ist die Vernunft der eigentliche Gesetzgeber. Nur insoweit der Philosoph versucht, die Gesetze der Vernunft in Gesetzbüchern schriftlich

95 Dies ist jene von Kant selbst in der *Kritik der reinen Vernunft* verwendete »dem Naturforscher nachgeahmte Methode«, welche darin besteht, ein »Experiment« durchzuführen »zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft« (KrV, B XVIII f., Anm.).

96 Für Kant ist das »System« eine regulative Idee der Vernunft, welche sowohl Wissenschaft wie auch Philosophie in ihrem Denken leiten muss: Sie haben, »ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektonisch zu entwerfen« (KrV, B 863, A 835). Später ergänzt er: »Das System aller philosophischen Erkenntnis ist nun *Philosophie*. Man muß sie objektiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurteilung aller Versuche zu philosophieren versteht [...]. Auf diese Weise ist Philosophie eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht, so lange, bis [...] das bisher verfehlte Nachbild, so weit es Menschen vergönnet ist, dem Urbilde gleich zu machen

niederzulegen, kann auch er – im übertragenen Sinne – als »Gesetzgeber« angesprochen werden.⁹⁷

Es gibt nur einen einzigen Ort, wo der Philosoph – wie alle Menschen – in der Rolle des Gesetzgebers ist: Als ein Vernunftwesen hat er in ethischen Fragen sein eigener Gesetzgeber zu sein. Im Bereich der praktischen Vernunft ist der Mensch aufgrund seiner Freiheit gezwungen, für sich selbst moralische Gesetze zu entwerfen und als Maximen seines Handelns zu erlassen. Grundlage seiner Gesetzgebung hat allein der kategorische Imperativ zu sein, der als moralisches Gesetz ein »Faktum der reinen Vernunft« ist. Wenn man auch hier »Faktum« wie schon in der *quaestio facti* mit Handlung (*factum*) übersetzt, ist dieses Faktum eine gesetzgebende Handlung der praktischen Vernunft. Als solche ist das moralische Gesetz von dieser *a priori* »gesetzt«, sodass wir es mit apodiktischer Gewissheit in unserem Bewusstsein entdecken können. Doch ist dieses moralische Gesetz noch leer und ohne Inhalt. Erst das freie Subjekt erlässt, den formalen Vorgaben des kategorischen Imperativs entsprechend, ethische Maximen für sein Handeln. Hier kann das Subjekt weder auf bereits bestehende Gesetze zurückgreifen noch auf bereits bestehende Praktiken als Beispiele, aus denen man das Recht deduzieren könnte. Es steht somit vor der ganz neuen Aufgabe, selbst Gesetze zu erlassen.⁹⁸

Doch wie jeder Gesetzgeber kann der Einzelne auch hier nicht willkürlich etwas zum »Gesetz« erheben. Seine Gesetze müssen sich gleichsam – wie alle Gesetze – dafür eignen, Grundlage für juristische Deduktionen zu sein. Ist der moralische Gesetzgeber auch frei, welche Inhalte er zu Gesetzen erhebt, so müssen diese jedoch gemeinsam jene Form haben, die sie »zu einer [...] allgemeinen Gesetzgebung qualifiziere[n]« (MS I, AB 25). Denn letztlich lassen sich die Forderungen des kategorischen Imperativs auf diese eine Forderung reduzieren: Die moralischen Maximen jedes Subjekts sollen sich in der Form jenes stren-

gelingt.« (KrV, B 866, A 838) Zur wechselvollen Geschichte des »System«-Begriffs in der Philosophie: H.-D. Klein 1999; Strub 1998.

97 Der (vormoderne) Begriff des »Gesetzgebers«, der nur bestehendes Recht schriftlich niederglegt, entspricht nicht dem modernen Bild eines Gesetzgebers als Schöpfer der Gesetze, wie es im 20. Jahrhundert vom Rechtspositivismus gezeichnet wurde. Friedrich Kaulbach scheint dem Wort »Gesetzgeber« bei Kant eine zu moderne Bedeutung zu unterlegen. Das »gesetzgebende« Subjekt scheint bei ihm die Gesetze aus eigener Machtvollkommenheit zu erlassen und nicht bloß Depositär der Vernunft zu sein, wenn er u.a. sagt: »Für diese [kopernikanische] Wendung ist die vom Subjekt eingenommene Stellung des Diktierens und Gesetzgebens charakteristisch, die aber nur im Bereich möglicher Erfahrungserkenntnis gefordert und berechtigt ist.« (Kaulbach 1981, 212).

98 Das moralische Gesetz ist »gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufstreben könnte. Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.« (KpV, A 81 f.)

gen Gesetzesbegriffs formulieren lassen, wie er in den Rechtswissenschaften seit dem 12. Jahrhundert entwickelt wurde. Sie sollen ohne Ausnahme gültig sein, auch für die Handlungen des gesetzgebenden Subjekts selbst, und sie sollen mit allen anderen Maximen zusammen eine systematische Einheit, einen Gesetzescorpus, bilden.

Da die Einheit der Maximen eines Subjekts laut Kant deren moralischen »Charakter« ausmacht, ließe sich sagen: Die ethischen Maximen erfüllen das formale Kriterium, sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung zu qualifizieren genau dann, wenn sie einem anderen Menschen ermöglichen, in diesen eine Einheit, d.h. einen intelligiblen, moralischen Charakter zu entdecken, der dem Subjekt zugeschrieben werden kann.⁹⁹ Der moralische Charakter hätte hier dieselbe Position wie der ideale Wille des Gesetzgebers, der von Juristen auch als ein widerspruchsfreier Ursprung der Gesetze dem realen Gesetzgeber zugeschrieben werden muss. Wie der reale Gesetzgeber sich von diesem idealen Gesetzgeber unterscheidet, so unterscheidet sich das reale Subjekt von jenem moralischen Charakter, den es in sich entwickeln soll. Das spannungsvolle Verhältnis zwischen Legislative und Judikatur, Gesetzgebung und Rechtswissenschaft bestimmt daher auch die Position des moralischen Subjekts: Trotz seiner Freiheit, Gesetze (*leges*) für sich zu erlassen, können seine Gesetze von anderen darauf geprüft werden, ob sie sich dafür eignen, ein moralisches Recht (*ius*) zu begründen. Wie der Gesetzgeber sich dem Urteil der Rechtswissenschaft stellen muss, hat sich auch das freie Subjekt in seiner moralischen Gesetzgebung der Prüfung der Philosophen zu stellen.

Der Philosoph muss sich in die Rolle eines Richters bzw. eines Rechtsgelehrten begeben, der das Recht *finden*, aber nicht aus eigener Machtbefugnis heraus *setzen* kann. Mit der transzendentalen Deduktion sieht Kant die Arbeit des Philosophen gleichsam als Teil einer Judikatur, nicht als Teil einer Legislative. Oder um dessen Aufgabe genauer zu fassen: Der Philosoph muss, um als Richter die Rechtmäßigkeit von rechtlichen Ansprüchen deduzieren zu können, zuallererst einen Gesetzgeber finden, der jene Gesetze erlassen haben könnte, die vom Philosophen dann deduziert werden. Im Bereich der *praktischen Vernunft* kann er nur die ethischen Maximen der einzelnen Subjekte auf ihre formale Rechtmäßigkeit beurteilen, indem er prüft, ob diese gleichsam den Bedingungen einer juristischen Deduktion genügen würden. Sowohl in der theoretischen wie auch in der praktischen Vernunft hat die Philosophie daher die Position des

99 »Der Charakter besteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln. [...] Wenn man bei Kindern einen Charakter bilden will, so kommt es viel darauf an, daß man ihnen in allen Dingen einen gewissen Plan, gewisse Gesetze bemerkbar mache, die auf das genaueste befolgt werden müssen. [...] Bei gleichgültigen Dingen kann man Kindern die Wahl lassen, nur müssen sie das, was sie sich einmal zum Gesetze gemacht haben, nachher immer befolgen.« (Über Pädagogik, A 100 f.; vgl. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, B 264, A 266). Zur Unterscheidung des »empirischen« vom »intelligiblen« Charakters eines Subjekts: KrV, B 566-569, A 538-541.

Gesetzgebers zurückzuweisen und sich in jene des »freien Rechtslehrers«, d.h. eines unabhängigen Richters am Gerichtshof der Vernunft, zu fügen. Die Übernahme der Rolle eines Richters verlangt von ihm die *Zuschreibung* der Rolle eines Gesetzgebers an jemanden anderen; beide Rollen dürfen – zumindest im Normalfall – nicht derselben Person zukommen, wenn der Philosoph mit seiner Arbeit Teil eines rechtsstaatlichen Verfahrens sein will.

XIII. DIE PHILOSOPHISCHE KUNST DES INDIREKTEN BEWEISES

Nach der Vielfalt der Aspekte, die untersucht wurden, wäre es an der Zeit, ein Gesamtbild der philosophischen Methode zu entwerfen: was sich mit der Einführung der juristischen Methode geändert hat und was weiterhin bestehen bleibt. Kant selbst skizziert die neue Situation am Ende seiner *Kritik der reinen Vernunft*. Es sind vor allem drei Konsequenzen, im methodischen Selbstverständnis der Philosophie, auf die er hinweist, die alle direkt oder indirekt die Stellung jener inneren Gewissheit, wie sie Augustin in seinem »inneren Lehrer« personifizierte, signifikant verändern und neu positionieren.

Die *erste* Konsequenz scheint sich noch innerhalb des Rahmens des Sokratischen Gesprächs zu bewegen, wenn Kant feststellt, die Philosophie könne niemals mit Definitionen ihrer Begriffe beginnen, da diese nicht wie in der Mathematik zu Beginn *a priori* konstruierbar sind. Philosophieren heißt, mit mangelhaften Definitionen zu beginnen, die man hoffentlich am Ende der Untersuchung durch bessere ersetzen kann.

»Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definiert hätte, so würde es gar schlecht mit allem Philosophieren stehen. Da aber, so weit die Elemente (der Zergliederung) reichen, immer ein guter und sicherer Gebrauch davon zu machen ist, so können auch mangelhafte Definitionen, d.i. Sätze, die eigentlich noch nicht Definitionen, aber übrigens wahr und also Annäherungen zu ihnen sind, sehr nützlich gebraucht werden. In der Mathematik gehört die Definition *ad esse*, in der Philosophie *ad melius esse*. Es ist schön, aber oft sehr schwer, dazu zu gelangen.« (KrV, Anm., B 759, A 731)

Bezeichnenderweise vergleicht Kant diese missliche Lage der Philosophie, die nicht einmal garantieren kann, jemals allgemein anerkannte Definitionen für ihre zentralen Begriffe zu finden, mit der ganz ähnlichen Situation der Rechtswissenschaft: »Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht.«¹⁰⁰ Der Vergleich bestärkt Kant, sich von dem mathematischen Wissen-

100 KrV, Anm., B 759, A 731. Kants eigene Definition des Rechts bestimmt diesen Begriff daher auch als »Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann«, d.h. als

schaftsideal nicht einschütern zu lassen: Auch ohne Definition der Begriffe kann eine funktionierende Praxis der Wissenschaft etabliert werden, auch wenn diese in ihrer Gewissheit Abstriche machen muss.¹⁰¹ Denn philosophische Begriffe können zwar nicht einfach definiert werden, gerade wenn sie Begriffe apriori sind, doch sie können »durch vielfältig zutreffende Beispiele *vermutlich*, niemals aber *apodiktisch* gewiß gemacht werden« (KrV, B 757, A 729). D.h. sie können nicht definiert, sondern nur mithilfe von Beispielen *exponiert* werden. Was nichts anderes meint, als dass die Merkmale eines philosophischen Begriffs nur durch Beispiele dargestellt werden können, wobei es keine Gewissheit darüber geben kann, ob die aufgefundenen Merkmale auch vollständig sind.¹⁰²

Dieses methodisch an »Beispielen« sich orientierende Verfahren des kantischen Philosophen ist mit ein Grund, warum man – wie er später erklären wird – im strengen Sinne gar nicht die Philosophie lernen könne, sondern nur das Philosophieren: Denn

»Philosophie [ist] eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht, so lange bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fußsteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, so weit als es Menschen vergönnet ist, dem Urbilde gleich zu machen gelinget. Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn, wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran lässt sie sich erkennen? *Man kann nur philosophieren lernen, d.i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben*, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.«¹⁰³

Inbegriff der Bedingungen einer Möglichkeit. Damit hat das Recht in seinem Bereich einen ähnlichen Status wie die Kategorien bzw. synthetischen Grundsätze im Bereich der Erkenntnis (vgl. MS I, § B, AB 33).

101 Wobei Kants Bild der Mathematik nicht mit jenem Bild übereinstimmt, das Imre Lakatos von dieser entworfen hat. Dieser versucht gerade zu zeigen, wie auch in der Mathematik Definitionen und Beweise erst im Laufe eines Diskussions- und Untersuchungsprozesses gefunden werden und aufgrund von neu gefundenen »Gegenbeispielen« auch immer wieder neu formuliert werden müssen, sodass auch in der Mathematik die Definitionen zu Beginn nur »Annäherungen« seien (Lakatos 1979; vgl. auch Pólya 1947).

102 Zur »Exposition« als Methode der Philosophie: KrV, B 757 f., A 729 f.

103 KrV, B 866, A 838 (Hervorhebungen vom Autor). Daher nennt Kant auch in seiner Theorie der Nachfolge, die letztlich eine Theorie eines die Autonomie der Vernunft wahrenden Lernens durch exemplarische Beispiele ist, explizit auch die Vernunft selbst als eine, die in dieser Weise von Vorgängern lernen soll: »Es gibt gar keinen Gebrauch unserer Kräfte, [...] und selbst der Vernunft (die alle ihre Urteile aus der gemeinschaftlichen Quelle a priori schöpfen muß), welcher, wenn jedes Subjekt immer gänzlich von der rohen Anlage seines Naturells anfangen sollte, nicht in fehlerhafte Versuche geraten würde, wenn nicht andere mit den ihrigen ihm vorgegangen wären, nicht um die Nachfolgenden zu bloßen Nachahmern zu machen, sondern durch ihr Verfahren andere auf die Spur zu bringen, um die Prinzipien in sich selbst zu suchen, und so ihren eigenen, oft besseren, Gang zu nehmen. [...] *Nachfolge*, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, welchen Produkte eines exemplarischen Urhebers auf andere haben können; welches nur so viel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen,

Philosophieren kann man nur lernen, indem man philosophische »Versuche« als Beispiele sammelt und diese vor den Gerichtshof der Vernunft bringt, wo der Ursprung ihrer Wahrheitsansprüche in der Vernunft untersucht und diese daraufhin bestätigt oder verworfen werden. Die Verbindung von Empirie mit einem inneren Maßstab der Vernunft ist somit auch bei Kant gewahrt, obwohl dieser innere Maßstab nur mehr die formale Einheitlichkeit eines Systems meint, ohne dem Subjekt inhaltliche Gewissheiten geben zu können.¹⁰⁴

Da Kant zwei Arten des Gebrauches der Vernunft kennt (den apodiktischen und den hypothetischen), ist Philosophie damit methodisch auf den *hypothetischen* Vernunftgebrauch verwiesen.¹⁰⁵ Die Philosophie, so wie sie Kant methodisch entwirft, ist – und das kann nicht oft genug unterstrichen werden – gerade auch dort, wo sie transzendentale Begründungen für apriorische Begriffe und Grundsätze entwickelt, auf »Beispiele« oder besser gesagt auf »Anwendungen« ihrer allgemeinen Urteile angewiesen, um erst auf diese Weise auch das an diesen zu erkennen, was in ihnen dunkel und auch vor den Augen des Philosophen noch verborgen ist. »Vernunft« ist damit nichts, was dem Philosophen sich unmittelbar offenbaren würde. Er hat vielmehr zu gewährleisten, dass diese sich im Laufe eines Prozesses vor dem Gerichtshof der Vernunft schrittweise zeigt; eines Prozesses, in dem sich die von der hypothetischen Vernunft aufgestellten allgemeinen Definitionen und Prinzipien von Einzelfall zu Einzelfall, von Beispiel zu Beispiel, zu bewähren haben.

Denn die *zweite* Konsequenz ist der Abschied vom Ideal selbstevidenter Axiome. Hier bricht Kant mit dem Modell des Sokratischen Gesprächs, das – wie wir gesehen haben – am mathematischen Modell der Geometrie entwickelt

woraus jener selbst schöpfte, und seinem Vorgänger nur die Art, sich dabei zu benehmen, ablernen.« (KU, B 138 f., A 137; Hervorhebung von Kant; vgl. Arnold 2003b)

104 Wie Kant über die *analytische* Gewinnung jener an den drei Vernunftideen »Gott«, der »Welt« und der »Seele« sich orientierenden Regeln der *metaphysica specialis* sagt: »Der hypothetische Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen [...] ist nur regulativ, um dadurch, so weit als es möglich ist, Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen, und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern. Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, diese [d.i. die Einheit] aber ist der *Probierstein der Wahrheit* der Regeln.« (KrV, B 675, A 647) Die Wahrheit zeigt sich in einem »wahren Gliederbau [...] worin alles Organ ist, nämlich alles um eines willen und ein jedes einzelne um aller willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sei ein Fehler (Irrtum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verraten muß.« (KrV, B XXXVII f.). Zum kantschen Plan einer Metaphysik und der Notwendigkeit (bevor man an eine synthetische Darstellung denken kann) ihren »Entwurf« aufgrund einer *analytischen* Bearbeitung der Erfahrung zu entwickeln, d.h. durch einen hypothetischen Vernunftgebrauch: KrV, B 395, A 337.

105 KrV, B 674, A 646. Der hypothetische Vernunftgebrauch entspricht nicht nur dem empirischen Verfahren der Naturwissenschaften, sondern auch dem Verfahren der sogenannten »juristischen Deduktion« der Rechtsgelehrten wie wir es bereits beschrieben haben und aus diesem Grunde auch dem Verfahren der kritischen Philosophie Kants. Der apodiktische Gebrauch der Vernunft ist als Wissenschaft für Kant letztlich der Mathematik vorbehalten.

wurde. Ist diesem Untersuchungsverfahren auch immanent, nicht mit den richtigen Definitionen der axiomatischen Begriffe beginnen zu können, so ist es doch das Ziel, am Ende der Untersuchung die selbstevidente Wahrheit der Axiome als innere Gewissheit erfassen zu können. Kant schließt diese Form der Selbstevidenz für die Philosophie aus: Die Gewissheit in der Philosophie ist weder unmittelbar noch selbstevident. Und dies nicht trotz, sondern gerade wegen der am Modell der juristischen Deduktion orientierten transzendentalen Deduktion. Denn im Gegensatz zu den synthetischen Urteilen in der Mathematik

»kann ein synthetischer Grundsatz bloß aus Begriffen niemals unmittelbar gewiß sein; z. B. der Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache [...]. Diskursive Grundsätze sind also ganz etwas anderes, als intuitive, d. i. Axiomen. Jene erfodern jederzeit noch eine Deduktion, deren die letztern ganz und gar entbehren können, und, da diese eben um desselben Grundes willen evident sind, welches die philosophischen Grundsätze, bei aller ihrer Gewissheit, doch niemals vorgeben können, so fehlt unendlich viel daran, daß irgend ein synthetischer Satz der reinen und transzendentalen Vernunft so augenscheinlich sei (wie man sich trotzig auszudrücken pflegt), als der Satz: *daß zweimal zwei vier geben.*« (KrV, B 761, A 733; Hervorhebung von Kant)

Die transzendentale Deduktion kann nicht die Sicherheit intuitiver Gewissheit mathematischer Axiome mit ihren Argumenten nachahmen, da die intuitive Gewissheit sich ja gerade dadurch auszeichnet, durch keine Argumente begründet werden zu müssen. Mögen die Argumente noch so gut sein: Was einer Begründung bedarf, kann prinzipiell nicht die Gewissheit für sich beanspruchen, die ein selbstevidentes Axiom ohne jeden Beweis für sich reklamieren darf. Auf seinen eigenen Argumentationsgang zurückblickend, muss Kant daher klarstellen:

»Ich habe zwar in der Analytik, bei der Tafel der Grundsätze des reinen Verstandes, auch gewisser Axiomen der Anschauung gedacht; allein der daselbst angeführte Grundsatz war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und [ist] selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen. [...] Die Philosophie hat also keine Axiomen und darf niemals ihre Grundsätze *a priori* so schlechthin gebieten, sondern muß sich dazu bequemen, ihre Befugnis wegen derselben durch gründliche Deduktion zu rechtfertigen.« (KrV, B 761 f., A 733 f.)

Das heißt aber: Die durch transzendentale Deduktionen begründeten Grundsätze apriori können nicht *a priori* eingesehen werden, sondern immer nur im Nachhinein als »notwendige Bedingungen« des *a posteriori* Gegebenen erkannt werden. Die Argumentationskraft der von Kant eingeführten Deduktionen tritt das Erbe der selbstevidenten Gewissheit der Axiome an: Konnte das Sokratische Gespräch noch die Fiktion aufrechterhalten, dass am Ende der Argumentation die Selbstevidenz der gefundenen Axiome für sich sprechen würde, alle Argumente des Sokratischen Gesprächs somit nur vorbereitenden Charakter hätten,

muss Kant eingestehen, dass die Philosophie sich in ihren Aussagen nicht auf eine »innere Gewissheit« stützen kann, die am Ende durch ihr intuitives Wissen der obersten Grundsätze alle diskursiven Argumente beiseiteschieben und ersetzen könnte. So wie der Rechtsgelehrte niemals die juristische Deduktion durch ein intuitives Wissen des »wahren« Willens des Gesetzgebers ersetzen kann, da er diesen indirekt, allein aus den Rechtsquellen rekonstruieren muss.

Womit wir bei der *dritten* methodischen Konsequenz der Einführung juristischer Argumentationsformen in die Philosophie wären: der spezifischen Form philosophischer Deduktionen. Eine Besonderheit der juristischen Argumentation ist ihre Art, wie sie die Notwendigkeit ihrer Urteile begründet. In der Regel besteht diese in einer Wenn-Dann-Beziehung: *Wenn* diese Handlung von Person X erfolgreich durchgeführt wurde, *dann* hat sie *notwendigerweise* ein Recht erworben oder auch ein Recht verletzt. Denn – so die juristische Begründungsform – jene Handlung begründet jenes Recht. Damit ist jedoch die juristische Notwendigkeit an etwas gebunden, das eintreten kann oder nicht. Ob Person X jene Handlung durchführt oder nicht, ist nicht deduzierbar. Damit ist aber der Rechtsanspruch selbst kein absolut notwendiger, er ist nur notwendig in Beziehung auf ein Ereignis, dessen Eintreten – aus der Sicht der juristischen Deduktion – zufällig ist. Dies ist ja der Grund, warum die Frage nach der Rechtmäßigkeit, die *quaestio iuris*, nicht ohne die vorherige Beantwortung der *quaestio facti* beantwortbar ist. Ob das juristische *factum*, die erfolgreiche Handlung, vollzogen worden ist, entscheidet darüber, ob überhaupt ein rechtlicher Anspruch begründet wurde. Ist das *factum* durch Urkunden, Zeugenaussagen oder Ähnliches belegt, *dann* ist der Rechtsanspruch notwendig – er ist deduzierbar.

Diese Form einer Notwendigkeit ist jedoch eine andere als jene in der klassischen Metaphysik: Platon und auch Aristoteles versuchen die Existenz eines notwendig Seienden, der »Idee« bzw. des »Wesens« einer Sache, an den Beginn ihrer Deduktionen zu stellen. D.h. traditionellerweise versuchte man in der Metaphysik mithilfe der Selbstevidenz einer Sache deren notwendige Existenz zu beweisen, um aus dieser dann weitere Aussagen abzuleiten. Weil die oberste Prämisse als notwendig angesehen wurde, mussten auch alle aus dieser Prämisse abgeleiteten Urteile notwendig sein. Metaphysik zeichnete sich daher dadurch aus, eine unabhängig von dem Erkenntnissubjekt existierende Welt eines notwendig Seienden vorauszusetzen. Mit der juristischen Deduktion lässt sich aber ein solches Konzept der Metaphysik nicht begründen.

Welche Auswirkungen hat dieser Wandel des Begründungsmodells auf Kants philosophisches Projekt? Am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* macht Kant auf ein Spezifikum seines – dem klassischen Begründungsmodell widersprechenden – Beweisverfahrens in der Philosophie aufmerksam. Er beginnt mit einer für den klassischen Metaphysiker noch harmlosen Erläuterung, was »apodiktische« Beweise eigentlich sind:

»Ich teile alle apodiktische Sätze (sie mögen nun erweislich oder auch unmittelbar gewiß sein) in *Dogmata* und *Mathemata* ein. Ein direktsynthetischer Satz aus Begriffen ist ein *Dogma*; hingegen ein dergleichen Satz, durch Konstruktion der Begriffe, ist ein *Mathema*.« (KrV, B 764, A 736)

Die *Mathemata* sind der Mathematik als Beweisart vorbehalten, die ihre Begriffe *a priori* konstruieren kann. Wie Kant zuvor bereits festgestellt hat, kann die Philosophie nur »aus Begriffen« beweisen, daher läge es nahe, ihr die Fähigkeit zuzugestehen, apodiktische Sätze als *Dogmata* aufstellen zu können, die »direkt«, d.h. unmittelbar gewiss wären. Aber Kants Antwort lässt an Deutlichkeit nichts vermissen. Er erklärt trocken: »Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß spekulativen Gebrauche nicht ein einziges direktsynthetisches Urteil aus Begriffen.« (KrV, B 764, A 736) Als Begründung gibt er eine Kurzbeschreibung des von ihm als »transzendentale Deduktion« in die Philosophie eingeführten Beweisverfahrens: »durch Verstandesbegriffe aber errichtet sie [d.i. die reine Vernunft] zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich *mögliche Erfahrung*« (KrV, B 764 f., A 736 f.; Hervorhebung von Kant). Mit anderen Worten, die apodiktische Gewissheit der transzentalen Grundsätze ist analog zu der apodiktischen Gewissheit juristischer Gesetze (wie wir sie bereits beschrieben haben) immer eine, die aus dem Bestehen von etwas ganz Zufälligem, in diesem Falle der »möglichen Erfahrung«, eine notwendige Folge ableitet. Kant erläutert dies an einem Beispiel, dem Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität:

»So kann niemand den Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache, aus diesen gegebenen Begriffen allein gründlich einsehen. Daher ist er kein Dogma, ob er gleich in einem anderen Gesichtspunkte, nämlich dem einzigen Felde seines möglichen Gebrauchs, d.i. der Erfahrung, ganz wohl und apodiktisch bewiesen werden kann.« (KrV, B 765, A 737)

Aber dies ist eben nur ein »indirekter« synthetischer Beweis, d.h. ein Beweis, dessen Notwendigkeit auf der Voraussetzung eines an sich Zufälligen beruht. Wie in der juristischen Deduktion gilt auch hier: *Wenn X eintritt, dann* folgt Y daraus notwendig. Er ist nicht begründet durch eine unmittelbare Selbstevidenz seines Inhalts, noch ist er aus einem solchen selbstevidenten Urteil abgeleitet. Er erfüllt daher nicht das Kriterium eines »direkt synthetischen Satzes aus Begriffen« und kann damit auch kein metaphysischer Satz sein im klassischen Sinne, den Kant unter dem Namen des »Dogma« analysiert hat.

Doch Kant nennt noch ein zweites Charakteristikum jenes durch eine transzendentale Deduktion bewiesenen Satzes. Denn der Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache, heißt

»*Grundsatz* und nicht *Lehrsatz*, ob er gleich bewiesen werden muß, darum, weil er die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung,

selbst zuerst möglich macht, und bei dieser immer vorausgesetzt werden muß.« (KrV, B 765, A 737; Hervorhebungen von Kant)

Auch für diese besondere Eigenschaft des durch eine transzendentale Deduktion begründeten Satzes gibt es eine unmittelbare Parallele zu der juristischen Deduktion. Nehmen wir noch einmal unser Beispiel des Eigentumserwerbs: Die Analogie besteht hier zwischen der »Erfahrung« im transzentalen Beweis auf der einen und dem »Eigentum« im juristischen Beweis auf der anderen Seite. Der transzendentale Grundsatz – alles, was geschieht, hat eine Ursache – ist einerseits nur gültig, *wenn* es Erfahrung gibt; andererseits kann es aber nur Erfahrung geben, wenn der Grundsatz als solcher Gültigkeit hat, denn ohne eine kausale Verknüpfung der Ereignisse gäbe es keine Ordnung in den Erscheinungen, welche die Voraussetzung dafür ist, dass es überhaupt so etwas wie Erfahrung geben kann. »Erfahrung« meint hier zweierlei: Einerseits ist es das, was als zufällig gegeben vorausgesetzt werden muss, um daraus erst jenen Grundsatz als eine notwendige Bedingung dieser Erfahrung ableiten zu können; andererseits ist der Grundsatz als notwendige Bedingung zugleich Voraussetzung dafür, dass überhaupt so etwas wie Erfahrung existieren kann. Ist zu Beginn des Beweises noch das Bestehen einer Erfahrung Voraussetzung für die Gültigkeit des transzentalen Grundsatzes, ist im zweiten Schritt gerade die Gültigkeit des Grundsatzes Voraussetzung für das Bestehen dieser Erfahrung.

Dieselbe Struktur bestimmt die juristische Deduktion. Dem transzentalen Grundsatz entspricht dabei – in unserem juristischen Beispiel – das von Juristen formulierte Naturgesetz: Wer sich herrenloses Gut aneignet, hat damit Eigentum an dieser Sache erworben. Dieses Naturgesetz lässt sich auch nicht *a priori* als notwendig formulieren. Zuerst müssen im Naturzustand Menschen Eigentum an bestimmten Sachen für sich beanspruchen, dann erst kann ein Rechtsgelehrter kommen und mit der Frage, ob diese Ansprüche zu Recht bestehen, nach einem »in der Natur der Sache« liegenden Gesetz suchen.¹⁰⁶ Dabei war immer wieder der Ausgangspunkt von naturrechtlichen Begründungen die empirische Tatsache, dass Menschen in praktisch allen Kulturen so etwas wie »Eigentum« kennen, auch wenn die Regeln, was man in welcher Weise als sein Eigentum betrachten kann, zum Teil erheblich divergieren. Der Naturrechtler muss sich daher fragen, ob es einen vernünftigen Grund für solche Eigentumsansprüche gibt. Hat er erst einen solchen gefunden, kann er eine Formulierung dieses Gesetzes geben. Wobei er nicht beansprucht, mit seiner Gesetzesformulierung als Gesetzgeber ein neues Gesetz zu erlassen, sondern bloß ein bereits bestehendes Gesetz entdeckt zu haben, auf dem die Rechtsansprüche der legitimen Eigentümer beruhen. Damit tritt aber auch hier jener zweite Schritt in der Argu-

106 Vgl. die kritischen Betrachtungen in: Neusüß 1970; hingegen argumentiert für die Unverzichtbarkeit der »Natur der Sache« in juristischen Argumentationen: Radbruch [1948] 1960.

mentation ein: *Das explizit formulierte Gesetz wird nun selbst zur Bedingung der Möglichkeit von Eigentum.* Mit anderen Worten: War zuerst das Bestehen von Eigentum die Voraussetzung um überhaupt ein Eigentumsgesetz formulieren zu können, wird nun umgekehrt das Eigentumsgesetz Voraussetzung dafür, dass es überhaupt rechtmäßiges Eigentum gibt. Dieser zweite Schritt ist nicht einfach nur eine tautologische Umkehrung des ersten Beweisganges. Denn auch mit der Formulierung eines Naturgesetzes, das sich in seiner Argumentation auf Beispiele bereits bestehender Eigentumsansprüche berufen muss, ändert sich das, was zuvor als Eigentum bekannt war. Das Gesetz fasst nicht einfach die bestehenden Rechtsansprüche induktiv zusammen, um aus diesen ein abstraktes Gesetz abzuleiten, welches dann von allen bestehenden Rechtsansprüchen zur eigenen Legitimation herangezogen werden kann. Indem das Gesetz einen vernünftigen Grund für die Existenz von Eigentumsrechten angibt, entscheidet es auch darüber, welche der bestehenden Eigentumsansprüche nun rechtmäßig sind und welche nicht. Das Gesetz entscheidet darüber, was als legitimes »Eigentum« und was als illegitimer »Raub« zu gelten hat. In diesem Sinne ist das Gesetz tatsächlich die Bedingung für das Bestehen und damit auch die Möglichkeit von Eigentum überhaupt – so wie der transzendentale Grundsatz Bedingung ist für die Möglichkeit der Erfahrung.¹⁰⁷

Aber auch in einer anderen Hinsicht entspricht die »indirekte« Beweisart der Philosophie dem Modell der juristischen Methode. Es gibt Parallelen zwischen dem, wie Kant Vernunftideen als »heuristische Fiktionen« in einer »künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«, einsetzen will und wie in der juristischen Deduktion die heuristische Fiktion eines »Willen des Gesetzgebers« zur Erkenntnis des Rechts beiträgt: Kant spricht in seinen *Prolegomena* von einer »Erkenntnis [...] nach der Analogie« (*Prolegomena*, § 58, A 176), da die Ideen als »Grenzbestimmungen« dienen können, mit denen jene Grenze des erlaubten Vernunftgebrauchs bestimmt werden soll. Kant erläutert dies an dem Beispiel jenes »höchsten Wesens«, wie es uns das Ideal der Vernunft nahe legt:

»Wir halten uns [...] auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdenn eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften *an sich selbst* zu [...] und vermeiden dadurch den *dogmatischen* Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen

107 Kant löst dieses Problem in seiner Rechtsphilosophie durch den Übergang von dem »Naturzustand« in den einer »bürgerlichen Verfassung«: Im Naturzustand kann es nur ein »provisorisches« Eigentum geben, erst nachdem das Eigentumsrecht auch schriftlich formuliert und von einer staatlichen Instanz gesetzt wurde, kann eine Sache auch »peremtorisch«, d. h. endgültig, erworben werden (vgl. MS I, § 15, AB 86 f.).

symbolischen Anthropomorphismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht.« (Prolegomena, § 57, A 175; Hervorhebungen von Kant)

Der Analogieschluss besteht darin zu sagen: so wie ein Handwerker zu seinem Werk, so stehe jenes höchste Wesen zu den Erscheinungen der Welt. Womit nichts über dieses höchste Wesen ausgesagt sei, sondern nur etwas über diese Welt: dass diese nämlich durchgängig durch Vernunft bestimmt ist.¹⁰⁸ Hierbei werde eine Verstandeskategorie, die Kategorie der Kausalität, von der Vernunft zur Bestimmung eines Verhältnisses herangezogen, obwohl dieses Verhältnis den Bereich legitimer Erfahrung überschreitet. Doch geschehe dies nur »in Analogie« und nicht als ein Verstandesurteil, das jenem unbekannten Ding an sich eine Eigenschaft beilegen würde:

»Ich werde sagen: die Kausalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt: ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäßigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft, und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.« (Prolegomena, § 58, A 179 f.)

Die von Kant gegebene Beschreibung trifft nicht nur auf die philosophische Verwendung eines »höchsten Wesens« zu, sondern auch auf die juristische Verwendung jenes »Willens des Gesetzgebers«: Wie wir bereits sahen, ist jener »Wille« eine heuristische Fiktion, da dieser »Gesetzgeber« nicht mit dem realen Gesetzgeber eines Gesetzes identisch ist, sondern mit jenem ideellen, der erst alle einzelnen Gesetze zu einem einheitlichen, in sich widerspruchsfreien System zusammenschließt. Er ist allein dazu da, um alle einzelnen Gesetze und Paragraphen als systematische Einheit denken zu können. Der »Gesetzgeber« als solcher wird dabei nicht weiter bestimmt, da dessen Wille mit keinem real existierenden Willen identisch sein kann. Er erscheint allein als »Einheit« des Gesetzescorpus, ist nur präsent als regulative Idee in der interpretativen Arbeit der Juristen, die aus den oft auch widersprüchlichen Gesetzestexten eine eindeutige Rechtsmeinung zu deduzieren versuchen.¹⁰⁹ Auf diese Weise entspricht

108 Die Symbolisierung hat in Kants Philosophie einen wohldefinierten Ort, da er in seinen drei Kritiken zwischen »Schema«, »Symbol« und »Typus« der Begriffe unterscheidet: Zum systematischen Verhältnis dieser drei Darstellungsweisen der Begriffe siehe: Heintel 1970, 67-70 und 134-138. Zur Theorie der Symbolisierung bei Kant: Flach 1982 [in der Ästhetik]; Arnold 2003b [in Politik und Ästhetik]; zu »Schema« und »Symbol« in den Wissenschaften: Kaulbach 1973. Zur Rolle des »Typus« in Ethik und Rechtswissenschaft: Luf 1975; H.-D. Klein 1969b. Eine Übersicht, die jedoch den Typus nicht als eigene Form der Darstellung berücksichtigt, gibt: J. Simon 2001. Nur bedingt brauchbar, wegen einiger Ungenauigkeiten: Markis 1982.

109 So könnte ein Jurist von seiner Arbeit am Recht sagen, was Kant über die Vernunft sagt: »[D]ie systematische Einheit (als bloße Idee) [ist] lediglich nur *projektierte* Einheit, die man an

die heuristische Fiktion eines »Willens des Gesetzgebers« jener Beschreibung, die Kant von dem »symbolischen Anthropomorphismus« in der Philosophie gegeben hat: Dem unbekannten Ding an sich, dem Willen des Gesetzgebers, wird an sich keine Eigenschaft zugesprochen, er steht als solcher auch gar nicht im Mittelpunkt des juristischen Interesses; die Juristen interessiert einzig und allein dessen »Wirkung« in den Gesetzesresten, d.h. die durch diese heuristische Fiktion begründete vernünftige Einheit des Rechts. Auch wenn die Meinung in den gesetzgebenden Körperschaften sich aufgrund politischer Debatten und Konflikte gewandelt haben mag, der »Gesetzgeber« im juristischen Sinne bleibt von diesen Konflikten unberührt, sein »Wille« ist immer mit sich selbst identisch und kann niemals mit sich in Widerspruch geraten. Die Juristen können daher mit Kant sagen: »wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei.«¹¹⁰

Für die indirekten Beweise der Philosophie bildet der »Gerichtshof der Vernunft« jenen notwendigen »Erfahrungsraum«. Hier findet sie jene ungelösten Rechtsstreitigkeiten der Vernunft als Beispiele, an denen sie erfahren kann, welche ihrer eigenen Grenzziehungen noch unklar sind. Und es sind solche Beispiele, auf die die Philosophie angewiesen ist als Wissenschaft, wenn sie Fortschritte machen will. Hier findet sie die Grundlage für jenes »Experiment«, als das Kant seine *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt, wenn er sagt, diese bestehe darin: »die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, *was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen lässt.*« (KrV, Anm., B XVIII; Hervorhebungen von Kant) Um dieses an einer anderen Stelle folgendermaßen zu beschreiben:

sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß; welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und besonderen Vernunftgebrauche ein Prinzipium zu finden, und diesen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu machen.« (KrV, B 675, A 647).

110 Prolegomena, § 57, A 175 (Hervorhebungen von Kant) Wenn die Widersprüche in den Gesetzen einmal doch so überhand nehmen, dass die Richter sich außerstande sehen, eine eindeutige Interpretation dieser Gesetze zu geben, fordern sie daher eine »authentische Interpretation« der Gesetze durch den Gesetzgeber. In dieser Formulierung ist schon enthalten, dass – zumindest offiziell – nicht an der Existenz eines einheitlichen Willens des Gesetzgebers gezweifelt wird, sondern allein deren fehlende Erkennbarkeit beklagt wird. Auch die Bitte an den Gesetzgeber, widersprüchliche Gesetzespassagen durch eine Neufassung »zu harmonisieren«, beschränkt seine Kritik auf den unklaren Ausdruck des Willens des Gesetzgebers in den Formulierungen seiner Gesetze. Es wäre undenkbar innerhalb des rechtswissenschaftlichen Diskurses, als Grund für gesetzliche Widersprüche einen Widerspruch innerhalb des Willens des Gesetzgebers verantwortlich zu machen. Denn mit diesem Eingeständnis hätte die Rechtswissenschaft auch ihr Recht verloren, diese Widersprüche mit ihren Methoden der Interpretation zu beseitigen. Allein die heuristische Fiktion, dass alle Widersprüche *nicht* im Willen des Gesetzgebers liegen, verleiht der Rechtswissenschaft ihre Legitimität, Gesetze – auch gegen ihren expliziten Wortlaut – umzuinterpretieren, bis jede Gesetzesstelle widerspruchsfrei in die Ordnung des Gesetzesystems passt und der eine widerspruchsfreie Wille des Gesetzgebers in diesen so erscheint, als ob er in diesen immer schon enthalten gewesen wäre.

»Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der *Chymiker*, welches sie manigmal den Versuch der *Reduktion*, im allgemeinen aber das *synthetische Verfahren* nennen, viel Ähnliches. Die *Analysis des Metaphysikers* schied die reine Erkenntnis a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen, und dann der Dinge an sich selbst. Die *Dialektik* verbindet beide wiederum zur *Einhelligkeit* mit der notwendigen Vernunftidee des *Unbedingten*, und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist.« (KrV, Anm., B XXI; Hervorhebungen von Kant)

Es ist daher erst die Verbindung von transzendentaler Deduktion *und* jenem – nur innerhalb des Rahmens des Gerichtshofes möglichen – »Experiment«, welche zusammen jene Gewissheit erzeugen, dass die durch eine transzendentale Deduktion begründeten Grundsätze auch wirklich *apriori* synthetische Sätze sind. Die transzendentale Deduktion allein könnte noch Zweifel lassen, doch die Anwendung der durch sie deduzierten Grundsätze in den (in der *Dialektik* protokollierten) Streitigkeiten vor dem Gerichtshofs der Vernunft liefert Kant jene »Evidenz«, auf deren Grundlage er sich berechtigt glaubt, zu sagen, dass sein philosophisches System sich in »dieser Unveränderlichkeit [...], wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten [wird].« (KrV, B XXXVIII)

Die enge Beziehung der Erfahrung der Philosophen zum juristischen Verfahren der Gerichtshöfe zeigt sich auch an einem kleinen Detail: Wie die »Deduktionsschriften« – auf die Dieter Henrich hingewiesen hat – in eigenen Archiven aufbewahrt werden mussten, um jederzeit wieder zur Begründung und Bestätigung alter Rechte herangezogen zu werden, so hat Kant auch die Einrichtung eines eigenen »Archivs der Vernunft« gefordert. Denn der dialektische Schein ist zwar von der *Kritik der reinen Vernunft* als solcher erkannt und verurteilt worden, aber dieses Urteil erzeugt keine neue Gewissheit, führt zu keiner selbst-evidenten Wahrheit, die nun von jedem Menschen in seinem Inneren festgehalten werden könnte. Ein juristisches Gerichtsurteil bringt zwar eine klare Entscheidung, doch nimmt diese nicht die Gestalt einer unbezweifelbaren Offenbarung oder auch einer inneren Wahrheit an: Die Ergebnisse der transzentalen Deduktion können ihre Wahrheit nicht in einer platonischen *Anamnesis* verankern, wie sie am Ende des Sokratischen Gesprächs stehen soll, nicht in einer inneren Gewissheit von Axiomen wie bei Aristoteles und nicht in einer den Schleier des Irrtums zerreißenden göttlichen Stimme eines »inneren Lehrers«, wie sie Augustin zu vernehmen meinte. Im Gegenteil: Der dialektische Schein hält – ähnlich wie Francis Bacons *Idole* – die menschliche Vernunft weiterhin in ihrem Bann. Die philosophische Erkenntnis kann nicht ohne weiteres vom Subjekt verinnerlicht werden, sie muss daher in schriftlicher Form festgehalten und für spätere Überprüfungen aufbewahrt werden: Da der dialektische Schein

»nicht allein dem Urteile nach täuschend, sondern auch dem Interesse nach, das man hier am Urteile nimmt, anlockend, und jederzeit natürlich ist, und so in alle

Zukunft bleiben wird, so war es ratsam, gleichsam die Akten des Prozesses ausführlich abzufassen, und sie im Archive der menschlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen.«¹¹¹

In diesem Sinne bleibt auch für Kant jener seit Bacon aufgerissene Bruch zwischen der Wahrheit und der inneren Gewissheit aufrecht. Die Philosophie hat mit ihrer juristischen Methode der Deduktion jedoch gelernt, ohne unmittelbaren Bezug auf eine innere Gewissheit, richterliche Urteilssprüche zu fällen. Da diese aber nicht den täuschenden Schein beseitigen können, müssen die Urteilsprüche zusammen mit ihren Begründungen schriftlich aufbewahrt werden, um jederzeit wieder aus dem Archiv hervorgeholt und erneut den Selbsttäuschungen der Vernunft entgegengehalten werden zu können.

XIV. ZU DEN SOZIALEN BEDINGUNGEN PHILOSOPHISCHER WAHRHEITSFINDUNG

Wenn in der Philosophie nicht mehr am Ende eine den Argumentationsgang abschließende apodiktische Gewissheit steht, welche dem Philosophen garantiert, er habe nun die Wahrheit gefunden, dann kommt dem Weg zur Erkenntnis entscheidende Bedeutung zu: Wie vermeidet man äußere Einflüsse, die das Ergebnis verfälschen können? Und da ein Gerichtshof seine Rationalität zu einem großen Teil der rationalen Organisation des Verfahrens verdankt: Welche soziale Organisation verspricht am ehesten ein faires und damit vernünftiges Verfahren bei der philosophischen Wahrheitsfindung?

Diese Fragen betreffen das Selbstverständnis der Philosophie: Was sie hoffen kann, mit ihren Methoden zu erreichen, und wie diese am besten ihre Aufgabe erfüllen können. Es ist kein Zufall, wenn die Qualität eines Gerichtshofes heute vor allem an der Qualität seiner Verfahren gemessen wird; wenn Rechtsstaatlichkeit definiert wird über die organisatorischen Maßnahmen, mit denen der Ablauf des Prozesses gesteuert wird; wenn neben der Frage nach der Qualität der Gesetze immer auch die Qualität der Rechtsfindung im Mittelpunkt rechtspolitischer Diskussionen steht. Welche Regeln der Kritik sind zum Beispiel einzuhalten? Welchen Beweisregeln muss man sich in der Verhandlung unterwerfen? Wessen Meinungen werden angehört und welche als für die Wahrheitsfindung irrelevant zurückgewiesen? Welche Verfahrensregeln müssen eingehalten werden?

Die Rechtswissenschaft weiß im Gegensatz zu anderen Disziplinen, dass die Verweigerung einer Entscheidung aufgrund mangelnden Wissens bereits einer Entscheidung gleichkommt. Wo ein Kläger und ein Angeklagter sich gegenü-

111 KrV, B 731 f., A 703 f.; vgl. Kaulbach 1981, 221.

berstehen, bedeutet eine Urteilsenthaltung immer schon eine Entscheidung zugunsten einer der beiden Seiten. Die Gerichte versuchen daher, die Unvermeidbarkeit einer Entscheidung zumindest bewusst zu gestalten, indem sie Regeln aufstellen, wer in einem Verfahren als Erster seinen Rechtsanspruch zu beweisen hat und wie vom Richter bei Mangel an Beweisen entschieden werden muss. Indem sie dabei auch gegenüber den Streitparteien das gesellschaftliche Interesse der Rechtssicherheit zu vertreten haben, behandelt das Gericht – im Interesse einer möglichst raschen Entscheidungsfindung – die Argumente des Klägers und des Beklagten *nicht* gleichrangig: Es ist der Kläger und nicht der Beklagte, der als Erster seinen Rechtsanspruch glaubhaft machen muss. Gelingt ihm dies nicht, wird die Klage abgewiesen, ohne dass der Beklagte gezwungen wäre, seine Unschuld zu verteidigen. Aufgrund dieser Asymmetrie in der richterlichen Beweiswürdigung ist es von großer Bedeutung zu wissen, wer in einem Fall Kläger und wer Beklagter ist. Die Verteilung dieser beiden Rollen kann über den Ausgang des Verfahrens entscheiden. Wenn es etwa beiden Seiten nicht gelingt, ausreichende Beweise für ihren Rechtsanspruch vorzulegen, wäre der Beklagte im Vorteil. Es ist eine Verfahrensregel, die den *status quo* begünstigt, da etwa bei Eigentumsstreitigkeiten in der Regel der aktuelle Besitzer einer Sache die einfachere Rolle des Beklagten einnehmen darf, während derjenige, der ihm das Recht abspricht, die Sache zu besitzen, die Rolle des Klägers übernehmen muss.

Kant beruft sich explizit auf diese juristische Verfahrensregel (*melior est conditio possidentis*), wenn er etwa die Postulate der praktischen Vernunft gegen die Einwände der theoretischen Vernunft in Schutz nimmt und feststellt, dass die praktische Vernunft

»im Besitze [der Sache ist], dessen Rechtmäßigkeit sie nicht beweisen darf, und wovon sie in der Tat den Beweis auch nicht führen könnte. Der Gegner soll also beweisen. Da dieser aber eben so wenig etwas von dem bezweifelten Gegenstande weiß, um dessen Nichtsein darzutun, als der erstere, der dessen Wirklichkeit behauptet: so zeigt sich hier ein Vorteil auf der Seite desjenigen, der etwas als praktischnotwendige Voraussetzung behauptet (*melior est conditio possidentis*).« (KrV, B 804-805, A 776-777)

Was nichts anderes besagt als: Wenn ein Kläger seine Behauptung nicht beweisen kann, bleibt die Sache beim Beklagten, d.h. dem aktuellen Besitzer einer Sache. Kant hat von Anfang an darauf geachtet, dass die von David Hume gegen die Metaphysik gerichteten skeptischen Argumente der theoretischen Vernunft die klagende Partei sind und jene, die für das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit eintraten, als Beklagte im Gerichtssaal erschienen. Grund mag hierfür die Überlegung gewesen sein, dass die Menschen ein angeborenes Bedürfnis haben, über die Grenzen der theoretischen Vernunft hinauszugehen und metaphysische Behauptungen aufzustellen; die Kritik an

diesem Bedürfnis daher immer etwas Nachträgliches ist (vgl. KpV, A 255-263). Da – wie Kant in der Dialektik der Vernunft zeigt – keine der beiden Seiten ihren Anspruch zweifelsfrei beweisen kann, nutzt er die Verfahrensregeln des Gerichtshofs, um das Urteil zugunsten der praktischen Vernunft fällen zu können.¹¹²

Diese Übernahme gerichtlicher Verfahrensregeln in den theoretischen Diskurs hat Einfluss auf dessen Ergebnisse: Ohne Übernahme der juristischen Methode hätte Kant der anderen Seite Recht geben müssen. Innerhalb eines *nicht* nach juristischen Regeln organisierten theoretischen Diskurses hätte er sich auf eine skeptische Urteilsenthaltung, ein »Ich weiß es nicht«, zurückziehen müssen, welche in diesem Fall aber eine Entscheidung zugunsten des Klägers gewesen wäre. Denn innerhalb eines theoretischen Diskurses müssen Aussagen bewiesen werden; die Nichtbeweisbarkeit gilt traditionell als ein guter Grund, eine Behauptung zurückzuziehen. Wer etwa Gottes Dasein oder die Freiheit des menschlichen Willens nicht beweisen kann, sollte auch darauf verzichten, diese Meinungen in einer wissenschaftlichen Untersuchung ernsthaft zu vertreten. Der zentrale Unterschied ist, dass im theoretischen Diskurs traditionell davon ausgegangen wird, es gäbe so etwas wie »Urteilsenthaltung«, während die Rechtswissenschaft weiß, dass jede Urteilsenthaltung in einer Konfliktsituation immer schon ein Urteil zugunsten einer Seite, meist jener mit den stärkeren Bataillonen, impliziert. Der theoretische Diskurs rechnet mit mindestens drei möglichen Lösungen, während der juristische letztendlich nur zwei erkennen kann: Entweder einem Kläger wird Recht gegeben oder seine Klage wird abgewiesen. Entweder die Sache bleibt im Besitz des Beklagten oder er wird gezwungen, diese herauszugeben. Denn auch wenn in der Urteilsbegründung zwischen einem Freispruch aufgrund erwiesener Unschuld und einem Freispruch aus Mangel an Beweisen unterschieden werden kann, ist auf der Ebene des Urteils ein Freispruch ein Freispruch. Gerichte sind nicht der Ort, wo ein Mangel an innerer Gewissheit einen Richter davon abhalten darf, ein eindeutiges Urteil zu fällen.

Die wichtigste »verfahrenstechnische« Forderung, die Kant jedoch für die Philosophie erhebt, ist die Aufhebung jeder Zensur und die Einführung der freien Meinungsäußerung, da ohne diese beiden Voraussetzungen die Philosophie in ihrem freien Urteil behindert wird und der Gerichtshof der Vernunft

112 Siehe hierzu allgemein Kants Beschreibung und Rechtfertigung des »polemischen Gebrauchs« der Vernunft: »Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich nun die Verteidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. Hier kommt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falsch sein möchten, sondern nur, daß niemand das Gegenteil jemals mit apodiktischer Gewißheit (ja auch nur mit größerem Scheine) behaupten könne. Denn wir sind als denn doch nicht bittweise in unserem Besitz, wenn wir einen, obzwar nicht hinreichenden, Titel derselben vor uns haben, und es völlig gewiß ist, daß niemand die Unrechtmäßigkeit dieses Besitzes jemals beweisen könne.« (KrV, B 767 f., A 739 f.)

nicht erfolgreich arbeiten kann. Der Gerichtshof muss allen Meinungen und Argumenten offen stehen. Keine Zensur darf die Menschen daran hindern, bei diesem Gericht Klage zu erheben und neue Anträge zu stellen, auch in Fällen, die bereits verhandelt wurden. Denn Gerichtshöfe können nur über bestehende Anträge befinden. Der Richter hat nicht die Möglichkeit sein Urteil auf eine innere Gewissheit zu stützen, die ein für allemal entscheiden könnte, wer z. B. der wahre Eigentümer einer Sache ist. Er hat in einem konkreten Streitfall zu entscheiden, welche der beiden Streitparteien die besseren Argumente und Rechtstitel vorweisen kann. Vor diesem Hintergrund sollte man auch die folgenden von Kant aufgestellten Forderungen lesen:

»Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen, und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch tun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig, in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Anspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein Veto, ohne Zurückhalten muß äußern können.«¹¹³

Bereits in der Vorrede hatte er gefordert, die Regierungen sollten nicht den »lächerlichen Despotism der Schulen« unterstützen, indem sie die Freiheit einer solchen Kritik durch Zensurmaßnahmen beschränken. Sie sollten stattdessen der öffentlichen Kritik die Aufgabe überlassen, die Schulstreitigkeiten einzuschränken.¹¹⁴ Diese Forderung ist der Philosophie offenbar nicht äußerlich: Philosophie braucht die Freiheit der Kritik, um ihre eigene richterliche Vernunft davor zu bewahren, gleichsam den baconschen Idolen zum Opfer zu fallen. Nur so kann sie hoffen, mit ihrer Vernunft weiterhin einen vertrauenswürdigen Maßstab für ihre richterlichen Urteile zur Verfügung zu haben.

Kant denkt dabei jedoch nicht an eine demokratische Organisation der Philosophie mit Mehrheitsabstimmungen zu Fragen der Wahrheit. Sein Modell bleibt der Gerichtssaal: Zwar soll jeder gehört werden, jedoch es ist der Richter,

113 KrV, B 766 f., A 738 f.; vgl. die in eine ähnliche Richtung weisende Studie von Höffe 2001, 238-263.

114 KrV, B XXXV. Zur Forderung einer generellen Meinungsfreiheit zumindest in schriftlichen Publikationen: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, A 484-487; zum historischen Hintergrund: Koselleck 1992; Habermas 1990, 178-195. Dieser Kampf gegen die in Kants Zeiten omnipräsente Zensur und für die Freiheit, öffentlich seine Vernunft zu gebrauchen, hatte für Kant gezwungenermaßen immer auch eine praktische Seite: Siehe etwa Kants Ratschläge an Fichte, wie man die Zensur umgehen kann, im Brief vom 2. Februar 1792 (abgedruckt in: Fichte 1967, 219 f.). Zum Einfluss der Zensur auf Kants Schreibweise: Petscher 1976; sowie ausführlich: Losurdo 1987.

der am Ende ein Urteil, eine »Sentenz«, fällt.¹¹⁵ Dieser Richter am Gerichtshof der Vernunft ist die Philosophie. Unter einem Philosophen versteht Kant jedoch nicht den Vertreter einer akademischen Profession, sondern letztlich jeden Menschen, der den Mut hat, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen. Die professionelle Philosophie an den Universitäten kann daher auch in ihren entlegenen, der Allgemeinheit nicht zugänglichen Spekulationen gleichsam nur als »Depositär«, d. h. als ein Verwahrer einer dem Publikum nützlichen Wissenschaft, auftreten und nicht im eigenen Namen.¹¹⁶ Sie vertritt bloß jene »allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat.« (KrV, B 780) Das heißt letztlich: Über Wahrheit kann nicht abgestimmt werden, jedoch jeder Mensch hat die Pflicht, sich die Einwände und die Kritik der anderen anzuhören, um dann selbst zu entscheiden, was wahr und was richtig ist, und sein Urteil gegenüber den anderen öffentlich zu vertreten.

Innerhalb dieses Beweisverfahrens kann Kant daher den »Bedenklichkeiten« der Menschen, ihren Meinungen, auch kein absolutes, sondern bloß ein aufschiebendes »Veto« zuerkennen. Sie müssen angehört, ihrem Veto muss jedoch nicht zugestimmt werden. Kurz: Vernunft wird hier gleichsam als juristischer Prozess gedacht, als öffentlicher Streit, in dem jeder seine Stimme und niemand – auch nicht die Philosophie – das Recht hat, die Meinungsäußerungen jener, die nicht zu den Philosophen aus Profession gehören, aus der Diskussion auszuschließen (KrV, B 780 f., A 752 f.).

Es geht Kant darum, mit seiner *Kritik* »ein System der Vorsicht und Selbstprüfung« zu errichten (KrV, B 739, A 711), um »vermittelst hinreichender Aufklärung unserer Begriffe, den Eigendünkel der Spekulation auf das bescheidene, aber gründliche Selbsterkenntnis [der Vernunft] zurückzuführen.« (KrV, B 763, A 735) Kant greift damit das alte Motiv der Selbsterkenntnis der Seele wieder auf, um es jedoch in einem entscheidenden Punkt einer fundamentalen Revision zu unterziehen: Galt es der klassischen Philosophie als ausgemacht, dass vor allem die unvernünftig-emotionalen Teile der menschlichen Seele einer Aufklärung bedürfen, so geht Kant von einem der Vernunft selbst inhärenten Hang zur Spekulation aus, der diese in Illusionen treibt. D. h. für Kant ist es die Vernunft, die durch Kritik in ihre Schranken gewiesen werden muss, bevor sie dem Menschen Orientierung geben kann. Diese »Demütigung« muss die Vernunft

115 KrV, B 780, A 752. »Dieser Streit kann und soll nicht durch friedliche Übereinkunft (amicabilis compositio) beigelegt werden, sondern bedarf (als Prozeß) einer *Sentenz*, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters (der Vernunft)« (SdF, A 37).

116 KrV, B XXXIV. Kant geht es darum, das »Monopol der Schulen« zu brechen (B XXXII); die *Kritik der reinen Vernunft* habe die Aufgabe, die Schulen zu belehren, »sich keine höhere und ausgebrettere Einsicht in einem Punkte anzumaßen, der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die große [...] Menge auch eben so leicht gelangen kann, und sich also auf die Kultur dieser allgemein faßlichen und in moralischer Absicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuschränken.« (B XXXIII)

über sich ergehen lassen, nichts anderes ist bei Kant mit »Aufklärung« gemeint (vgl. KrV, B 738, A 710).

Der Verlust der inneren Gewissheit wird unmittelbarer Anlass für die Notwendigkeit, »Öffentlichkeit« zur kritischen Instanz neben der Vernunft zu erheben: Was die Vernunft nicht mehr als Gewissheit aus sich selbst entfalten kann, müssen sich ihre Argumente erst in einem zeitlichen Prozess gegen Einwände erarbeiten, ohne dass dieser Prozess jemals durch eine selbstevidente Wahrheit zu einem endgültigen Abschluss gebracht werden könnte. Ohne die Bereitschaft, sich der Kritik zu stellen, kann Vernunft nicht mehr für sich beanspruchen, eine legitime Autorität zu sein. Nicht mehr auf Vernunft allein, sondern auf Vernunft bei »völliger Freiheit einer öffentlichen Prüfung« beruht bei Kant erkenntnistheoretisch die Anerkennung als wahrer Wissenschaft (SdF, A 35). Die »Existenz der Vernunft« selbst wird so abhängig von der öffentlich geäußerten Kritik ihrer Gegner. Der innere Maßstab der eigenen Vernunft allein genügt nicht mehr, um den Weg zur Wahrheit zu finden; die *Mitteilbarkeit* ihrer Gedanken, die Bedingung für deren öffentliche Kritik ist, hat den Verlust der selbstevidenten inneren Gewissheit zu kompensieren.¹¹⁷ So kann auch die mit den Naturwissenschaften versöhlte Philosophie ihren Rang als Wissenschaft nicht mehr durch die unbezweifelbaren Gewissheiten der Vernunft begründen, sondern allein durch die in ihrer Fakultät institutionalisierte »Freiheit einer solchen Kritik [...], wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuß gebracht werden können« (KrV, B XXXV).

Als »freie Rechtslehrer« haben die Philosophen nicht nur die führende Rolle in den Universitäten zu übernehmen, sondern auch als kritische Instanz die unfreien Wissenschaften wie die Jurisprudenz, Theologie und Medizin bei den Herrschern als Berater zu ersetzen. Die von den Juristen übernommenen Beweisverfahren des Gerichtshofes erlauben es der Philosophie, wieder Anspruch zu erheben auf die autonome Position eines Sprechers der Vernunft und der menschlichen Wahrheit (vgl. SdF, A 8 f.).

117 Zu der hier nicht behandelten Verbindung einer inneren Gewissheit (dem Gefühl der Lust und Unlust) mit der allgemeinen Mitteilbarkeit der Urteile in der kantschen Ästhetik: Arnold 2003b.

KAPITEL 9

SCHREIE DES SCHRECKENS: DIE WAHRHEIT DES EMPFINDSAMEN SUBJEKTS

Wer im Laufe der Geschichte der Philosophie von Wahrheit bzw. Erkenntnis sprach, meinte in der Regel die wahre Erkenntnis eines Seienden – waren es nun seiende Dinge oder Ideen. Moderne Wahrheitstheorien machen hier *grosso modo* keine Ausnahme. Dem Wahren wird das bloß Subjektive entgegengestellt, da man mit Wahrheit etwas Objektives in seiner Erkenntnis zu erlangen hofft. Um so überraschender muss es daher erscheinen, wenn man auf eine bis ins 18. Jahrhundert zurückreichende Argumentationstradition aufmerksam macht, die sich in ihrer Wahrheits- und Erkenntnistheorie vor allem auf die *Subjektivität* stützt; die behauptet, man könne von Wahrheit gar nicht reden, *ohne* die Subjektivität selbst zu Wort kommen zu lassen.

Bedenkt man, wie die klassische Philosophie der Antike ihre Theorien allein in selbstevidenten Prinzipien verankert wissen wollte, ihr die Wandelbarkeit sinnlicher Erscheinungen schon Grund genug war, um diese der bloßen Meinung zu überantworten, muss einem allein der Versuch, die Erkenntnis und damit die Philosophie selbst auf etwas so Flüchtigem wie der alltäglichen Subjektivität des Menschen zu gründen, zum Scheitern verurteilt erscheinen. Doch die Rahmenbedingungen, innerhalb derer die Philosophie sich methodisch positionieren musste, hatten sich im 18. Jahrhundert gewandelt: Mit dem Aufkommen der mechanistischen Physik begann man, aus der Wissenschaft alle *teleologischen* Erklärungen der Dinge – wie sie vor allem von der aristotelischen Physik verwendet wurden – als schlechte Anthropomorphismen zu verbannen. Auf diese Weise entstand ein Bruch zwischen der physikalischen Welt auf der einen Seite und dem Menschen als dem leibhaften Anthropomorphismus auf der anderen. Denn auch wenn der menschliche Leib einer mechanistischen Deutung offen stand, musste dem menschlichen Geist weiterhin ein zielgerichtetes Handeln zuerkannt werden. Dieser Bruch hatte gerade für die Philosophie gravierende Folgen: Wie Alasdair MacIntyre für die Sozialphilosophie und für die Ethik belegen konnte, führte der Verlust jenes allgemeinen teleologischen Rahmens, wie er einst die Natur und den Menschen umfasste, unmittelbar zum Verlust jener Grundlagen, auf denen bis dahin die philosophische *Wissenschaft* der menschlichen Tugenden ruhte. Nur noch die nackten Tatsachen, d.h. nur Objekte, konnten jetzt noch Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntnis

sein; das Subjekt selbst – als Adressat ethischer Forderungen – entzog sich hingegen einem legitimen Zugriff der neuen Wissenschaft.¹

Philosophie war früher mit ihrer *theoria* in selbstevidenten Prinzipien verankert, dem Wissen Gottes selbst, oder dem Reich der ewigen Ideen – d.h. letztlich in einem Bereich ewiger Wahrheiten jenseits des Zeitlichen. Dies änderte sich im Laufe des 18. Jahrhunderts. Hatte sich noch Descartes im 17. Jahrhundert bei der Begründung der Fähigkeit unseres Denkens, das Wesen der Dinge mit den Begriffen menschlicher Vernunft erfassen zu können, auf Gott berufen, dessen Denken sowohl Ursache der Welt als auch Vorbild unserer Vernunft sei, so stellt sich im 18. Jahrhundert der Aufklärung zunehmend das Problem, wie den Dingen noch eine – der menschlichen Vernunft entsprechende – Rationalität zugesprochen werden kann (Cassirer 1998, 123 ff.). Da sie sich bei ihrer Erkenntnis nicht mehr auf eine dem Zeitlichen entthobene *metaphysische* Vernunft berufen konnte, begann die Aufklärung eine »perspektivische Wahrheitsauffassung« und einen »existenziellen Erkenntnisbegriff« zu entwickeln (Kondylis 1986a, 309 ff.). Damit entsteht eine philosophische Tradition, deren Spuren bis in den »Positivismusstreit« des 20. Jahrhunderts verfolgt werden können (vgl. Dahms 1994). Sie geht davon aus, dass die Wahrheit in der Philosophie nicht auf positiven Fakten zu gründen ist, sondern – so vorsichtig man heute auch mit diesem Begriff umgehen sollte – auf den subjektiven »Ausdruck« menschlicher Subjekte; nicht auf die Wahrheit der empirischen Wissenschaften, sondern weit eher auf die Wahrheit der Kunst.²

Diese Wahrheits- bzw. Erkenntnistheorie werden wir am Beispiel von Johann Gottfried Herder, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche und der frühen Frankfurter Schule analysieren. Es ist eine anthropologische Theorie der Erkenntnis, die eine eigene philosophische Interpretationspraxis begründet und dabei an Motive anknüpft, die wir bereits bei Edmund Burke gefunden haben, die aber auch bei Jean-Jacques Rousseau zu finden wären.³ In ihrer methodischen Orientierung ist diese Tradition gegenüber der Transzendentalphilosophie Kants eindeutig abzugrenzen: Hat Kant nach Handlungen (*facti*) gesucht, um Rechtsansprüche des urteilenden Subjekts begründen zu können, sucht bereits Herder nach einem psychologisch-physiologischen Ursprung der Begriffe. Orientierte sich Kant an der juristischen Methode der Deduktion, wer-

1 MacIntyre 1995, 75-88; vgl. auch: Shapin 1998, 183-189.

2 Vorsichtig sollte man mit dem Begriff des Ausdrucks umgehen, da sich diese Tradition zwar unter diesem Namen etablieren konnte, aber später zu diesem immer wieder in kritische Distanz ging, um sich vor allem von simplifizierenden, populärphilosophischen Ausdruckstheorien abzusetzen, die sich jedoch sehr oft durchaus zu Recht auch auf ältere Theorien dieser Tradition berufen konnten.

3 Insbesondere in Rousseaus zu seinen Lebzeiten unpublizierten *Essai sur l'origine des langues*, deutsch: Versuch über den Ursprung der Sprachen, in dem von der Melodie und der musikalischen Nachahmung die Rede ist (Rousseau 1981).

den für Herder – ebenso wie später für Schopenhauer, Nietzsche, Adorno und Horkheimer – im Rahmen einer Anthropologie vor allem Psychologie und Physiologie zu philosophischen Leitwissenschaften erhoben.

Bei diesem Versuch, Philosophie anthropologisch auf eine psychologisch-physiologische Grundlage zu stellen, gewinnen gerade jene sprachlichen Äußerungen philosophisch an Bedeutung, die seit Austin als »performativ« bezeichnet werden: Es sind jedoch nicht mehr allein juristische Gesetzgebungsakte und Rechtsurteile wie bei Kant, sondern performative Äußerungen in ihrer gesamten Vielfalt. Erst jetzt werden Ausdrücke der Freude, des Schmerzes und des Erstaunens ebenso wie Ärger, Angst oder Wut auf ihre Relevanz für eine philosophische Theorie der Wahrheit und der Erkenntnis befragt, wie überhaupt alle Ausdrücke der Leidenschaft, aber auch Drohungen, Versprechungen, Warnungen, Zurückweisungen und Äußerungen des Lobs. Was uns hier begegnet, ist nichts weniger als der gezielte Versuch, durch Berücksichtigung performativer Äußerungen sich erkenntnistheoretisch von jeder Form einer Abbildtheorie der Wahrheit zu verabschieden, ebenso aber auch von einer Kohärenztheorie und – zumindest allen einfachen Formen – einer Konsenstheorie der Wahrheit.

Was uns an dieser Tradition im Folgenden interessiert, sind vor allem die Gemeinsamkeiten. Auf einzelne Unterschiede zwischen ihren Vertretern werden wir zwar hinweisen, ihnen jedoch nur nachgehen, wo es für unsere Fragestellung relevant erscheint.

I. JOHANN GOTTFRIED HERDER: DAS WISSEN DES BLINDEN PHILOSOPHEN

Wie manch anderer war auch Johann Gottfried Herder bereit, in seiner Erkenntnistheorie auf alle angeborenen Wahrheiten zu verzichten, dennoch bestritt er, dass uns Gott die Wahrheit vorenthalten hätte. Man dürfe diese nur nicht wie bisher am falschen Ort suchen: Seit Platons Höhlengleichnis galt der Philosophie das uns in der Wahrnehmung gegebene Erste als bloßer Schein, der von dem eigentlich Wahren unterschieden werden müsste. Das *für uns* gewisse Erste sollte nicht mit dem *an sich* Gewissen oberster Axiome verwechselt werden. Auf dieser Unterscheidung beruhte nicht zuletzt die Methode des Sokratischen Gesprächs, aber auch die aristotelische Sammlung glaubwürdiger Meinungen (*endoxa*), die aus diesen schrittweise selbstverständliche Axiome zu gewinnen hoffte. Die ersten Gewissheiten, die sich den leiblichen Sinnen des Menschen aufdrängen, hatte die Philosophie mithilfe der Vernunft zu überwinden. Doch als sich im Jahre 1769 Johann Gottfried Herder Gedanken machte, worauf sich die Philosophie stützen könnte, kam er zu einer gänzlich anderen, scheinbar ihn selbst überraschenden Antwort:

»Es ist sonderbar, daß die höchsten Begriffe der Philosophie [...], die einfachsten Sachen des Gefühls sind, so wenig wissen wir! das Höchste der Philosophie ist zugleich das Erste und bekannt. Vom Gefühl aus muß sich also wie dies so alles ausgehen, und dahin zurückkommen – welche vortreffliche Unternehmung alle Begriffe dahin zu reducieren! zum Gefühl und auf die Sinne.«⁴

Was traditionell als bloßer Schein und als ein Hindernis für die philosophische Erkenntnis angesehen wurde, soll plötzlich Grundlage aller Begriffe sein. Das Gefühl, das uns als Erstes und Bekanntestes in unserer Erfahrung begegnet, soll bereits das Wahre sein. Nicht die menschlichen Sinne und Gefühle sollen durch die Begriffe des Verstandes zur Wahrheit geläutert werden, sondern im Gegenteil die Begriffe ihre Wahrheit im Gefühl und in den Sinnen gründen.⁵ Ermöglicht die Berufung auf die »Sinne« auch der Philosophie, an die empirischen Erkenntnisse der Wissenschaften anzuknüpfen, so ist die – für Herder zentralere – Berufung auf das »Gefühl« Ausgangspunkt für eine gänzlich neue Theorie philosophischer Erfahrung.

Hinter dieser Wende steht bei Herder eine längere Entwicklung: Bereits vier Jahre zuvor hatte er in seinem unpublizierten *Versuch über das Sein* die deduktive Hierarchie dessen, was »gewiss« ist, umgestürzt. Hier hatte er ein folgenreiches Argument entwickelt, das im Zuge der Zurückweisung des auf selbstverständlichen Axiomen beruhenden deduktiven Erkenntnisideals zugleich auch das Verhältnis der menschlichen Seelenvermögen im Erkenntnisprozess neu bestimmen musste. Denn nicht irgendwelche obersten, nur der Vernunft zugänglichen Axiome sollen die Basis aller Gewissheit in der Erkenntnis sein, stattdessen gilt:

»Das *Sein* [ist] unerweislich [...] alle Existenzsätze, der größte Teil der menschlichen Erkenntnis [ist] nicht zu beweisen – vielmehr [ist] alles ungewiß, nein nicht ungewiß [...]: sondern gewiß und gar nicht zu erweisen – alle aufs beste erwiesenen Sätze sind ohne dies Sein nichts; bloße Verhältnisse. Es ist *der erste sinnliche Begriff*, dessen *Gewißheit allen zum Grunde liegt*: diese *Gewißheit ist uns angeboren*, die Natur hat die Weltweisen der Mühe benommen, zu beweisen, da sie überzeugt hat – er ist der Mittelpunkt aller Gewißheit, da auf der einen Seite alle sinnlichen und auf der anderen alle Vernunft[begriffe] unter ihm stehen [...] So ist das Sein – unzergliederbar – unerweisbar – der Mittelpunkt aller Gewißheit.« (VüS 2. II, 585 f.; Hervorhebungen vom Autor)

Der Begriff des Seins als dem ersten sinnlichen Begriff, dessen Gewissheit gleichsam angeboren ist und jeder anderen Gewissheit zugrundeliegt, wird uns eben nicht durch den Verstand, sondern durch Gefühl vermittelt. Daher ist er

4 SG 243. Die höchsten Begriffe der Philosophie sind für Herder hier die der »Anziehung« und »Zurückstoßung«, da diese gerade jene Kräfte bezeichnen, die unser körperliches Gefühl affizieren.

5 Herder nennt Edmund Burke, den Verfasser des *Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful* (1757), an anderer Stelle nicht zufällig den »Verfasser des vortrefflichen, wahrhaftig Newtonschen Systems über die Ursachen des Schönen und Erhabenen« (EuE II. 601 f.).

auch als Begriff gänzlich »unzergliederbar« und durch keinen weiteren Beweis »erweisbar«. Seine Gewissheit verleiht ihm das »(Real-)Sein«, d.h. etwas, das in keinem Prädikat ausgesagt werden kann, weil es von allen Prädikaten immer schon vorausgesetzt werden muss: Nicht der Verstand mit seinen Begriffen, sondern das keines weiteren Beweises bedürftige Gefühl eines Seins verleiht den Existenzaussagen ihre den Menschen überzeugende Gewissheit. Der Begriff des Seins selbst gilt Herder somit als »der erste absolute Begriff«, da er in sich die Verknüpfung eines Begriffs mit einem vorbegrifflichen, in keinem Prädikat aussprechbaren Wissen enthält.⁶

Mit dieser Verschiebung des »Mittelpunkts aller Gewißheit« geht auch eine neue Erkenntnistheorie einher, die sich nicht mehr am Modell des Sehens von Objekten orientiert, sondern am inneren Gefühl des Menschen. Hatte Edmund Burke sich zur Verteidigung der Leidenschaften bereits auf das Beispiel eines »blinden Dichters« berufen, so dient auch Herder die Erfahrungswelt eines Blinden als Argument:

»Eine Sprache, die ein Blinder ersonnen hätte – Welch schönes Feld zum Nachdenken! – Es wäre sicherlich keine französische Sprache! aber welche Stärke, welche Wahrheit, welche Wirklichkeit in den Worten, in den Benennungen, in den Substantiven, Adjektiven und Verben. [...] Die Welt eines Fühlenden ist bloß eine Welt der *unmittelbaren Gegenwart*; er hat kein Auge, mithin keine Entfernung als solche: mithin keine Oberfläche, keine Farben, keine Einbildungskraft, keine Empfindnis der Einbildungskraft; alles gegenwärtig, in unseren Nerven, unmittelbar in uns. Welche Welt für den Philosophen! klein, aber stark! *Idealismus!* [...] Im eigentlichen Verstände sinnlich.«⁷

Die Vorstellung, ein Blinder verliere sich nicht in den äußeren Erscheinungen, sondern empfinde in sich unmittelbar, wie sich die Vorstellungen und Begriffe aufgrund der äußeren Einwirkung auf den menschlichen Körper bilden, macht ihn zu einem idealen Modell für Herders Philosophie: Der Blinde ist am besten geeignet, um jene »vortreffliche Unternehmung« durchzuführen, alle Begriffe auf das Gefühl zu »reducieren« bzw. den Ursprung aller Begriffe in äußeren Einwirkungen auf den Leib zu finden: Wer sich nicht in den äußeren Erscheinungen des Auges verliert, dem sollte es leicht fallen, in sich jene sinn-

6 VüS 1. II, 583. Herder knüpft hier an Kants »Entdeckung« an, dass »das Dasein [...] gar kein Prädikat« ist, da die Existenz einer Sache deren Bestimmungen nicht vermehrt (vgl. Immanuel Kant, Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes, A 4 f.). Herder hatte allem Anschein nach vor, den *Versuch über das Sein* als Brief an seinen damaligen Lehrer Kant zu schicken, gleichsam als Versuch, einen seiner Gedanken kritisch weiterzudenken.

7 SG 243 (Hervorhebungen von Herder). Wir übergehen hier Herders theologische Überlegungen zur Frage, wie die Seele körperliche Erscheinung wird und warum angeblich gerade der Blinde sich erinnern kann, wie seine Seele sich ihren Körper bereitet hat. Uns geht es hier allein um die Erkenntnisstrategie Herders, das Gefühl als Quelle des Wissens zu etablieren. Für einen Überblick über die Diskussionen zur erkenntnistheoretischen Relevanz des »Blinden« im 18. Jahrhundert (ohne auf Edmund Burke einzugehen): Gessinger 1994, 11-88.

liche Empfindung zu nutzen, um jeden Gedanken und jeden Begriff auf seine ihm zugrundeliegenden Gefühle zurückzuführen. In seinem Inneren findet er jene sinnliche Gewissheit, die aus der Einwirkung äußerer Dinge auf den sinnlichen Leib des Menschen entsteht.

Hatte die *Sapientia* die Erkenntnis noch mithilfe ihres Spiegels in der inneren Gewissheit der eigenen Vernunft gesucht (Abb. 1), so soll bei Herder der Philosoph diese nun in der inneren Gewissheit seines eigenen Gefühls finden: Die strategische Wendung ins Innere der eigenen Seele ist noch dieselbe, doch anstatt der von Gott stammenden Vernunft ist es jetzt das – letztlich auch von Gott gegebene – durch den eigenen Leib vermittelte Gefühl, welches den Schlüssel für philosophische Erkenntnisse bereitstellen soll. Denn allgemein gilt: »Kein Erkennen ist ohne Empfindung, d.i. ohne Gefühl des Guten und Bösen, der Bejahung und Verneinung, des Vergnügens und Schmerzes: sonst könnte die Neugierde, erkennen, sehen zu wollen, weder dasein noch reizen.« (EuE I 545) Unsere Gefühle bestimmen, was uns interessiert und was uns langweilt, worauf wir neugierig sind und worauf sich unser Denken nicht konzentrieren kann und will. Menschliche Erkenntnis wird nicht von der Vernunft, sondern vor allem von den Vorlieben und Abneigungen unserer Leidenschaften gelenkt.⁸

Doch in welchem Verhältnis stehen diese Empfindungen zu den Begriffen? Wie lassen sich Begriffe in sinnvoller Weise auf Gefühle »reduzieren«? Herders Sprachtheorie ist ein Versuch, ihr Verhältnis durch eine Geschichte der Entstehung der Sprachen zu begründen: ausgehend von den noch sprachlosen Empfindungen über die ersten Laute hin zu den Sprachen der Menschen.

»Schon als Tier, hat der Mensch Sprache. Alle heftigen, und die heftigsten unter den heftigen, die schmerzhaften Empfindungen seines Körpers, alle starke Leidenschaften seiner Seele äußern sich unmittelbar in Geschrei, in Töne, in wilde, unartikulierte Laute. Ein leidendes Tier so wohl, als der Held Philoktet, wenn es der Schmerz anfällt, wird wimmern! wird ächzen! und wäre es gleich verlassen, auf einer wüsten Insel, ohne Anblick, Spur und Hoffnung eines Hülfreichen Nebengeschöpfes.«⁹

Was wir in unserem Inneren fühlen, äußert sich – auch gegen unsere bewusste Entscheidung – durch unseren Leib in Form von Tönen, Seufzern, aber auch Gesten und Körperhaltungen, wie Herder später ergänzen wird. Es bedarf keiner Absicht des Individuums, auch keiner sprachlichen Konventionen: Die Sprache der Natur macht sich bereits vor jeder Kultur anderen Lebewesen verständlich, sogar dann, wenn man sie verbergen und stumm bleiben wollte. Diese Sprache,

8 In diesem Sinne heißt es auch: »All unser Denken ist aus und durch Empfindung entstanden, trägt auch, trotz aller Destillation, davon noch reiche Spuren.« (EuE III. 722) »Das Gesicht borgt vom Gefühl, und glaubt zu sehen, was es nur fühlte.« (EuE III. 683).

9 Uds I. 1, 253 (Hervorhebungen von Herder). Mit anderen Worten, Schmerz und Freude seien Ursprung der Sprache: Kritische Wälder. Viertes Wäldchen, in: Herder 1984 ff., Band 2, 162.

die wir mit den Tieren gemeinsam haben, ist nicht Produkt menschlicher Freiheit, sondern unwillkürlicher Ausdruck: »das Naturgesetz einer empfindsamen Maschine« (UdS I. 1, 263). Ihre Laute entstehen durch eine Resonanz der Nerven des lebendigen Leibes. Wobei eine empfindsame Maschine mit der anderen durch ein Band der Sympathie verbunden ist, welches vermittels der Töne der Natursprache geknüpft wird:

»Wer ists, dem bei einem zuckenden, wimmernden Gequälten, bei einem ächzenden Sterbenden, auch selbst bei einem stöhnen Vieh, wenn seine ganze Maschine leidet, dies Ach nicht zu Herzen dringe? wer ist der fühllose Barbar? Je harmonischer das empfindsame Saitenspiel selbst bei Tieren mit anderen Tieren gewebt ist: desto mehr fühlen selbst diese mit einander; ihre Nerven kommen in eine gleichmäßige Spannung, ihre Seele in einen gleichmäßigen Ton, sie leiden würklich Mechanisch mit.«¹⁰

Die unwillkürlichen Laute der Lebewesen bilden durch dieses Band der Sympathie eine »Völkersprache für jede Gattung unter sich, und so hat auch der Mensch die Seinige.« (UdS I. 1, 255) Zwar ist dies noch nicht die entwickelte menschliche Sprache, doch deren Material wird aus solchen Tönen der Leidenschaft bestehen. Denn diese bilden »eine Sprache der Empfindung, die unmittelbares Naturgesetz ist.«¹¹ Dabei ist

»[d]em Naturmenschen [...] Stimme und Gebärde wie Eins; es kostet ihm Mühe, Eine ohne die Andre zu gebrauchen, weil beide Ausdruck Einer Sache sind, deren Eine, die Gebärden, dem Gesicht, die andre, Stimme, dem Ohr zu vernehmen gibt, was das empfindsame Geschöpf im Innern fühlet. Auch in der Einsamkeit spricht, singt, ruft, gestikuliert der leidenschaftliche Mensch, ohne Rücksicht darauf, daß man ihn höre. Es ist der natürliche Ausdruck seiner Empfindung.« (Herder 1998, I. 3, 699)

Doch diese aus den Leidenschaften geborene Natursprache ist noch nicht die eigentliche, entwickelte Sprache der Menschen: Das Stöhnen, Schreien und Seufzen der Lebewesen erzeugt keine Namen; ihre Töne sind unwillkürlicher Ausdruck innerer Empfindungen, wie sie als Reaktion auf äußere Einwirkungen auf unseren Leib entstehen. Dies ist der tiefere Sinn jener Metapher von einer

10 UdS I. 1, 261. Vgl. auch *Kalligone*: Herder 1998, I. 3, 697-708 (»Mit jedem klingenden Ton tönt alles Gleichförmige mit«, ibidem, 700). Die Gleichsetzung der Gefühle bzw. der inneren Stimmungen der Seele mit einem »Saitenspiel«, dessen Saiten eine Resonanz in anderen Seelen hervorrufen und selbst mit den Schwingungen anderer Seelen mitschwingen, war damals ein allgemeines Modell für das Verständnis der Emotionen (vgl. hierzu Kassler 1982; Kassler 1984; Spitzer 1963, passim; aber auch: Arnold 2003b) Zur Verbindung der Theorie der »Sympathie« mit der Metaphorik der »Resonanz« in der Ausdrucksästhetik des 18. Jahrhunderts: Eggebrecht 1977, 69-111.

11 UdS I. 1, 254. »In allen Sprachen des Ursprungs tönen noch Reste dieser Naturtöne; nur freilich sind sie nicht die Hauptfäden der Menschlichen Sprache. Sie sind nicht die eigentlichen Wurzeln, aber die Säfte, die die Wurzeln der Sprache beleben.« (UdS I. 1, 256; Hervorhebungen von Herder)

Naturgesetzen gehorchenen »empfindsamen Maschine«: Die Töne werden unmittelbar von anderen Lebewesen derselben Gattung verstanden, ohne diese Töne als Zeichen für etwas auffassen zu müssen. So wie der Ton einer schwingenden Saite andere Saiten zum Mitschwingen bringt, indem sie bei diesen physikalisch eine Resonanz erzeugt, so sollen auch die Töne der Natursprache in anderen Lebewesen dieselben Gefühle und Empfindungen erzeugen. Es bedarf keines Denkens, da der empfindende Leib selbst von dem, was er hört, mitgerissen wird und fühlt. Es wird aufgrund einer Sympathie des Nervensystems kommuniziert und nicht mithilfe sprachlicher Zeichen.

Der Übergang von einer Sprache der Natur zu einer Zeichensprache ist allein dem Menschen möglich. Er allein hat »Besonnenheit«, d.h. die Fähigkeit zur »Reflexion«. Alle anderen Tiere werden von ihren Instinkten beherrscht, die darüber entscheiden, ob und – wenn ja – wie sie sich einem anderen zuwenden. Ist etwa ein Schaf willkommene Nahrung, überwältigt das Tier bei dessen Anblick der Hunger, es zu fressen; hat es keinerlei Beziehung zu seinen Instinkten, wird es hingegen keines weiteren Blickes gewürdigt. Nicht so der Mensch: Sobald dieser das Bedürfnis bekommt,

»das Schaf kennen zu lernen: so störet ihn kein Instinkt: so reißt ihn kein Sinn auf dasselbe zu nahe hin, oder davon ab: es steht da, ganz wie es sich seinen Sinnen äußert. Weiß, sanft, wollicht – seine besonnen sich übende Seele sucht ein Merkmal, – das Schaf *blöket!* sie hat Merkmal gefunden. Der innere Sinn würket. Dies Blöken, das ihr am stärksten Eindruck macht, das sich von allen andern Eigenschaften des Beschauens und Betastens losriß, hervorsprang, am tiefsten eindrang, bleibt ihr. Das Schaf kommt wieder. Weiß, sanft, wollicht – sie sieht, tastet, besinnet sich, sucht Merkmal – es blökt, und nun erkennet sies wieder! ›Ha! du bist das Blökende!‹ fühlt sie innerlich, sie hat es *Menschlich* erkannt, da sies deutlich, das ist, mit einem Merkmal, erkennet und nennet.« (UdS, I. 2, 277 f.; Hervorhebungen von Herder)

Diese berühmte herdersche Szene des Ursprungs menschlicher Sprache und Erkenntnis enthält mehrere Besonderheiten, die es zu beachten gilt: So etwa der Hinweis, die Seele habe auf diese Weise das Schaf »*Menschlich* erkannt«, d.h. nicht unbedingt so, wie das Schaf von einem anderen Lebewesen oder auch von Gott erkannt werden könnte. Weiters der *dialogische* Charakter der Namensgebung: Diese beginnt mit einem Schaf, das als empfindende Maschine seine Gefühle unwillkürlich im Blöken äußert und dadurch auf den »inneren Sinn« des Menschen wirkt.¹² Es ist der unmittelbare Eindruck, den diese Töne

12 Wobei es nicht ein Dialog mit anderen Menschen ist, sondern eben nur ein Dialog zwischen einem Menschen und der Natur: Denn »[a]m wenigsten ists Einverständnis, willkürliche Convention der Gesellschaft; der Wilde, der Einsame im Walde hätte Sprache für sich selbst erfinden müssen; hätte er sie auch nie geredet.« (UdS I.2, 279) In diesem dialogischen Sinne kann Herder davon sprechen, dass »die ganze vieltönige, göttliche Natur [...] Sprachlehrerin und Muse« ist (UdS I.3, 289).

auf das Empfinden des Menschen machen, die das Blöken in der menschlichen Seele zu einem Merkmal für das Schaf erheben. Der Mensch wird gleichsam von den äußeren Dingen angesprochen und antwortet unwillkürlich mit: »Ha! Du bist das Blökende.« Wobei dies selbst ein Ausdruck der Empfindungen ist: die menschliche Seele »fühlt [...] innerlich«, dass dies das Blökende ist. D.h. die Namen werden hier vom Menschen noch nicht willkürlich vergeben, sondern sind Produkt einer unwillkürlichen Interaktion der inneren Empfindungen mit den äußeren Erscheinungen (vgl. UdS, I. 3, 296). Und gerade dies ist die dritte Besonderheit der herderschen Namensgebung: Es ist zwar die Seele, die antwortet, doch ist es nicht deren Vernunft, welche Namen vergibt, sondern deren Gefühl. In derselben Weise wie alle Lebewesen ihren inneren Gefühlen unwillkürlich durch Schreie der Freude und der Schmerzen Ausdruck verleihen, wählt der Mensch aufgrund seiner besonnenen Empfindungen unwillkürlich Merkmale aus, die ihm zu Merkworten werden und als Namen dienen bei der Erkenntnis.¹³ Es ist allein die Besonnenheit der menschlichen Seele, die es ihren Empfindungen ermöglicht, in einer anderen Form als die Tiere zu reagieren. Deshalb ist dem Menschen das Namengeben ebenso natürlich wie den Tieren das Blöken und Wiehern. Und »was ist die ganze Menschliche Sprache, als eine Sammlung solcher Worte?« (UdS, I. 2, 278) Ein wichtiger Unterschied zu den Tieren besteht jedoch in der Progression des Menschen: in seiner Fähigkeit zu lernen und sowohl sich selbst wie auch seine Sprache Schritt für Schritt durch neue Erfahrungen weiterzuentwickeln (vgl. UdS II, 325).

Es ist das Gefühl, nicht die Vernunft, das in der Interaktion mit der äußeren Natur die Namen und Begriffe der Sprache erzeugt. Mehr noch: Da die Vernunft nur mit diesen von der inneren Empfindung erzeugten Worten denken kann, kann sie sich niemals gänzlich von den Empfindungen, Gefühlen und Leidenschaften der Seele lösen.¹⁴ Die Worte der menschlichen Sprache sind nicht

13 Dieser Aspekt scheint mir von Ulrich Gaier zu wenig berücksichtigt, wenn er die herderische »Besonnenheit« mit »Freiheit« und »transzendentaler Synthesis« im kantischen Sinne gleichsetzt und diese vor allem als Gegensatz zu den sinnlichen Empfindungen behandelt, sodass die Namensgebung als bloße »Konvention« des auswählenden Verstandes betrachtet wird, ohne zu sehen, wie sich aus den *besonnenen* Empfindungen im Menschen die sich von den Empfindungen lösende Freiheit des Menschen erst entwickelt (vgl. Gaier 1988, 110 ff.). Zum Teil scheint ein Grund für seine allzu strikte Trennung zwischen leiblichen Empfindungen und Vernunft zu sein, dass Gaier die sechs, von ihm entdeckten »Aspekte« des Sprachursprungs als sechs verschiedene »Ursprünge« der Sprache katalogisiert, deren dialektischen Zusammenhang er zwar behauptet, deren Vermittlung er dann in der Darstellung aber leider nur mehr in abstrakter Form leisten kann (vgl. seine nachträgliche Wiedereinführung des Gefühls im sechsten »Sprachursprung« unter dem Stichwort der Synästhesie: Gaier 1988, 128 ff.)

14 Denn »selbst die erste, niedrigste Anwendung der Vernunft [könnte] nicht ohne Sprache geschehen« (UdS I. 2, 280). »Alle kommen wir zur Vernunft nur durch Sprache und zur Sprache durch Tradition, durch Glauben ans Wort der Väter. [...] Ja gewissermaße ist unsere menschliche Sprache mehr für das Herz, als für die Vernunft geschaffen. Dem Verstande kann die Gebehrde, die Bewegung, die Sache selbst zu Hülfe kommen; die Empfindungen unseres Herzens aber bie-

Abbilder ewiger Ideen und Wesenheiten, sondern Produkte eines von Empfindungen gesteuerten performativen Aktes der Namensgebung. In den sprachlichen Klassifizierungen der Welt zeigt sich nicht eine vernünftige Ordnung, sondern allein die vielfältigen Beziehungen der menschlichen Empfindung zu der auf sie wirkenden äußeren Natur:

»Indem der Mensch aber alles auf sich bezog: indem alles mit ihm zu sprechen schien, und wirklich für oder gegen ihn handelte: indem er also mit oder dagegen Teil nahm, liebte oder haßte, und sich alles Menschliche vorstellte; *alle diese Spuren der Menschlichkeit drückten sich auch in die ersten Namen!* Auch sie sprachen Liebe oder Haß, Fluch oder Segen, Sanftes oder Widrigkeit [...] was sich bewegte, lebt: was da tönet, spricht – und da es für oder wider dich tönt, so ist's Freund, oder Feind: Gott oder Göttin: es handelt aus Leidenschaften, wie du!«¹⁵

Ist daher auch die menschliche Sprache nicht identisch mit jenem »Geschrei der Empfindungen«, wie es von den Tieren ausgestoßen wird, so ist die Sprache dennoch gezeichnet von den Leidenschaften und Empfindungen des Menschen. Kein Gott schenkt den Menschen ihre Sprache, sondern sie ist das natürliche Produkt ihrer empfindsamen Seelen, die von Liebe und Hass, Freude und Angst in ihrer Beziehung zur Welt beherrscht wird.¹⁶

Namen und Worte sind damit nicht einfach konventionelle Bezeichnungen: Sie sind Ausdruck einer menschlichen Erkenntnisweise der Welt. Herder nennt diese auch eine »menschliche Wahrheit« im Unterschied zu einer Wahrheit an sich. In dieser versucht die menschliche Seele sich die Natur zu deuten, sodass sie diese verstehe, denn:

»In Allem, was wir tote Natur nennen, kennen wir keinen innern Zustand. Wir sprechen täglich das Wort *Schwere, Stoß, Fall, Bewegung, Ruhe, Kraft*, sogar *Kraft* der *Trägheit* aus, und wer weiß, was es, inwendig der Sache selbst bedeute? – Je mehr wir indes das große Schauspiel wirkender Kräfte in der Natur ansehen, desto weniger können wir umhin, überall *Ähnlichkeit mit uns* zu fühlen, alles mit unsrer Empfindung zu beleben. [...] Schwere scheint uns ein Sehnen zum Mittelpunkte, zum Ziel und Ort der Ruhe [...] Aber wie? ist in der ›Analogie zum Menschen‹ auch

ben in unserer Brust vergraben, wenn der melodische Strom sie nicht in sanften Wellen zum Herzen des andern hinüber brächte. Auch darum also hat der Schöpfer die Musik der Töne zum Organ unsrer Bildung gewählt; eine Sprache für die Empfindung, eine Vater- und Mutter-, Kindes- und Freundessprache.« (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: Herder 1984 ff., Band 3, II. 9., Kap. II, 321)

15 Uds I. 3, 291 (Hervorhebungen von Herder). »[S]o hat auch keine Sprache ein Abstraktum, zu dem sie nicht durch Ton und Gefühl gelangt wäre. Und je ursprünglicher die Sprache, desto weniger Abstraktionen, desto mehr Gefühle.« (Uds I. 3, 309)

16 Hans Dietrich Irmscher fasst dieses Sprachverständnis Herders zusammen, wenn er sagt: »Um es auf eine einfache Formel zu bringen: Die Sprache meint etwas und bringt zugleich das emotionale Verhältnis zu dem Gemeinten zum lautlichen Ausdruck.« (Irmscher 2001, 67).

Wahrheit? Menschliche Wahrheit gewiß, und von einer höhern habe ich, so lange ich Mensch bin, keine Kunde.«¹⁷

Gleichgültig ob Alltag oder Wissenschaft: Was wir in uns empfinden, versuchen wir auch in der uns äußeren Natur wiederzufinden. Der Mensch erlangt – indem er die Natur in Analogie zu sich deutet – die Fähigkeit, sich in der Natur *zu spiegeln* und in der Auseinandersetzung mit dieser sich selbst zu bilden und zu erkennen.¹⁸ Er deutet die Kräfte der Natur, indem er diesen in Analogie zu sich ein eigenes »Sehnen«, ein Wollen *zuschreibt*.

Diese »menschliche Wahrheit« Herders ist weit entfernt von einer Abbildtheorie der Wahrheit. Es sind letztlich die menschlichen Bedürfnisse, die den Menschen von außen die Erscheinungen der Dinge deuten lassen, sodass jede seiner begrifflichen Klassifikationen mehr über den Menschen als über die Dinge sagt (EuE II. 3, 641 f.). Auch die Kohärenz der Sätze kann hier nicht das oberste Wahrheitskriterium sein: Widersprechende Empfindungen sprechen sich in widersprechenden Benennungen aus, lassen die menschliche Sprache zum Schauplatz von inneren Spannungen und Konflikten werden. Es ist gleichsam eine existentielle, eine leibliche Form der Wahrheit, die Herders Erkenntnistheorie zugrunde liegt. Ihre zentrale Argumentationsfigur hat er an einer Stelle in wenigen Worten zusammengefasst: »Erkennen ist Sein in der Wahrheit, sie als Teil von sich erfassen und wie Shakespeare sagt, mit Eisenzacken an seine Seele reißen; bin ich nicht in ihr, so habe ich sie nie erkannt.«¹⁹ Haben wir damit auch die Frage beantwortet, was Herder unter einer Reduktion der Begriffe auf die Empfindungen versteht und wie er damit eine neue Theorie der Erkenntnis begründet, die nicht bloß das Alltagswissen erfasst, sondern auch die Philoso-

17 EuE III. 664 f. (Hervorhebungen von Herder). Wobei aber Herder mit dieser Form der Projektion der menschlichen Seele auf die äußere Natur auch einen *theologischen* Gedanken verbindet, denn für ihn ist *erstens* die menschliche Seele »das Bild der Gottheit, und [sie] sucht auf Alles, was sie umgibt, dies Bild zu prägen« (EuE III. 688). *Zweitens* entstehen in dieser Projektion auch die ersten Gottesvorstellungen: Die Furcht der Menschen weckte »den Verstand, zu mutmaßen und wahr oder falsch zu ahnen. Sobald der Mensch also seinen Verstand in der leichtesten Anregung brauchen lernte, d. i. so bald er die Welt anders als ein Tier ansah, mußte er unsichtbare mächtigere Wesen vermuten, die ihm helfen oder ihm schaden. Diese suchte er sich zu Freunden zu machen oder zu erhalten und so ward die Religion« (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, I. 4., Kap. VI, 149 f.)

18 Da nicht von Instinkten gesteuert, wird der Mensch »freistehend, kann sich eine Sphäre der Bespiegelung suchen, kann sich in sich bespiegeln. Nicht mehr eine unfehlbare Maschine in den Händen der Natur, wird er sich selbst Zweck und Ziel der Bearbeitung.« (UdS I.2, 271) »Wohl dem Jünglinge, dem bald der Spiegel der Wahrheit erscheint, daß wenn er außer sich ist er sich selbst sehe und ermanne! [...] Aus der Fülle und dem Kampf solcher Empfindungen außer sich und in sich zurück keimt Anschauung und ein selbst Erkennen.« (EuE II. 3, II, 658)

19 EuE II. 1. II, 617 (Hervorhebungen vom Autor). Bei Herder ist der Gedanke, dass der Mensch in der Wahrheit ist, immer auch theologisch grundiert: Der Mensch ist Teil der Schöpfung Gottes und als solcher ist er Teil der von Gott offenbarten Wahrheit, die er somit in sich, d.h. gerade auch in seinen Empfindungen, entdecken kann und muss.

phie und die Wissenschaften umfassen soll, so müssen wir noch einige Konsequenzen für die philosophische Erkenntnis genauer betrachten. Denn welche Rolle kann hier die Philosophie für sich beanspruchen? Nachdem sie für ihre eigenen Aussagen nicht mehr den Status einer objektiven, sondern allein einer »menschlichen Wahrheit« beansprucht: Welchen Stellenwert und welche allgemeine Relevanz können philosophische Aussagen innerhalb einer solchen Theorie noch haben?

Herders Philosophie kann sich nicht mehr auf jene zweifache Kausalität berufen, wie wir sie als Grundlage der klassischen Philosophie analysiert haben. Doch es gelingt ihm, mit einer Theorie konträrer Kräfte einige für die Methode der Philosophie wichtige Charakteristika dieses Kausalitätsmodells für die eigene Praxis zu retten. Als These formuliert: Bei Herder wird Philosophie zu einem diagnostischen Verfahren, das Widersprüche aufdeckt, indem sie die Sprache im Besonderen, aber auch die Phänomene im Allgemeinen, auf den Gegensatz konträrer Kräfte zurückführt:

»Die Kontrarietät des Menschen scheint mir [...] in den ganzen Weltbau verbreitet. Überall zwei Kräfte, die sich einander entgegengesetzt doch zusammenwürken müssen, und wo nur aus der Kombination und gemäßigten Wirkung beider das höhere Resultat einer weisen Güte, Ordnung, Bildung, Organisation, Leben wird. [...] Im Menschen, dünkt mich, ist also diese Kontrarietät nur am meisten offenbar, etwa weil er das geistigste, entwickelteste Wesen unsrer Welt, Zusammendrang und Mittelpunkt unserer Schöpfung ist.«²⁰

Widersprüche können an den Phänomenen, wie etwa den Sprachen der Menschen, abgelesen und diagnostiziert werden, wobei diese Widersprüche den Blick öffnen für die in diesen Phänomenen enthaltenen Potentiale für eine »Progression«, einen Fortschritt oder zumindest für mögliche Veränderungen. Die Gegensätze und Widersprüche der Kräfte im Menschen wie auch in den Phänomenen verweisen dabei einerseits auf die historische Genese der Gegenwart und andererseits auch auf eine mögliche Zukunft. Philosophie tendiert damit zu einer spezifischen Form der deutenden Geschichtsphilosophie.

Bei Herder ist die Geschichtsphilosophie in eine allgemeine Theologie eingebettet: Die beiden konträren Kräfte, die im Menschen, dem »Zwittermenschen« wirken (VüS 577), kann er – theologisch gesprochen – auch als »Stolz« und »Freiheit« bezeichnen. Folgt der Mensch dem Gesetz des Stolzes überlässt er sich der Knechtschaft seiner tierischen Seite, folgt er dem Gesetz der Freiheit, entscheidet er sich für die »Lehre und Übung des Christentums«.²¹ Mit der »Besonnenheit« des Menschen ist daher letztlich auch dessen Fähigkeit gemeint, frei zu sein und aufgrund seiner Freiheit dem »positiven Gesetz Gottes« folgen

20 Über die dem Menschen angeborne Lüge, in: Herder 1984 ff., Band 2, 728 f.

21 Vgl. Über die dem Menschen angeborne Lüge, in: Herder 1984 ff., Band 2, 727 f. Allgemein zu Herders theologischem Denken: Barth 1961, 279-302.

zu können. Die geschichtsphilosophische Deutung der Weltgeschichte ist damit immer auch der Versuch, »das Schicksal der Menschheit aus dem Buch der Schöpfung zu lesen.«²²

Oder anders formuliert: Herder kann so viel Vertrauen in die Empfindungen der menschlichen Seele setzen, da diese für ihn als gläubigem Pfarrer immer auch Teil der göttlichen Schöpfung sind. Der die Sprache hervorbringende Dialog der Seele mit den Dingen ist somit aus der Perspektive Gottes zugleich ein Dialog eines Teils der Schöpfung mit einem anderen. Was der Mensch außer sich findet, ist daher bei Herder immer auch etwas, das der Mensch genauso gut in seinem Inneren hätte finden können. So taucht bei ihm wieder das Argument von der Seele als einem »Bild Gottes« auf (EuE II. 1. II, 612-615). Denn nur

»dadurch, daß die Schöpfung Geist ist wie ihr Schöpfer und [wie] sein Nachbild, unsre Seele: nur dadurch wird Erkenntnis möglich. Es ist klingende Harmonie, übergehender Gedanke Gottes, Wort, Sprache. [...] es ist das Göttliche Eins, das die Seele im Knäuel der entworrenen Empfindung fasset. Sie wird in diesem Betracht mit dem Gegenstande würklich Eins, der Gegenstand Eins mit ihr: sie erfasset nichts in ihm als was ihrer Natur ist, das Charakteristische seines und ihres Wesens, *Gottes unsichtbare Kraft und Weisheit.*« (EuE II. 1. II, 615; Hervorhebungen von Herder)

Dem, was der Mensch in sich finden kann, entspricht daher das, was sich im Äußeren entdecken lässt. Herder greift damit ein Argument auf, welches wir bereits mehrfach untersucht haben. Doch gibt es eine entscheidende Neuerung: Das, was Herder in sich findet, ist nicht das Wissen selbstevidenter Axiome, es ist der empfindsame *Ausdruck* der Seele. Was er in den äußeren Erscheinungen entdecken kann, ist daher auch ein »Sehnen« der Kräfte in Analogie zu dem Sehnen der Menschen. Wenn Herder von Gottes »Geist« und »Weisheit« spricht, ja von dessen »Gottes-Verstand« (EuE II. 1. I, 615), so ist dies dennoch nicht ein Geist und ein Verstand wie er bisher gedacht worden war. Es ist das im mitühlenden Empfinden entstehende Gefühl einer Anteilnahme, die Herders Erkenntnis begründet. Nicht eine emotionslose Vernunft, sondern »Liebe ist das edelste Erkennen: die Gottähnlichste Empfindung!« (EuE II. 1. II, 619)

Hatte bereits Platon und Augustin die Liebe als Grundlage jeder wahren Erkenntnis gepriesen, meinten diese jedoch eine Liebe zu den vollkommenen Ideen bzw. zu Gott, die der Seele helfen sollte, sich von den sinnlichen Erscheinungen zu lösen. Herder meint hingegen eine Liebe zu den Mitgeschöpfen, die

22 Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Vorrede, 14. Wobei methodische Regeln eingehalten werden müssen: »Eben dieser Philosophie zufolge werden wir uns also zuerst und vorzüglich hüten, den Taterscheinungen der Geschichte verborgne einzelne Absichten eines uns unbekannten Entwurfs der Dinge [...] anzudichten [...]. Das Schicksal offenbart seine Absichten durch das was geschieht und wie es geschieht; also entwickelt der Betrachter der Geschichte diese Absichten bloß aus dem, was da ist und sich in seinem ganzen Umfange zeigt.« (ibidem, 13. VII, 522)

wie wir in dieser Welt leben und existieren. Im Mitgefühl erkennen wir die äußere Erscheinung als uns ähnlich; empfinden wir ein moralisches Gefühl für die anderen. Mit diesem moralischen Gefühl, unserem Gewissen, sollen wir das Innere der Natur erkennen: Unser Gewissen ist jenes »Sensorium aller Harmonie der Schöpfung« (EuE II. 1. II, 620), mit dem wir die Einheit des Inneren und des Äußeren, der Schöpfung in all ihren Teilen, erfahren.

Wobei diese Erfahrung der Einheit des Inneren und des Äußeren zugleich die Erfahrung einer universellen Präsenz von Widersprüchen ist. Bereits die Töne der menschlichen Sprache sind von zwei entgegengesetzten Kräften beherrscht: einerseits von dem empfindsamen Ausdruck der inneren Leidenschaften der Menschen, andererseits aber auch von der besonnenen Verwendung der Laute als Namen für die äußeren Dinge; dem Ausdruck des empfindenden Subjekts auf der einen und der instrumentellen Beherrschung der Welt auf der anderen Seite.²³ Aber auch einerseits vom individuellen Ausdruck des Sprechers und andererseits von dem in den überlieferten Worten der Sprache sedimentierten Ausdruck früherer Generationen von Sprechern. Alle diese Widersprüche verwandeln sich bei Herder in den von Gottes Vorsehung geschaffenen Motor einer Progression des Menschen. Doch werden wir jedem dieser Widersprüche später bei anderen Philosophen wieder begegnen, dann jedoch werden diese sich zu Spannungsfeldern gesteigert haben, in denen der Mensch leben muss, ohne für diese Probleme seiner Existenz bereits eine Lösung zu haben.

Herder geht es letztlich um eine »Entzifferung der Menschlichen Seele aus ihrer Sprache.«²⁴ Der herdersche Sprachphilosoph kann jede Sprache, ja jedes Wort auf diese Weise als privilegierten Ort der Auseinandersetzung des Menschen mit den ihn beherrschenden Widersprüchen deuten: Ist sie etwa noch eine »primitive« Sprache, in der der Ausdruck der Leidenschaften vorherrscht, oder bereits eine fortgeschrittenere, in der der Ausdruck zurückgedrängt wurde von einem präzisen Gebrauch der Namen und Begriffe in der Bezeichnung von Phänomenen. Jedes einzelne gesprochene Wort ist die Verbindung zwischen einem *emotionalen Laut* und dessen Funktion als *Name*. Auf diese Weise sind im menschlichen Sprechen der Ausdruck des subjektiven Inneren und die Bezeichnung des äußeren Objekts eng ineinander verschlungen. Sprechen ist niemals nur ein Bezeichnen, sondern immer auch eine Art Singen.

23 Den Zusammenhang zwischen der sprachlichen Benennung und dem instrumentellen Beherrschen der Welt hat Herder u. a. in seiner Geschichtsphilosophie entfaltet: »Der Mensch z. B. der von den Tieren ein Merkmal der Benennung faßte, hatte damit auch den Grund gelegt, die zähmbaren Tiere zu bezähmen, die nutzbaren sich nutzbar zu machen und überhaupt Alles in der Natur für sich zu erobern: denn bei jeder dieser Zueignungen tat er eigentlich nichts, als das Merkmal eines zähmbaren, nützlichen, sich zuzueignenden Wesens bemerkten und es durch Sprache oder Probe bezeichnen.« (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, II. 9., Kap. III, 325)

24 Über die Neuere Deutsche Literatur. Erste Sammlung, in: Herder 1984 ff., Band 1, 76.

Aus der menschlichen Sprache, genauer aus den »singenden Tönen seiner Sprache«, konnte daher auch die Musik entstehen als eine neue – rein menschliche – »Zaubersprache der Empfindung«. Denn in der menschlichen Sprache,

»[d]a lagen schon Accente jeder Leidenschaft, Modulationen jedes Affekts, die man so mächtig fühlte, an die Ohr, Zunge und Seele von Jugend an gewohnt war; die es also leicht wurde nur etwas mehr zu erheben, zu ordnen, zu modulieren, zu verstärken – und es ward eine Wundermusik aller Affekte, eine neue Zaubersprache der Empfindung.«²⁵

Das Besondere an Herders Philosophie ist, wie er neben der bezeichnenden Fähigkeit der Sprache auch dem subjektiven, »singenden« Ausdruck der Empfindungen (der Intonation des Sprechens, dem Akzent und dem Rhythmus des Sprechens) eine Bedeutung zuerkennt. Nur wenn auch dieser Aspekt der Sprache berücksichtigt wird, kann man jene »menschliche Wahrheit« thematisieren, um die es Herder letztlich ging. In den singenden Tönen der Sprache spricht sich aus, wie die Dinge auf das Subjekt wirken und wie sie vom Menschen erfahren werden. Wobei die Art der Erfahrung auch immer etwas an der Welt enthüllt, die erfahren wird. Der Ausdruck der Empfindung spricht daher nicht allein von dem Inneren eines Subjekts, sondern immer auch über die Beziehung des Subjekts zum Objekt bzw. auch des Objekts zu einem Subjekt. Wenn etwas Angst oder Freude macht, sagt dies auch etwas aus über dieses angstmachende bzw. freudebereitende Etwas, ohne dass man diesem deshalb die gesamte Verantwortung für die Empfindungen eines Subjekts zusprechen dürfte.

Um diese beiden Seiten der Sprache, den Ausdruck und die Bezeichnung, in ihrem spannungsvollen Verhältnis im Blick zu behalten, setzt Herder daher immer wieder die Sprache der Poesie der Sprache der Wissenschaft bzw. der Philosophie entgegen. Jede von ihnen markiert einen der zwei äußersten Pole der Sprache. Wie er sagt:

»ich habe zeigen wollen, daß eine Sprache, wie sie die Dichtkunst, und die strengste Philosophie fodert, zweien Endpunkte sein, und mitten inne Platz zu allen Gattungen bleibe, die ich unter den Namen einer behaglichen, bequemen Sprache setze. [...] Nun soll eine Sprache gebildet werden: wozu? Entweder zur mehr Dichterischen Sprache, damit der Stil vielseitig, schön und lebhafter werde; oder zur mehr Philosophischen Sprache, damit er einseitig, richtig und deutlich werde; oder wenn es möglich ist, zu allen beiden.«²⁶

Herder selbst hält den Weg der »strengsten Philosophie« letztlich für nicht gangbar²⁷, ihm geht es um die letzte der drei Entwicklungsmöglichkeiten: Die Sprache soll – so weit es geht – beide Formen kombinieren: sowohl schön als

25 Kritische Wälder. Viertes Wäldchen, in: Herder 1984 ff., Band 2, 165

26 Über die Neuere Deutsche Literatur. Erste Sammlung, in: Herder 1984 ff., Band 1, 194

27 »Ja wären wir ganz Geist: so sprächen wir bloß Begriffe, und Richtigkeit wäre das einzige Augenmerk; aber in einer sinnlichen Sprache müssen uneigentliche Wörter, Synonymen,

auch richtig, sowohl lebhaft als auch deutlich sprechen können. Auch wenn dies heißt, keine der beiden Seiten zur Vollkommenheit bilden zu können, da sie sich gegenseitig behindern. Denn letztlich sind die beiden Seiten der Sprache nichts anderes als der sprachliche Reflex jener anthropologischen Bestimmung des »Zwittermenschen«, die den Menschen sowohl leidenschaftlich wie auch besonnen macht, wo das eine ohne dem anderen nicht sein kann.

Herder begründet letztlich eine Methode, die das menschliche Empfinden als Schlüssel zum Verständnis der Begriffe verwendet, die nicht in zeitlosen Ideen der Vernunft, sondern in jenen sinnlichen Gefühlen den Ursprung unseres Sprechens und Denkens zu finden meint. Es sind die Empfindungen konkreter Individuen, die sie aber mit anderen gemein haben. Auf diese bezieht er sich, wenn er für seine Philosophie programmatisch feststellt: »Erkenntnisse sind des Namens nicht wert, wenn uns die Empfindungen mangeln, aus denen sie wurden, und die sie noch immer in ihrem Schoße, nur geheim, enthalten.«²⁸ Um kurz darauf zu ergänzen: »Gute Erkenntnisse können nur aus bessern Empfindungen quellen: unser innigste[r] Lehrer ist ein gesundes Herz.« (EuE II. 2. I, 631)

Für die Methode der Philosophie heißt dies: Die Philosophie kann weiterhin die Sprache und die Meinungen der Menschen sammeln, jedoch nicht als aristotelische *endoxa*, deren Glaubwürdigkeit ein gewisser Garant für deren Wahrheit wäre, sondern als ein zu deutendes Material. Jede Sprache und jede Meinung wird als Ausdruck gegensätzlicher Kräfte interpretierbar; ihr momentaner Charakter lässt sich als prekäres Gleichgewicht in einem Kampf zweier Gegensätze analysieren. Sowohl die Sprache wie auch die Meinungen bekommen durch dieses Interpretationsverfahren eine Art zeitlichen Index. Sie können als »menschliche Wahrheiten« Teil einer Tradition, aber zugleich auch »Vorurteile« einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkes sein.²⁹ Als solche

Inversionen, Idiotismen sein.« (Über die Neuere Deutsche Literatur. Erste Sammlung, in: Herder 1984 ff., Band 1, 196)

28 EuE II. 2. I, 628 (Hervorhebungen von Herder). Denn: »Nimm der *Einbildung*, dem *Witz*, dem *Gedächtnis*, dem *Scharfsinn* diese innere lebendige *Apperception*, so ist die Einbildung Blendwerk, der Witz falsch und kindisch, das Gedächtnis leer, der Scharfsinn Spinneweb; jedes nach [dem] Maße, als es sich vom [...] Sinne der Wahrheit entfernt hat. Gib sie ihnen, und es erscheint Eine Königin der alle dienen, ja die sie Teilweise alle selbst darstellen und sich in ihren Schmuck kleiden. [...] Ein Mensch aber fühle Wahrheit mit inniger Empfindung; gerade nach Maß dieser Empfindung ist er Genie.« (EuE II. 3. I, 650 f.; Hervorhebungen von Herder)

29 Herder verabschiedet »den Gedanken einer überzeitlichen, allgemeinen Menschenvernunft [...] Die endliche Vernunft ist faktisch immer eine durch die geschichtliche Situation bestimmte. Es gibt daher im Bereich des endlichen Geistes immer nur jeweilige geschichtliche Gestalten der Vernunft und jeweilige geschichtliche Welten, die darin eine Einheit bilden, daß sie insgesamt Entfaltungen der einen göttlichen Vernunft sind. Indem Herder den menschlichen Geist selbst als Teil der Natur auffaßt, der sich nur im Zusammenhang mit der übrigen Natur entwickelt und Gestalt gewinnt, vollzieht er zugleich mit der Historisierung eine Naturalisierung des Geistes.« (Heinz 1994, 143)

können sie dann auch gerechtfertigt werden als Wahrheiten bestimmter Völker zu einer bestimmten Zeit:

»Das Vorurteil ist *gut*, zu seiner Zeit: denn es macht *glücklich*. Es drängt Völker zu ihrem *Mittelpunkte* zusammen, macht sie vester auf ihrem *Stamme*, blühender *in ihrer Art*, brünstiger und also auch glückseliger in ihren *Neigungen* und *Zwecken*.«³⁰

Diese uns in der Sprache überlieferten Vorurteile sind »gleichsam fertige Gedankenformen«, die uns eingeprägt werden, an denen wir nicht nur denken, sondern sogar fühlen lernen.³¹ Denn spielt auch jedes Kind beim Sprechenlernen eine aktive Rolle, so kann es dennoch nicht die Worte selbst erfinden und nach den eigenen Bedürfnissen gänzlich frei bilden.³² Jeder Mensch wird in eine Tradition hineingeboren, ist ein Glied in einer »Kette der Generationen«, und wird von der nationalen Sprache in seinem Denken und Fühlen geleitet und gebildet. Wobei Herder aber auch explizit die Möglichkeit, ja Notwendigkeit anerkennt, von anderen Nationen und Kulturen zu lernen (UdS II, 353 f.). Denn jede Sprache ist zumindest als Ganze – ähnlich wie die einzelnen »glaubwürdigen Meinungen« des Aristoteles – das Produkt der Erfahrungen einer Vielzahl von menschlichen Seelen. Jede ist eine »Schatzkammer Menschlicher Gedanken, wo jeder auf seine Art etwas beitrug! eine Summe der Würksamkeit aller Menschlichen Seelen.« (UdS II, 349) So hängt auch »der erste Gedanke in

30 Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, in: Herder 1984 ff., Band 1, 618 (Interessanterweise schrieb Herder dies zwar mit Kenntnis der burkeschen Ästhetik und dessen Sprachtheorie, jedoch sechzehn Jahre vor dessen *Reflections on the Revolution in France*, in denen dieser seine wirkungsmächtige Theorie der Vorurteile formulierte).

31 »Ohngeachtet alles Sehens und Hörens und Zuströmens von außen, würden wir in tiefer Nacht und Blindheit tappen, wenn nicht frühe die Unterweisung für *uns* gedacht und gleichsam fertige Gedankenformen uns eingeprägt hätte. Da hob sich unsere Kraft empor, lernte sich selbst fühlen und brauchen; lange, und oft Lebenslang gehen wir an den uns gereichten Stäben fröhtester Kindheit, denken selbst, aber nur in Formen, wie andre dachten, erkennen, worauf uns der Finger solcher Methoden winkt; das andere ist für uns, als ob es gar nicht wäre.« (EuE III., 1. Versuch, 3, 691 f.; Hervorhebungen von Herder)

32 »Eltern lehren die Kinder nie Sprache, ohne daß diese nicht immer selbst mit erfänden: jene machen diese nur auf Unterschiede der Sachen, mittelst gewisser Wortzeichen, aufmerksam, und so ersetzen sie ihnen nicht etwa, sondern erleichtern und befördern ihnen nur den Gebrauch der Vernunft durch Sprache.« (UdS I, 2, 281). Aber ebenso teilt sich dem Kind »mit der Sprache, die ganze Seele, die ganze Denkart seiner Erzeuger mit; aber eben deswegen teilen sie es ihm gerne mit, weil es ihr Selbstgedachtes, Selbstgefühltes, Selbsterfundenes ist, was sie mitteilen. Der Säugling, der die ersten Worte stammlet, stammlet die Gefühle seiner Eltern wieder, und schwört mit jedem frühen Stammeln, nach dem sich seine Zunge und Seele bildet, diese Gefühle zu verewigen, so wahr er sie Vater- und Muttersprache nennt. Lebenslang werden diese ersten Eindrücke seiner Kindheit, diese Bilder aus der Seele und dem Herzen seiner Eltern in ihm leben und würken: mit dem Wort wird das ganze Gefühl wiederkommen, was damals frühe seine Seele überströmte: mit der Idee des Worts alle Nebenideen, die ihm damals [...] vorlagen – sie werden wiederkommen und mächtiger würken als die reine, klare Hauptidee selbst. Das wird also Familiendenkart, und mithin *FamilienSprache*.« (UdS II, 335; Hervorhebung von Herder)

der Ersten Menschlichen Seele [...] mit dem letzten in der letzten Menschlichen Seele zusammen.« (UdS II, 348)

Hatte sich die Vernunft der Philosophen immer weiter von der Gewissheit des *Common sense* entfernt, so findet die Philosophie in den inneren Empfindungen wieder einen Weg, um an die Gewissheiten des Alltags anzuschließen. Wie die weitere Entwicklung zeigte, war dieses auf dem Empfinden aufgebaute Konzept der Wahrheit und der Erkenntnis noch ausbaufähig. Hatte man erst einmal Herders Vertrauen in Gottes Vorsehung verabschiedet und auch die Erkenntnisweise der Philosophie von jener der Wissenschaften eindeutig geschieden, eröffneten die diesem erkenntnistheoretischen Modell immanenten Widersprüche der Philosophie gänzlich neue Fragen und Probleme.

II. ARTHUR SCHOPENHAUER: DER SCHLÜSSEL DER PHILOSOPHIE

Schopenhauer hat noch im Sinne Kants den Wissenschaften die Fähigkeit abgesprochen, das Ding an sich zu erkennen. Die Erkenntnisse der Wissenschaften seien auf die Welt als Vorstellung beschränkt. Für Kant galt diese Einschränkung für alle Formen der Erkenntnis, auch für die Philosophie. Schopenhauer hingegen führt eine neue Methode – die wir aber bereits von Herder her kennen – in die Philosophie ein, die ihr einen privilegierten Zugang zum Ding an sich gewähren soll: die eigenen leiblichen Empfindungen, wie sie jeder Mensch in sich fühlt. Diese versucht Schopenhauer als Grundlage heranzuziehen für eine »von allen bisherigen [Methoden] völlig abweichende Methode des Philosophierens« (WWV I, 10).

Hatte Herder diese Form der Erkenntnis noch in seiner Anthropologie und Sprachphilosophie primär als eine allgemein menschliche beschrieben, die nicht nur der Philosophie, sondern letztlich auch den empirischen Wissenschaften zugrunde liegen sollte, erkennt Schopenhauer endgültig ihr Potential, eine von den Erkenntnisansprüchen der Wissenschaften unterschiedene Form der philosophischen Erkenntnis zu begründen. Denn ist das Ding an sich auch niemals als Erscheinung zu erkennen, so gibt es doch innerhalb der Erscheinungen offenbar ein Feld der Erfahrung, das dem Ding an sich zumindest näher ist als jedes andere: unser je eigener Leib. Zwar ist auch er eine Vorstellung wie alle anderen, doch zugleich ermöglicht der eigene Leib dem Subjekt, ihn gleichsam »von innen her« zu erleben und in unseren Empfindungen zu erfahren. Von dieser Erfahrung der eigenen Leiblichkeit ausgehend, entwickelt Schopenhauer eine von den empirischen Wissenschaften unabhängige Theorie der philosophischen Erkenntnis. Denn nachdem er den Verstand mit seiner Erkenntnis auf den

Bereich der Vorstellungen eingegrenzt hat, sodass sowohl die Wissenschaften wie auch die Logik mit ihren Begriffen nur aus äusseren Abstraktionen bestehen, etabliert er einen anderen Erfahrungsbereich neben den Vorstellungen: die Welt des Willens.

Die Erkenntnis der Wissenschaften ist begrenzt, »weil sie das innerste Wesen der Welt nie trifft, nie über die Vorstellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter, als das Verhältniß einer Vorstellung zur andern kennen lehrt.« (WWV I, § 7, 62) Sie erkennt physikalische Gesetzmäßigkeiten, aber hat keinen Zugang zu dem Ding an sich, dem Wesen der Erscheinungen. Anders die Philosophie: Diese soll sich des eigenen Leibes bewusst werden und die Welt von diesem her interpretieren. Denn im Leib wurzelt die Fähigkeit zur Erkenntnis, mithin die gesamte Welt als Vorstellung. Der Leib ist gegenüber den äusseren Vorstellungen das Primäre; das von dem her alle Vorstellungen als Ausdruck eines »Willens« gedeutet werden können:

»Dem Subjekt des Erkennens [...] ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten [...]; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet. [...] Der Willensakt und die Aktion des Leibes [...] stehen nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand.« (WWV I, § 18, 151; Hervorhebung von Schopenhauer)

Diese Einheit des Willens und des Leibes (als Vorstellung) ist für Schopenhauer eine unmittelbare Wahrheit, die nicht von etwas anderem abgeleitet und damit bewiesen werden könnte. Er bezeichnet diese Einheit daher auch als »philosophische Wahrheit« schlechthin (WWV I, § 18, 154). Auf dieser aufbauend hat die Philosophie die anderen Objekte der Welt zu deuten. Das Wissen um die Doppelheit des eigenen Leibes wird so zum *Schlüssel der Philosophie*, mit dem das Rätsel des Seienden erschlossen werden kann. Hatte bereits Herder die Kräfte der toten Natur in Analogie zum Menschen gedeutet, um auf diese Weise zumindest eine »menschliche Wahrheit« und Erkenntnis von den Dingen zu begründen, so ist es für Schopenhauer die »philosophische Wahrheit« und Erkenntnisweise, die sich ihm in einer solchen Analogie eröffnet. Nach Schopenhauer sollen wir die

»zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei heterogene Weisen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, [...] als Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher [...] allein als Vorstellungen unserem Bewußtseyn gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm

gleichartig sind, auch andererseits [...] das selbe seyn muß, als was wir an uns Wille nennen.«³³

Dieser neue Schlüssel hat für die Philosophie methodisch einige weitreichende Konsequenzen. Eine Konsequenz ist etwa, dass die Philosophie nichts beweisen kann: »Beweise können nicht ihr Fundament seyn: denn diese leiten aus bekannten Sätzen unbekannte ab: aber ihr ist Alles gleich unbekannt und fremd.« (WWV I, § 15, 130) D.h. Syllogismen, Deduktionen und Beweise nach Art der euklidischen Geometrie können nicht Vorbild für philosophische Argumentationen sein. In der Philosophie hat jeder Satz für sich unmittelbar zu überzeugen. Keiner lässt sich einem anderen subordinieren, alle müssen gleichberechtigt nebeneinander stehen. Zwischen den Sätzen einer philosophischen Theorie besteht daher nicht das Verhältnis einer Unterordnung, sondern das einer »Harmonie zu einander, vermöge welcher sie sogar zur Einheit *eines* Gedankens zusammenfließen« können (WWV I, § 15, 132; Hervorhebung von Schopenhauer). Dies gibt, wie wir noch sehen werden, der Philosophie die Möglichkeit, eine neue Form der Darstellung der Wahrheit zu entwickeln, die sich nicht an den Formen der Logik orientiert.

Eine weitere Konsequenz besteht in der Erschließung einer gänzlich neuen Quelle der Erkenntnis für die Philosophie: Nicht mehr die Vernunft mit ihren Ideen, sondern die *Gefühle* werden zu jenem Ort, wo nun Philosophie jenes Wissen finden soll, welches sie mit ihren Begriffen des Verstandes sucht.³⁴ Denn

»überhaupt alles Das, was der weite Begriff Gefühl umfaßt und bloß negativ, als nicht abstraktes, deutliches Wissen bezeichnet, eben zu einem solchen, zu einem bleibenden Wissen zu erheben, ist die Aufgabe der Philosophie.«³⁵

33 WWV I, § 19, 157. Das hat eine gegenüber den Erklärungsmodellen der Naturwissenschaften gänzliche Umkehrung des Verhältnisses zwischen Erklärtem und Erklärendem zur Folge. Der menschliche Wille kann nicht mehr von der physikalischen Kraft her gedacht werden, sondern umgekehrt soll die Kraft nun durch den Willen erklärt werden: »Bisher subsumierte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen.« (WWV I, § 22, 165)

34 Jedoch gibt es auch Vorläufer für diese Ansicht, dass in den Gefühlen der Menschen Wahrheit verborgen sei: Vor allem Platon hat mit seiner Theorie, dass der Eros die Menschen hin zum Schönen, Wahren und Guten führt, den Leidenschaften des Menschen eine auch für die Philosophie entscheidende Orientierungsfunktion zugesprochen. Doch blieb der Eros – und mit ihm die Leidenschaften des Menschen – immer der Vernunft untergeordnet: Die Leidenschaften hatten in sich Wahrheit nur insofern sie das Vollkommene liebten, das für Platon mit dem Vernünftigen identisch war.

35 WWV I, § 15, 131. »Die Philosophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Wesen der Welt, welches *in concreto*, d.h. als Gefühl, Jedem verständlich sich ausspricht, zur deutlichen, abstrakten Erkenntniß der Vernunft bringen, Dieses aber in jeder möglichen Beziehung und von jedem Gesichtspunkt aus.« (WWV I, § 53, 358)

Philosophie besteht daher nicht darin, etwas mit der Vernunft zu erkennen, sondern allein das, was man mit seinem Gefühl bereits weiß, in Begriffe der Vernunft zu übersetzen. Wie ein Bildhauer versucht, seine Ideen in Stein zu hauen, so muss der Philosoph auch in Begriffen arbeiten. Die Sprache mit ihren Worten ist der Philosophie nicht mehr ein Mittel der Erkenntnis, sondern allein ein Mittel der Darstellung für ihre Erkenntnisse: Was im konkreten Leib erfahren und erkannt wird, soll von der Vernunft in abstrakten Begriffen wiedergegeben werden. Nicht die Vernunft, das Gefühl ist nun das Medium des philosophischen Erkennens.

Tritt dem erkennenden Subjekt in den Vorstellungen die Welt als ein ihm fremdes, von ihm unterschiedenes Objekt gegenüber, liegt das Besondere des Willens gerade darin, dass in ihm der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben ist; in ihm ist eine Einheit von Erkennendem und Erkannten gegeben, die in dieser Weise an keiner anderen Stelle erfahrbar wird: Jeder Mensch ist in seinem *Gefühl* sowohl Erkennender wie auch selbst Erkannter (WWV I, § 21, 162 f.). Wobei unter dem Begriff des Gefühls eine – wie Schopenhauer betont – Vielzahl der heterogensten Dinge begriffen wird. Dem erkennenden Subjekt begegnen daher in seinem Leib, der es selbst ist, eine Unzahl verschiedenster Arten von Gefühlen, die es für die philosophische Deutung der Welt zu nutzen gilt.

»Denn die verschiedensten, ja feindlichsten Elemente liegen ruhig neben einander in jenem Begriff, z. B. religiöses Gefühl, Gefühl der Wollust, moralisches Gefühl, körperliches Gefühl als Getast, als Schmerz, als Gefühl für Farben, für Töne und deren Harmonien und Disharmonien, Gefühl des Hasses, Abscheues, der Selbstzufriedenheit, der Ehre, der Schande, des Rechts, des Unrechts, Gefühl der Wahrheit, ästhetisches Gefühl, Gefühl von Kraft, Schwäche, Gesundheit, Freundschaft, Liebe, u.s.w. u.s.w.« (WWV I, § 11, 93)

Was all diese miteinander verbindet, ist allein ihre negative Bestimmung, *nicht Begriff, nicht abstrakte Erkenntnis der Vernunft* zu sein.

Doch methodisch hat man besonnen vorzugehen: Die Gefühle des Leibes ermöglichen zwar eine »Innenansicht« der Welt, doch ist diese nicht rein. Das, was wir in uns als »Wille« erfahren, ist selbst bereits eine durch die Vorstellungen geformte und damit bereits verformte Erfahrung: Unser Wille ist bereits ein in unserem Leib *individuierter* Wille, d. h. ein Wille, wie er in Raum und Zeit zur Erscheinung kommt. Er kann als solcher nicht mit dem Ding an sich identisch sein, da er Eigenschaften hat, die dem Ding an sich nicht zukommen können. Er ist diesem nur *näher* als alles, was der Mensch sonst kennt.

Schopenhauers Deutungsverfahren bleibt daher ein kritisches: Es entwickelt nicht naiv die Mythologie eines Weltwillens, sondern verwendet die leiblichen Gefühle als Instrumente der Interpretation. Jede Aussage über das Wesen und die Bedeutung einer Erscheinung bleibt immer eine Deutung, kann niemals eine

unmittelbare Erkenntnis des Ding an sich sein. Denn auch wenn der Leib jener Ort ist, in dem uns das Ding an sich als Wille erfahrbar wird, erscheint er in diesem bereits als etwas Individuelles, als Innenseite *einer* Vorstellung: Es ist *mein* Wille, den ich erfahren, nicht der Wille als solcher, wie er der Welt zugrundeliegen soll.³⁶

Die Deutung soll der Erscheinungen am Leitfaden der Gefühle des eigenen Leibes jedoch das eigene Verständnis der Welt schrittweise verwandeln: Die Deutung soll nicht bloß äußerlich die Erscheinungen neu interpretieren, sondern eine neue Haltung zu den Dingen hervorbringen, sodass nicht nur die Gefühle, sondern auch der Wille selbst schrittweise verwandelt wird. Es ist ein Weg, den das erkennende Subjekt mit der Philosophie betritt und in einem ersten Schritt zu einer interesselosen Betrachtung der Welt als Kunstwerk führen soll, um dann im Mitleid und der Überwindung des eigenen Willens zu münden. Die Verwandlung des eigenen, letztlich egoistischen Willens soll allein mithilfe jener Deutungsmethode vollzogen werden. Wobei für Schopenhauer – wie schon für Herder – die »Besonnenheit« jene Fähigkeit ist, welche den Menschen vom Tier unterscheidet und die er letztlich auch in dieser Verwandlung des eigenen Willens unter Beweis stellen muss (WWV I, § 8, 72).

Die Abfolge der Schritte wäre folgende: Zuerst hat jeder Philosoph an seinem Leib die Einheit von Wille und Vorstellung zu entdecken, dann soll diese Erfahrung als Schlüssel zur Interpretation aller anderen Erscheinungen dienen. Durch diese Projektion der Erfahrung des eigenen Willens auf die Erscheinungen der äußeren Welt werden diese als Willensäußerungen deutbar: Jede Kraft, jede Bewegung, ja jedes Entstehen und Vergehen kann auf diese Weise als Äußerungen eines Willens aufgefasst werden. Eines Willens jedoch, der offenbar beständig in Konflikt und Widerspruch mit anderen steht, da jedes Individuum im Kampf mit jedem anderen erscheint. Tiere können nur existieren, indem sie Pflanzen als ihr Futter verwenden, Menschen nur, indem sie Pflanzen und Tiere sich unterwerfen. Die Welt wird wahrnehmbar als ein beständiger Kampf um Existenz und Herrschaft; wobei der Philosoph sich mit seinem Leib selbst als Teil dieser um Existenz ringenden Welt erkennt. Was sich ihm zeigt, ist jedoch die Aussichtslosigkeit dieses Ringens, die Aussichtslosigkeit der eigenen Wünsche und Hoffnungen. Durch die Projektion des eigenen Willens auf die äußeren Erscheinungen erfährt er aber diese als ihm selbst ähnlich, sodass es ihm möglich wird, sie in ihrem Wollen zu verstehen. Dies ist zugleich der erste

36 Die Abhängigkeit unserer Erfahrung des Willens von der Erfahrung unseres individuellen Leibes begrenzt unsere Fähigkeit, den Willen als solchen zu erkennen: »Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist: daher ist der Leib Bedingung der Erkenntniß meines Willens. Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorstellen.« (WWV I, § 18, 153; vgl. auch WWV I, § 22, 164)

Schritt der Distanzierung vom eigenen Wollen, da man beginnt, das Wollen der anderen als ebenso legitim wahrzunehmen wie sein eigenes, obwohl der Wille der anderen den eigenen Strebungen entgegengesetzt ist.

Die Distanz zum eigenen Willen ermöglicht eine interesselose Betrachtung der Erscheinungen, eine ästhetische Haltung gegenüber der Welt. Schopenhauer schreibt hierbei der Ästhetik eine erkenntnistheoretische Funktion zu: Mithilfe der Kunst kann es gelingen, den eigenen Willen zu überwinden und auf diese Weise einen klareren Blick für den Willen in den äußeren Erscheinungen zu entwickeln. In der Kunst kann der Mensch das Leiden und das Absurde der Existenz betrachten, ohne von eigenen Interessen an der Erkenntnis der Wahrheit gehindert zu werden. Hier kann der Philosoph seine eben erst gewonnene Distanz zum eigenen Willen stärken und als Haltung auch weiter einüben; hier kann er lernen, nicht einzelne Dinge zu betrachten, sondern deren *allgemeinen Ideen*, d.h. das, was der Wille in diesen einzelnen Erscheinungen erreichen *will*, aber meist nie vollständig erreichen kann. Mithilfe der Kunst soll es dem Subjekt gelingen, sich selbst in ein »reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß« zu verwandeln.³⁷

Alle Kunstgattungen spielen in diesem Bildungsprozess des Willens ihre Rolle, doch eine hebt Schopenhauer besonders hervor: die Musik. Hatte bereits Herder die Musik als eine neue – rein menschliche – »Zaubersprache der Empfindung« bezeichnet, wird sie bei Schopenhauer zu der *metaphysischen Sprache* schlechthin, zu jener allgemeinen Sprache, in der »das tiefste Innere unseres Wesens zur Sprache gebracht« wird (WWV I, § 52, 339). Er erkennt vor allem

»in der *Melodie*, in der hohen, singenden, das Ganze leitenden und mit ungebundener Willkür in ununterbrochenen, bedeutungsvollem Zusammenhange *eines* Gedankens vom Anfang bis zum Ende fortschreitenden, ein Ganzes darstellenden Hauptstimme, [...] die höchste Stufe der Objektivation des Willens wieder, das besonnene Leben und Streben der Menschen. [...] sie sagt mehr, sie erzählt seine geheimste Geschichte, malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles Das, was die Vernunft unter den weiten und negativen Begriff Gefühl zusammenfaßt und nicht weiter in ihre Abstraktionen aufnehmen kann.«³⁸

Die Musik ist daher der normalen Sprache mit ihren Worten weit überlegen, wenn es darum geht, die metaphysische Wahrheit auszusprechen. Nicht mit Worten, sondern mit musikalischen Tönen müsste man Philosophieren; nicht Sprachkünstler, sondern Komponist sollte man sein, wenn man jene Erkenntnis, um die es der Philosophie zu gehen hat, adäquat darstellen wollte.³⁹ Denn

37 WWV I, § 34, 243 f. Siehe allgemein: Pöggeler 1960.

38 WWV I, § 52, 343 (Hervorhebungen von Schopenhauer). Für seine (auch andere Merkmale der Musik metaphysisch deutende) Theorie: WWV II, Kap. 39, 520-532.

39 Es war dieser hohe Anspruch der schopenhauerschen Philosophie an die Musik, der von Künstlern aufgenommen wurde. Insbesondere bei Richard Wagner wurde die Musik gleichsam zu

allein »der Komponist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus, [jedoch] in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteht.« (WWV I, § 52, 344)

Die theoretische Bedeutung dieser vor allem von Philosophen propagierten These, Musik sei eine Sprache der Empfindungen, darf – trotz ihrer Nähe zu der heute eher verrufenen »Gefühlsästhetik« – nicht unterschätzt werden: Entfaltete sie auch in der Musikwissenschaft eine eher hemmende Wirkung, indem sie gerade das Wesen der Musik zu etwas letztlich nicht mehr Analysierbaren erhob, so ermöglichte sie gerade der Philosophie, dem im strengen Sinne als Erscheinung nicht fassbaren Subjektiven selbst einen Ort innerhalb der sinnlichen Erscheinungen zu sichern. Dieser Gegensatz ist nicht zufällig. Ging es den Philosophen doch darum, das Subjekt als solches vor einer Verdinglichung durch eine wissenschaftliche Analyse zu bewahren: Die Bestimmung der Musik als der »Sprache der Empfindung« befand sich daher sowohl in Opposition zu einer das Subjekt zu ihrem Objekt machenden wissenschaftlichen Psychologie als auch – indem sie die Musik zum Stellvertreter des Subjekts erhob – in Opposition zu einer das Musikalische zu ihrem Objekt machenden Wissenschaft der Musik (vgl. Dahlhaus 1984, 70).

Musik soll eine Wahrheit ausdrücken, die den Worten und den Begriffen der Wissenschaft verschlossen bleibt, da auch die Wahrheit nicht von der Vernunft, sondern in erster Linie vom Gefühl erkannt werden kann. Insofern Musik die Sprache des Gefühls ist, steht sie auch der Wahrheit näher als jedes Wort und jeder Begriff unserer Alltagssprache, näher auch als die Sprache der Wissenschaften. Methodisch verschiebt dies jenes Paradigma, an dem sich Philosophie in ihrer Erkenntnis zu orientieren hat: Philosophie muss lernen wie Musik zu sein. Denn da Philosophie nichts anderes sein soll,

»als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt, in sehr allgemeinen Begriffen, [...] so wird wer mir gefolgt [...] ist, es nicht so sehr paradox finden, wenn ich sage, daß gesetzt es gelänge eine vollkommen richtige, vollständige und in das Einzelne gehende Erklärung der Musik, also eine ausführliche Wiederholung dessen was sie ausdrückt in Begriffen zu geben, diese sofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, [...] also die wahre Philosophie seyn würde. [...] *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi.*«⁴⁰

einem Organon der Philosophie. Er versucht nicht wie frühere Opernkomponisten nur die Gefühle und geheimen Gedanken der Charaktere darzustellen, sondern will in der Musik die Wirklichkeit hinter den Phänomenen ausdrücken (Dahlhaus 1988, 414-498; Magee 2000). Der Begriff der »absoluten Musik« wurde von Richard Wagner geprägt; zur – vorwiegend deutschsprachigen – Geschichte jener Idee, dass Musik dem Menschen eine Ahnung des Absoluten vermittelt: Dahlhaus 1978. Aber auch bildende Künstler und Schriftsteller versuchten mit ihren Mitteln, der von Schopenhauer ausgezeichneten Musik nachzueifern (vgl. Wyss 1996; Pothast 1989).

40 WWV I, § 52, 349 f. Denn wie Schopenhauers berühmte Formulierung zum Verhältnis von Sprache, Musik und Wirklichkeit lautet: »die Begriffe [der Sprache] sind die *universalia post*

Was soviel heißt wie: Musik ist eine unbewusste Übung in der Metaphysik, bei der der Geist nicht weiß, dass er philosophiert. In der Musik spricht sich die allgemeine Wahrheit des Willens aus, die den Begriffen der Sprache als solche verschlossen bleibt, da diese bloß abstrahiert wurden aus den Vorstellungen der Welt. Die Musik konnte in Schopenhauers Nachfolge daher auch bald von anderen Philosophen erkenntnistheoretisch als Gegenmodell positioniert werden, mit dem die Philosophie sich von den induktiven Erkenntnismodellen der neuzeitlichen Wissenschaften emanzipieren soll. Nicht an den Wissenschaften, an der Musik hätte Philosophie sich methodisch auszurichten, will sie an ihrem alten Erkenntnisanspruch festhalten, die Welt als solche theoretisch zu erfassen.

Die Musik ist jedoch in Schopenhauers Philosophie selbst bloß eine Brücke auf dem Weg zur Erlösung des Menschen: Denn nicht der vollkommene Ausdruck des Willens, sondern dessen Überwindung ist für ihn das eigentliche Ziel der Philosophie. Wobei die Musik als Deutung der Welt einen wichtigen Beitrag leistet, um den eigenen egoistischen Willen zu besänftigen und schließlich aufzugeben. Denn in der Musik drückt sich nicht bloß unser eigener Wille in seinem Sehnen, in seinen Freuden und seinen Leiden aus, in ihr wird bereits der Wille als solcher für unsere Gefühle wahrnehmbar. In ihr finden wir sowohl unseren eigenen Willen dargestellt wie auch den Willen der Welt. Hier kann der Mensch bereits die Einheit seines eigenen Willens mit dem Willen aller anderen erfahren. Was außen und was innen ist, wird im musikalischen Hören eins.

Die Musik hilft den Menschen, sich selbst in der Welt der äußeren Erscheinungen zu erkennen. Sie lernen, sich in deren Streben wie in einem Spiegel wiederzuerkennen, indem sie diese als Ausdruck desselben Weltwillens erfahren, der auch in den kleinsten Willensregungen des eigenen Leibes wirkt. Diese Erkenntnis der Einheit mit der gesamten Natur wird unmittelbar als Gefühl erfahrbar, als ein das Subjekt übermannendes, unendliches Gefühl des *Mitleids* mit allen Geschöpfen der Welt, in erster Linie jedoch mit dem eigenen Leben (WWV I, § 67, 486). Allein die Angst vor diesem Gefühl, die Angst, den festen Halt zu verlieren, hält die Menschen ab, diese Wahrheit zu erkennen: Der Wille gegen andere zu kämpfen, um selbst leben zu können, würde sie verlassen. Ein Zustand, der von den Menschen gefürchtet, von Schopenhauer jedoch als Erlösung gepriesen wird. Denn in einem solchen willenlosen Zustand wäre das Subjekt nicht nur von seinem Willen, sondern auch von seinem Leiden befreit. Doch als Individuum wäre es untergegangen, nichts hielte es mehr in der Welt der trügerischen Erscheinungen. Mit dem Verschwinden des eigenen Willens würde nicht nur der Tod, sondern – so spekuliert Schopenhauer – der Zustand

rem, die Musik aber gibt die *universalia ante rem*, und die Wirklichkeit die *universalia in re.*« (WWV I, § 52, 348)

der Erlösung eintreten, jenes *Nirvana*, von dem die indische Mystik berichtet. Ein Zustand, der den egoistischen Willen mit Angst erfüllt, aber zugleich mit seinem Versprechen, Frieden zu finden, auch eine eigentümliche Anziehung auf ihn ausübt.

Doch die meisten Menschen wollen von ihrem Willen nicht lassen. Sie glauben irrtümlich, ihr Glück in der Durchsetzung ihres Willens auch gegen den Widerstand und auf Kosten aller anderen erringen zu können. Für diese Menschen, die sich gegen die in der Musik und im Mitleid verborgene Erkenntnis verschließen, hat Schopenhauer ein prägnantes Bild gefunden: Das Bild eines Folterers, der seinem Opfer jene Schmerzen zufügt, die er nicht bereit ist, an sich selbst zu empfinden. Für beide gilt:

»Der Quäler und der Gequälte sind Eines. Jener irrt, indem er sich der Quaal, dieser, indem er sich der Schuld nicht theilhaft glaubt. Giengen ihnen Beiden die Augen auf, so würde der das Leid verhängt erkennen, daß er in Allem lebt, was auf der weiten Welt Quaal leidet [...] und der Gequälte würde einsehen, daß alles Böse, das auf der Welt verübt wird, oder je ward, aus jenem Willen fließt, der auch sein Wesen ausmacht, auch in ihm erscheint und er durch diese Erscheinung und ihre Bejahung alle Leiden auf sich genommen hat, die aus solchem Willen hervorgehen, und sie mit Recht erduldet, so lange er dieser Wille ist.« (WWV I, § 63, 459)

Wer einen anderen Menschen quält, schlägt damit »die Zähne in sein eigenes Fleisch [...], nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt, dergestalt [...] den Widerspruch mit sich selbst offenbarend, welchen er in seinem Innern trägt.«⁴¹

Indem der Philosophie bei Schopenhauer die Aufgabe zufällt, die Welt mit dem Schlüssel des Gefühls zu deuten, muss sie sich auch deren inneren Widersprüchen widmen, um die Welt deutend zu verstehen. Keine naturwissenschaftliche, aber auch keine soziologische oder ökonomische Empirie wäre geeignet, philosophisch die Kämpfe in der Welt zu interpretieren. Das eigene Innere ist mit seinen Gefühlen das Tor zur Erkenntnis. So leicht dieser Ansatz auch kritisiert werden kann, lassen sich seine Wirkungen über Nietzsche bis in die Philosophie von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer verfolgen. Dort jedoch – wie wir noch sehen werden – transformiert in eine Sozialphilosophie, mit einer eigenen Form der empirischen Sozialforschung. Was bei Schopenhauer eine Metaphysik begründen sollte, wird dort zu einer Kritik aller metaphysischen Theorien weiterentwickelt. Doch der Weg dorthin führt über den jungen Friedrich Nietzsche, der, Schopenhauer verehrend, zugleich über Schopenhauer hinauswies.

41 WWV I, § 63, 459. »Aus dieser [...] innern Quaal geht zuletzt sogar die nicht aus dem bloßen Egoismus entsprungene, sondern uneigennützige Freude an fremden Leiden hervor, welche die eigentliche *Bosheit* ist und sich bis zur *Grausamkeit* steigert. Dieser ist das fremde Leiden nicht mehr Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens, sondern Zweck an sich.« (WWV I, § 65, 470; Hervorhebungen von Schopenhauer)

III. FRIEDRICH NIETZSCHE: DIE BEGLÜCKENDEN VISIONEN DER GEFOLTERTEN

Einer, der Schopenhauers Dualismus von Wille und Vorstellung aufnahm und für seine Zwecke weiterentwickelte, war der junge, von Wagner begeisterte Friedrich Nietzsche. In seiner *Geburt der Tragödie* adaptierte er Schopenhauers metaphysisches Modell zu einer umfassenden Kulturtheorie, die nicht nur geeignet sein sollte, das wagnersche Konzept der Oper als Gesamtkunstwerk zu rechtfertigen, sondern zugleich auch für sich beanspruchte, eine Theorie wissenschaftlicher Erkenntnis, des Staates, der Moral, sowie ganz allgemein des menschlichen Lebens zu begründen. Im Folgenden werden uns jedoch vor allem die Konsequenzen dieses dualen Modells für Methode und Selbstverständnis der Philosophie beschäftigen: Welche Rolle kann der Philosophie innerhalb einer solchen Kultur- und Erkenntnistheorie noch zukommen? Welche Ziele kann sie mit welchen Methoden noch verfolgen?

Nietzsches Modell ist in seiner Grundstruktur einfach, doch durch seine vielfältige Anwendung auf unterschiedlichste Problembereiche lassen sich aus diesem eine Vielzahl an Folgerungen ziehen. Das Grundmodell legt fest, die Natur werde von zwei »Kunsttrieben« beherrscht: dem Dionysischen und dem Apollinischen. Wobei das Apollinische im weitesten Sinne alles abdeckt, was bei Schopenhauer die »Vorstellungen« waren, und das Dionysische den Bereich dessen, was dort »Wille« hieß. Beiden Bereichen wird eine Vielzahl an Eigenschaften zugeschrieben: In der Kunst soll die Musik zum Dionysischen, die bildenden Künste wie Malerei, Bildhauerei und das Drama hingegen zu den apollinischen Künsten gerechnet werden. Das Dionysische soll das Barbarische, Rauschhafte und Exzessive sein, das im antiken Griechenland in den »dionysischen Orgien« zu Ehren des Gottes Dionysos institutionalisiert war; während das Apollinische das Maßvolle, Harmonische und Helle der griechischen Kunst als paradigmatischen Bezugspunkt hat. Apollo, dem Gott der Harmonie, der Weissagung und des Lichts, wird so Dionysos als Gott der Natur und des Chaos, das jedes Maß überschreitet und jede Grenze niederreiñt, entgegengesetzt. Steht der eine für die vollkommene und in sich feste Form, so der andere für die sich im beständigen Wandel befindliche Welt der keinem festen Ziel verpflichteten physikalischen und biologischen Kräfte der Natur. Ist Apollo der Gott der sicheren Grenzen, die das menschliche Individuum beschützen, so ist Dionysos alles das, was das Individuum als Individuum bedroht und letztlich in den Tod reißt. All diese Eigenschaften fasst Nietzsche in einem modellhaften Gegensatz zusammen: Das Apollinische ist der *Traum* und der *schöne Schein* der Kultur, das Dionysische hingegen die rauschhafte, aber – aus der Perspektive des Apollinischen – hässliche *Wahrheit* der Natur. Beide zusammen bilden zwei entgegengesetzte

»Kunsttriebe« einer Natur: die von beiden, sich gegenseitig bekämpfenden, Trieben beherrschte Natur des Menschen – und mit ihr seine Kultur.⁴²

Das paradoxe Verhältnis zwischen jener dionysischen Wahrheit und der von der apollinischen Sehnsucht nach Täuschung beherrschten Welt des Scheins hat Nietzsche in zwei dramatischen Bildern zu verdeutlichen versucht. Das eine entlehnt er Schopenhauers Beschreibung des Verhältnisses von Wille und Vorstellung, indem er diesen zitiert:

»Wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegrenzt, heulend Wellenberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt, mitten in einer Welt von Qualen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis.« (GT 1, 28; vgl. WWV I, § 63, 457)

Der Mensch kann nur Vertrauen zu seinem zerbrechlichen Kahn gewinnen, indem er sich einer Täuschung hingibt, getäuscht werden will. Es ist gleichsam ein verzweifelter Traum, der ihn davon abhält, die schreckliche Wahrheit zu erkennen: dass er mit seinem Kahn niemals festes Land erreichen, der Kahn zerbrechen und von den Wogen verschlungen werden wird; das vom Sturm gepeitschte, unbegrenzte Meer ist letztlich sein sicheres Grab. Doch um in der Zeit, die ihm noch bleibt, leben und handeln zu können, braucht der Mensch die Illusion der Sicherheit. Im dionysischen Chaos der Wassermassen braucht er die apollinischen Tröstungen. Die ihn selbst täuschende »Vision«, die er sich von seiner Lage macht, wird ihn nicht retten, aber sie erlöst ihn von seinen Ängsten. Er kann mit seiner Vision zumindest glücklich leben, solange er »ins Anschauen derselben versunken, ruhig auf seinem schwankenden Kahne, inmitten des Meeres« sitzt (GT 4, 39 f.).

Das zweite Bild, das Nietzsche entwickelt, ist ähnlich, doch noch um einiges grausamer: Nach diesem Bild soll sich das Apollinische zum Dionysischen verhalten wie »die entzückungsreiche Vision des gefolterten Märtyrers

42 Dieser Grundgegensatz zwischen zwei Kunstrichtungen wird Nietzsche später beibehalten, auch wenn er deren Namen variiert bzw. diese in der zeitgenössischen Kunst mit anderen Richtungen identifizieren wird: Nach seinem Bruch mit Wagner und Schopenhauer werden diese beiden gerade als »Romantiker« einer »dionysischen Kunst« gegenübergestellt, wobei Romantiker jene seien, die aus dem Leiden des Hungers ihre Kunst bzw. ihre Philosophie schaffen und dabei diesen durch ein besseres Jenseits zu kompensieren versuchen. Wagner, der ursprünglich paradigmatisch für eine dionysische Kunst stand, wird damit zu einem Beispiel für eine apollinische Flucht vor der Wahrheit. Nietzsche kennt nun auch einen romantischen Rausch, der jedoch eine bloße Flucht vor dem Leben ist (vgl. Die Fröhliche Wissenschaft V, Aph. 370, in: Nietzsche 1980, Band 3, 619-622; zum »apollinischen Rausch«: Götzen-Dämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemäßen, Aph. 10, in: Nietzsche 1980, Band 6, 117 f.). Um der Klarheit der Argumentation willen werden wir im Folgenden aber an den Bezeichnungen »apollinisch« und »dionysisch« festhalten, wo sich Nietzsche auch in späterer Zeit an diesem Gegensatz zwischen Traum und Wahrheit, Schein und Wirklichkeit, orientiert hat (für eine stärker den Bruch zwischen der Früh- und der Spätphilosophie Nietzsches betonende Interpretation siehe aber: Deleuze 1991, 17 ff.).

zu seinen Peinigungen.« (GT 3, 35) In beiden Bildern gibt es eine eigentümliche Verschränkung zwischen einem Ausdrucksmodell der Kultur (die Vision ist der unwillkürliche Ausdruck einer schmerhaften Lage des Subjekts) und der gleichzeitigen Negation dessen, was normalerweise als »Ausdruck« bezeichnet wird (die Visionen des Gefolterten sind gerade das genaue Gegenteil seiner Schmerzen). Während *Schmerzensschreie* angemessener scheinen, um von einem Ausdruck der Schmerzen zu sprechen, verbindet das Bild von einem haluzinierenden Märtyrer den Ausdruck einer Empfindung mit dessen Überwindung bzw. expliziten Leugnung. Das Subjekt teilt seine Schmerzen nicht mehr anderen durch Schreie mit, sondern versucht, sich selbst über seinen wahren Zustand zu täuschen: Das von Ängsten und leiblichen Schmerzen gepeinigte Subjekt erzeugt tröstende Visionen, weil es die Wahrheit nicht ertragen könnte, ohne wahnsinnig zu werden.

Doch Nietzsche geht es in seiner *Geburt der Tragödie* um die Wahrheit. Es ist daher kein Zufall, wenn er, um dem apollinischen Schein die dionysische Wahrheit gegenüberzustellen, auf die Schmerzensschreie und Seufzer achtet, die in der Tragödie hörbar werden (GT 4, 40 f.). Denn jenes Verhältnis zwischen dem gemarterten Märtyrer und seinen Visionen soll sich gleichsam in der attischen Tragödie im Verhältnis zwischen dem singenden Chor und der von Schauspielern dargestellten Handlung auf der Bühne abbilden: Die gesamte Handlung der Tragödie sei nichts anderes als eine *Vision* des dionysischen Chors, welcher »die Vision aus sich erzeugt und [zugleich] von ihr mit der ganzen Symbolik des Tanzes, des Tones und des Wortes redet.« (GT 8, 63) Doch da Nietzsche in der Tragödie nicht nur einen *Ort des Scheins*, sondern auch einen *Ort der Wahrheit* sieht, steht die dramatische Vision auf der Bühne in einem anderen Verhältnis zu dem dionysischen Chor als jene Visionen des Gefolterten zu dessen körperlichen Schmerzen: In der attischen Tragödie soll die vor den Augen des Chors entstehende Vision nicht bloß einen schönen Schein erzeugen, der von der Wahrheit ablenkt, sondern eine apollinische »Objektivation eines dionysischen Zustandes« hervorbringen. Damit wäre aber in diese Vision, obwohl ihrer Form nach apollinisch,

»nicht die apollinische Erlösung im Scheine, sondern im Gegenteil das Zerbrechen des Individuums und sein Einswerden mit dem Ursein dar[ge]stellt. Somit ist das Drama die apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen [...].« (GT 8, 62)

Die attische Tragödie wird so zu einem Ort der Erkenntnis: Obwohl selbst als Kunstwerk Teil der apollinischen Welt des Scheins, zeigt sich in ihr dennoch das, was vom Schein verdeckt werden sollte. Sie ist gleichsam eine uns in die Wahrheit hineintäuschende Illusion. Wobei dies nur möglich ist, da die Tragödie selbst sowohl die Vision (als Drama) wie auch den Gefolterten (als Chor) auf die Bühne stellt, sodass die Zuschauer beide aus einer sicheren Distanz betrach-

ten können, ohne selbst von der »Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen« mitgerissen zu werden.

Als Zuschauer leidet man zwar mit, aber verfällt nicht gleich in einen dionysischen Rausch. Denn die Trennung zwischen dem, was auf der Bühne geschieht, und dem Zuschauerraum hält die apollinische Distanz zwischen Subjekt und Objekt aufrecht. Das Kunstwerk auf der Bühne ist so in gleicher Weise eine »Vision« der Zuschauer wie die dramatische Handlung eine Vision des auf der Bühne tanzenden Chors (Vgl. GT 8, 59 f.). Damit schützt die apollinische Form des Theaters den Zuschauer vor der dionysischen Wahrheit des tragischen Chorgesangs: Die Tragödie auf der Bühne ist ihrer Form nach eine Täuschung, jedoch zeigt sie wie in einem Spiegel jene Wahrheit, die direkt anzublicken dem um seine geistige Gesundheit besorgten Publikum verwehrt ist. Sie sehen auf der Bühne jenes Leiden, das sie als Zuschauer nur von Ferne an sich selbst wahrnehmen dürfen. Wenn ihnen Tränen kommen angesichts der Darstellungen der Schauspieler, ist ihnen meist kaum bewusst, dass sie im Grunde über sich selbst und ihr eigenes Leben weinen. In diesem Mitleiden zeigt sich für Nietzsche ein Wissen der Menschen, das zwar niemals klar zu Bewusstsein kommen darf, da es ihre Kräfte übersteige, aber mit dessen Hilfe der Zuschauer – wie eine Nachricht aus der Ferne – im Chorgesang etwas hören kann, was ihm eigentümlich bekannt erscheint, gleichsam eine Art Wiedererinnerung:

»Mit einem Erstaunen, das um so größer war, als sich ihm das Grausen beimischte, dass ihm jenes Alles doch eigentlich so fremd nicht sei, ja dass sein apollinisches Bewusstsein nur wie ein Schleier diese dionysische Welt vor ihm verdecke.« (GT 2, 34)

Diese Form der Erkenntnis bindet sich aber nicht primär an das, was der Schauspieler auf der Bühne sagt, es sind eher die Töne, die Empfindungen, die sie im Zuschauer erregen, die Qual und die Lust, die Schreie der Freude und des Entsetzens, der Gesang und die Gebärdensprache, die in ihm eine Ahnung von jener dionysischen Wahrheit geben. Nicht was direkt ausgesprochen wird, sondern was indirekt und unwillkürlich in den Tönen und Gebärden als Ungesagtes mitschwingt, vermittelt die eigentliche Erkenntnis einer verdeckten Wahrheit.⁴³ Wobei der Zuschauer bloß eine leise Erinnerung und nicht die Sache selbst in

43 GT 2, 33. So findet Nietzsche die Wahrheit im *performativen* Warnschrei eines Silen, der Wehe! Wehe! ruft, und in den durchdringenden Schmerzens- oder auch Lustschreien der Dionysosfeiern, und nicht in dem Inhalt einer konstatierenden Aussage: »Und nun denken wir uns, wie in diese auf den Schein und die Mäßigung gebaute und künstlich gedämmte Welt der ekstatische Ton der Dionysusfeier in immer lockenderen Zauberweisen hineinklang, wie in diesen das ganze Übermaß der Natur in Lust, Leid und Erkenntnis, bis zum durchdringenden Schrei, laut wurde: [...] Die Musen der Künste des ›Scheins‹ verblassten vor einer Kunst, die in ihrem Rausche die Wahrheit sprach, die Weisheit des Silen rief Wehe! Wehe! aus gegen die heiteren Olympier. [...] Das Übermaß enthüllte sich als Wahrheit, der Widerspruch, die aus Schmerzen geborene Wonne sprach von sich aus dem Herzen der Natur heraus.« (GT 4, 40 f.)

der künstlerischen Darstellung erfahren kann. Nicht das, was unser Verstand an der Sprache und der Darstellung zu verstehen meint, nicht eine abstrakte Lehre, sondern die Resonanz unserer leiblichen Empfindungen lässt uns bei Nietzsche die Wahrheit ahnen.⁴⁴

Entscheidend für die Stellung gegenüber einer an den empirischen Wissenschaften orientierten Erkenntnistheorie ist aber, dass Nietzsche – wie vor ihm bereits Schopenhauer – der Musik eine besondere Rolle in dem Erkenntnisprozess zuschreibt. In der *Geburt der Tragödie* ist ihm diese die dionysische Kunst schlechthin: In der Musik spricht sich auch für ihn die Wahrheit aus, welche die Philosophie erst mühsam versuchen muss, in Worte zu fassen. Die Musik des tragischen Chors galt ihm daher, als Ursprung des dramatischen Dialogs, auch als Ursprung und eigentliche Wahrheit der Tragödie. Wobei die dramatische Handlung im Verhältnis zu der allgemeinen Wahrheit der Musik immer nur ein einzelnes Exempel geben könne: Die handelnden Personen stellen eine Geschichte, die Musik hingegen deren allgemeine Bedeutung und Wahrheit dar. Dieselbe Musik ist daher – wie Nietzsche am Beispiel der Lyrik und des Volkslieds exemplifiziert – immer als Grundlage für verschiedene Texte und für unterschiedlichste szenische Darstellungen geeignet. Dies gilt jedoch nicht nur für den Bereich der Kunst: Musik kann angesichts jeder Handlung und jeder Erscheinung deren allgemeine Bedeutung aussprechen, sie gleichsam kommentieren und ihren tieferen Sinn enthüllen. In der Musik lässt sich eine allgemeine Wahrheit ausdrücken, welche man in theoretischen Begriffen niemals erfassen kann.⁴⁵

Mit dieser von Schopenhauer übernommenen Theorie der Musik konnte Nietzsche die Begriffe des Verstandes und die Regeln der Logik als unvollkommene Mittel der Erkenntnis zurückweisen.⁴⁶ Nicht die Begriffe wären das geeignete Medium, um allgemeine Wahrheiten darzustellen, sondern die Musik. Worte sind bloße Abstraktionen, während die Töne der Melodien den dionysischen Rausch, die Lust und das Leid, in vollkommener Weise aussprechen. An dieser zentralen Idee, der Musik als einer Sprache des Allgemeinen, hält Nietz-

44 Was Nietzsche nicht hindert, die in der Tragödie enthaltene Erkenntnis auch als »Mysterienlehre der Tragödie« in abstrakten – und damit notwendigerweise kraftlosen – Sätzen zusammenzufassen: Diese sei »die Grunderkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen, die Betrachtung der Individuation als des Urgrundes des Übels, die Kunst als die freudige Hoffnung, dass der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit.« (GT 10, 73)

45 »Der Weltsymbolik der Musik ist eben deshalb mit der Sprache auf keine Weise erschöpfend beizukommen, weil sie sich auf den Urwiderspruch und Urschmerz im Herzen des Ur-Einen symbolisch bezieht, somit eine Sphäre symbolisiert, die über alle Erscheinung und vor aller Erscheinung ist. Ihr gegenüber ist vielmehr jede Erscheinung nur Gleichnis: daher kann die *Sprache*, als Organ und Symbol der Erscheinungen, nie und nirgends das tiefste Innere der Musik nach außen kehren« (GT 6, 51).

46 Vgl. zu seiner Theorie der Sprache: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, in: Nietzsche 1980, Band 1, 875-890.

sche bis zum Schluss fest, auch dann, als er später – in Abkehr von Schopenhauers Philosophie – die Musik von allen metaphysischen Deutungen zu reinigen suchte. Dann wird er im nüchternen Ton der Wissenschaft sagen:

»Die Musik ist nicht an und für sich so bedeutungsvoll für unser Inneres, so tief erregend, daß sie als *unmittelbare* Sprache des Gefühls gelten dürfte; sondern ihre uralte Verbindung mit der Poesie hat so viel Symbolik in die rhythmische Bewegung, in Stärke und Schwäche des Tons gelegt, dass wir jetzt *wähnen*, sie spräche direkt *zum* Inneren und käme *aus* dem Inneren. Die dramatische Musik ist erst möglich, wenn sich die Tonkunst ein ungeheuren Bereich symbolischer Mittel erobert hat, durch Lied, Oper und hundertfältige Versuche der Tonmalerei. [...] An sich ist keine Musik tief und bedeutungsvoll, sie spricht nicht vom ›Willen‹, vom ›Dinge an sich‹; das konnte der Intellekt erst in einem Zeitalter wähnen, welches den ganzen Umfang des inneren Lebens für die musikalische Symbolik erobert hatte.« (MA I, Aph. 215, 175)

Musik ist damit nur mehr eine von Menschen entwickelte Form des symbolischen Sprechens, aber immer noch ist sie Sprache. Weiterhin bleibt sie – nachdem im Laufe der Jahrhunderte der gesamte Umfang des inneren Lebens für die musikalische Symbolik »erobert« wurde – das ideale symbolische Medium für das Innerste des Menschen (MA I, Aph. 216, 176 f.). Musik ist nicht mehr die Sprache der Natur, sondern eine historisch entstandene Sprache unter Sprachen. Doch auch als solche behält sie noch ihr Pramat gegenüber den Worten bei: Anstatt abstrakte Namen zur Bezeichnung zu verwenden, kann in Tönen jene dionysische Wahrheit in all ihren Nuancen dargestellt werden; anstatt etwas als »Sehnsucht« zu bezeichnen, können musikalische Akkorde wie etwa Wagners berühmter Tristan-Akkord dieses Sehnen nach einer Unendlichkeit symbolisch zum Erklingen bringen.⁴⁷ Musik bleibt für Nietzsche jenes Medium, an dem die Begrenztheit menschlicher Begriffe erfahrbar wird; wo Philosophie erfahren kann, was sie zu leisten hätte, wenn sie versucht, Wahrheit in Worten auszusprechen.

Will Philosophie *dieser* Wahrheit gerecht werden, wird sie – so viel wird bereits in der *Geburt der Tragödie* deutlich – ihre traditionellen Methoden aufgeben müssen, um mit anderen Darstellungsformen zu experimentieren. Denn ganz bewusst setzt Nietzsche das Aufkommen der griechischen Philosophie in der Gestalt des Sokrates mit dem »Tod der Tragödie« gleich, da Sokrates letzt-

47 Vgl. Ecce Homo, Warum ich so klug bin, Kap. 6, in: Nietzsche 1980, Band 6, 289 f. Der sogenannte »Tristan-Akkord« drückte das Sehnen durch eine spezifische Kompositionstechnik aus, er beginnt in den ersten Tönen von *Tristan und Isolde* und enthält zwei Dissonanzen, die nach den Gesetzen der Tonalität im Hörer den Wunsch wecken, beide wieder in einem konsonanten Akkord aufzulösen. Doch Wagner achtet während der gesamten Oper darauf, dass immer nur eine der beiden Dissonanzen aufgelöst wird, während die andere unaufgelöst bestehen bleibt bzw. eine neue Dissonanz entsteht, sodass die »Sehnsucht« nach einer Auflösung nie ganz befriedigt wird. Erst im letzten Akkord des Werks werden alle Dissonanzen aufgelöst, was nicht nur das Ende aller Sehnsucht, sondern musikalisch das Ende von allem darstellt (Magee 2000, 208 f.).

lich verantwortlich sei, dass von da an der Verstand über die Empfindungen erhoben und die Musik als Quelle der tragischen Wahrheit aus der Tragödie vertrieben wurde (vgl. GT, Kap. 11-15). Die Aufgabe, die Nietzsche den Philosophen stellt, wäre daher, zu lernen, wie die Philosophie selbst in ihrem theoretischen Sprechen auf die dionysische Wahrheit verweisen könnte. Oder anders formuliert: Mit welchen Mitteln könnte die Philosophie, wenn sich die Wahrheit nun nicht primär in konstatierenden Aussagen fassen lässt, noch in ihrem Sprechen Wahrheit erfassen? Da abstrakte Theorie und philosophische Lehrsätze schon allein aufgrund ihrer Form der apollinischen Welt des Scheins zugehören: Welche Form des Denkens wäre dieser Wahrheit angemessen? Was könnte Philosophie vom Gesang und von der GebärdenSprache lernen? – Von diesen Fragen führt ein direkter Weg zu Nietzsches eigenen Form- und Stilexperimenten, zu seinem Versuch, seine Philosophie durch den »tanzenden« Zarathustra und dessen »Gesänge« mitzuteilen. Denn das Ziel bestand für ihn von Anfang an in der »Geburt eines ‚künstlerischen‘ Sokrates‘« (GT 14, 96).

Wenn Philosophie sich jedoch die Kunst zum Vorbild nehmen soll, bleibt sie weiterhin Teil der apollinischen Formenwelt: Was sie am apollinischen Schein festhalten muss, ist dessen Fähigkeit, eine den Menschen schützende Distanz zur Wahrheit aufzubauen. Während das dionysische Wissen nur durch eine rauschhafte Vereinigung mit der Natur und den anderen Menschen zu erlangen ist, welche den Menschen die Wahrheit aber nicht erkennen, sondern nur an seinem eigenen Leib als Rauschzustand empfinden lässt, verhilft erst eine apollinische Vision dem Menschen die »Wahrheit« als Objekt zu fassen. Im bildnerischen Schein hat das Subjekt ein Objekt, das es außerhalb seiner selbst betrachten kann. Die Distanz verhindert die Vereinigung mit dem Gegenstand, verhindert die rauschhafte Vernichtung des eigenen Bewusstseins und ermöglicht eine kontrollierte und von Ängsten freie Form des Umgangs mit der Welt. Die Schönheit des apollinischen Traumbildes hat als Gegengewicht gegen die verführerische Kraft des Dionysischen zu wirken, die nicht nur mit der Vernichtung unserer Individualität droht, sondern auch mit der Lust an der Vereinigung mit der Natur zu locken weiß (GT 17, 109). Ähnlich wie die attische Tragödie hätte Philosophie daher die Aufgabe, der »dionysischen Weisheit« im Apollinischen zu ihrem Recht zu verhelfen, indem sie die dionysische Wahrheit – gleichsam wie in einem *schlechten* Spiegel – in einer apollinischen Form zum Vorscheinen bringt, ohne dabei den schützenden Schein zu zerstören.

Eine Aufgabe, die jedoch mehrere Lösungsstrategien offen lässt, wie Nietzsche im Laufe seiner Entwicklung zeigt. In seinen frühen Schriften, wie etwa der *Geburt der Tragödie*, hatte Nietzsche Kunst und Wissenschaft noch als einander feindlich angesehen, später – mit dem Aufkommen des Gedankens des »Übermenschen« – trat eher das Gemeinsame der beiden Bereiche zutage: Jetzt konnte er behaupten, der »wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung

des künstlerischen.«⁴⁸ In seinen späteren Schriften erscheint ihm die Wissenschaft – ähnlich den Künsten – als eine weitere Form, die dionysischen Affekte zu beherrschen und sich dennoch dem Dionysischen zu nähern: Indem der »Üermensch« durch die affektlose Nüchternheit wissenschaftlicher Erkenntnis gegen das Mitleid immunisiert wird, kann er sich dem dionysischen Schrecken auf eine gänzlich neue Art und Weise stellen. Der Mensch, »hart geworden in der Zucht der Wissenschaft«, kann lernen, den Menschen als Teil der grausamen Natur zu sehen: »mit unerschrockenen Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren, taub gegen die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger, welche ihm allzulange zugeflötet haben: ›du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft!«⁴⁹ Indem er sich nicht mehr vom Mitleid übermannen lässt, soll es dem Menschen möglich werden, jene »übermenschliche« Kraft zu entwickeln, die es ihm erlaubt, nicht bloß die dionysische Wahrheit mit kaltem Herzen zu erkennen, sondern zugleich die dionysische Grausamkeit der Natur für ein schöpferisches Handeln zu nutzen, für jene »Lust am Vernichten«, die Kennzeichen einer jeden dionysischen Aufgabe sei.⁵⁰

Wobei der Übermensch in seinem Handeln nicht Nachfolger des passiven Zuschauers der Tragödie, sondern der des aus dem Dionysischen schaffenden Künstlers ist. Der Künstler hatte schon in Nietzsches Frühschriften jene Stellung innerhalb der Kunst, die er später dem Übermenschen im Leben zugestand:

»Nur soweit der Genius im Aktus der künstlerischen Zeugung mit jenem Urkünstler der Welt verschmilzt, weiß er etwas über das ewige Wesen der Kunst; denn in jenem Zustande [...] ist er zugleich Subjekt und Objekt, zugleich Dichter, Schauspieler und Zuschauer.« (GT 5, 47 f.)

Im schöpferischen Handeln kann ein Mensch sich mit jenem dionysischen »Urkünstler« vereinen und Kunstwerke schaffen, die Jenseits von aller apollinischen Moral gerechtfertigt seien. Durch die Kälte der Wissenschaft geschützt, wäre das Handeln dieses Übermenschen aber nicht dem bewusstlosen Rasen der dionysischen Mänaden gleich, sondern ähnelte eher der bewusst stilisierten Skrupellosigkeit eines Cesare Borgia: In dieser Figur verwirklicht sich für Nietzsche die apollinische Selbstgestaltung des Menschen durch Kunst wie auch durch Wissenschaft. Erlaubt ihm die eine, sich am Abend als Zuschauer passiv einem kontrollierten Mitleid hinzugeben, so ermöglicht ihm die andere, am nächsten Tag mit ihrer Affekte hemmenden Nüchternheit als »Herr« kühl zu handeln. In diesem Sinne wäre Cesare Borgia selbst ein Künstler im Felde des

48 MA I, Aph. 222, 186. Doch bereits in der *Geburt der Tragödie* gibt es Anzeichen für eine Versöhnung beider Sphären: »Vielleicht gibt es ein Reich der Weisheit, aus dem der Logiker verbannt ist? Vielleicht ist die Kunst sogar ein notwendiges Correlativum und Supplement der Wissenschaft?« (GT 14, 96)

49 Jenseits von Gut und Böse, Aph. 230, in: Nietzsche 1980, Band 5, 169.

50 Ecce Homo, Also sprach Zarathustra, Kap. 8, in: Nietzsche 1980, Band 6, 349

Politischen, dessen Handlungen zwar moralisch verwerflich, aber vom schöpferischen und ästhetischen Standpunkt her gerechtfertigt waren.

Im Gegensatz zur *Geburt der Tragödie* reichen sich in Nietzsches Spätschriften Kunst und Wissenschaft als zwei Formen des apollinischen Umgangs mit dem Dionysischen die Hand. Zusammen geben diese dem Menschen jene Kraft, seine Natur sowohl erfolgreich zu beherrschen als auch zu überwinden. Aber auch jetzt hält Nietzsche an seiner erkenntnistheoretischen Position fest: Weder Kunst noch Wissenschaft können die Wahrheit in einem unmittelbaren Zugriff erkennen, da sie – in ihrem Drang nach Erkenntnis – den Menschen zugleich vor dieser schützen müssen. Was sie jedoch ermöglichen sollen, wäre ein lebbarer Umgang mit der Wahrheit.

Was Nietzsche damit gelingt, ist eine paradoxe Versöhnung der Philosophie mit Francis Bacons Kritik an den Idolen der Menschen. Wie dieser erwartet sich Nietzsche von den neuzeitlichen Wissenschaften eine Kritik der *endoxa*, der »glaubwürdigen Meinungen« der Menge, auf die noch Aristoteles gesetzt hatte. Wie dieser hält er die Idole für Schein und Selbstdäuschung. Doch anders als dieser werden die Ergebnisse der Wissenschaften von ihm nach ihrem Nutzen für das Leben bewertet. Dass etwas eine Täuschung, ja ein Irrtum ist, disqualifiziert diese Meinung noch nicht für das Leben; dass etwas wahr ist, macht es noch nicht wert, von einer Kultur als »Wahrheit« anerkannt und in die Überzeugungen der Menschen integriert zu werden. In diesem Sinne reiht sich auch Nietzsche in die Reihe jener Philosophen ein, die den Wert von Vorurteilen, jenen von Bacon verteuften Idolen, verteidigen. Jedoch anders als etwa Edmund Burke verteidigt Nietzsche diese nicht aufgrund einer generationenübergreifenden Erfahrung, auf die sich anerkannte Vorurteile berufen könnten, sondern allein wegen des Nutzens ihrer Irrtümer: Gerade als erfolgreiche Illusionen können sie sich bewährt und als unverzichtbare Stützen menschlicher Kultur erwiesen haben. Nietzsches Fragen sind: Wie viel Wahrheit verträgt der Mensch? Wie viel Angst und wie viel Leid muss er mit seinem Denken abwehren bzw. verdrängen? Damit werden aber auch philosophische Theorien interpretierbar als Instrumente der Menschen im Kampf um die Macht über ihr eigenes Leben. Sprache wie auch Theorie werden deutbar als Stärkungsmittel des Subjekts, das um seine Handlungsfähigkeit, ja um sein Bewusstsein fürchtet.⁵¹

51 Die grammatischen Formen der Sprache selbst wie auch deren Begriffe sind in gewisser Weise apollinische Formen, die eine eigene Art der Täuschung und des Scheins erzeugen. Vgl. bereits die sprachphilosophische Frühschrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* zur Rolle der Metaphern in der Begriffsbildung (Nietzsche 1980, Band 1, 875-890) sowie Nietzsches sprachkritische Analysen der »Philosophie der Grammatik«, in der er die »unbewußte Herrschaft und Führung [des Denkens] durch gleiche grammatische Funktionen« als Grundlage philosophischer Systeme und anderer »Welt-Ausdeutungen« analysiert (Jenseits von Gut und Böse, Aph. 20, in: Nietzsche 1980, Band 5, 34).

Aber – und hier wendet er sich wieder gegen Francis Bacon – ist nicht gerade auch die so gelobte *Nüchternheit* der Wissenschaften eine Form der Abwehr der Erkenntnis? Verhindert nicht gerade die Unterdrückung jeder emotionalen Reaktion im Subjekt jede tiefere Einsicht in die Wahrheit? Allein durch die alle Affekte zurückweisende Form der Wissenschaftlichkeit wird der Schein erzeugt, die von ihr in konstatierenden Sätzen ausgesprochene Wahrheit hätte nichts Beunruhigendes an sich. Auch in den strengen Wissenschaften mischt sich für Nietzsche der Schein unauflösbar mit der Wahrheit: Einerseits ist die nüchterne Form das Schutzschild, welches es der Wissenschaft erlaubt, die Wahrheit in konstatierenden Aussagen auszusprechen, andererseits ist sie aber auch jener Schein, der verhindert, dass diese Wahrheit in ihrer ganzen Tragweite erfahrbar wird. Denn hat derjenige, der *nicht* in Verzweiflung oder auch in rauschhafte Lust verfällt, von dem, was er sagt, überhaupt etwas begriffen? Ist in diesem Sinne die Wissenschaft mit ihrer disziplinierten Nüchternheit nicht eine »feine Notwehr gegen – die *Wahrheit*?«⁵²

Was oft übersehen wird: Gerade als »Jünger des Philosophen Dionysos«⁵³ wird Nietzsche zu einem Arbeiter an den apollinischen Formen, am »Stil« des Denkens, des Schreibens und des Lebens selbst.⁵⁴ Denn seine Aufgabe ist es, jenes prekäre Gleichgewicht herzustellen, zwischen einer starken apollinischen Abwehr auf der einen und einer Öffnung gegenüber der dionysischen Wahrheit auf der anderen Seite, ohne dass die eine der beiden Seiten die andere überwältigt. Philosophie wird zu einer therapeutischen Tätigkeit: Die Ängste der Menschen werden von ihr besänftigt, indem sie neue Formen entwickelt, die jene Sicherheit geben sollen, um die Wahrheit zu ertragen. Doch welches Modell des Menschen steht hinter diesem lebensphilosophischen Anspruch?

Für Nietzsche wie schon für Herder ist der Mensch ein Zwitterwesen: eine lebende »Dissonanz« (GT 25, 155). Kein Individuum, ein moralisches »*dividuum*«, das mit sich selbst im Streite liegt (MA I, Aph. 57, 76). Diese Zwei- teilung im Innersten des Menschen beschäftigt ihn sein ganzes Leben, obwohl er aus dieser gänzlich andere Folgerungen ziehen wird als der noch an Gottes Vorsehung glaubende Herder. In seiner *Genealogie der Moral* identifiziert er das Problem der inneren Dissonanz des Menschen mit dem Problem, etwas *Ver sprechen zu können*:

»Ein Tier heranzüchten, das *versprechen darf* – ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen?« (GM II, 1, 291)

52 Versuch einer Selbstkritik, Kap. 1, in: GT, 13; Hervorhebung von Nietzsche.

53 Ecce Homo, Vorwort, Kap. 2, in: Nietzsche 1980, Band 6, 258

54 Zu diesem »populären Missverständnis«: Wyss 1996, 33 f.; vgl. auch: Sautermeister 1979. Während Theo Meyer diesem Missverständnis zum Teil erliegt, wenn er vereinfachend behauptet: »Bei Nietzsche dominiert eindeutig das Dionysische.« (Meyer 1993, 31)

Denn versprechen kann nur jemand, der auch bereit und fähig ist, sich selbst zu befehlen. Nur wer sich dem Wandel der eigenen Überzeugungen und des eigenen Ichs gewaltsam entgegenstellt, kann durch Versprechungen sich selbst zu etwas verpflichten. Dabei muss es dem Menschen gelingen, eine Identität zwischen jenem vergangenen Subjekt, das ein Versprechen gegeben hat, und jenem gegenwärtigen Subjekt, das das Versprechen halten soll, herzustellen. Ihm muss über die Zeiten hinweg gelingen, eine unwandelbare Identität seiner selbst zu erzeugen, eine Identität, die dem Subjekt als eine Pflicht und im Inneren als ein ihn quälendes Gewissen erfahrbar wird.

Es ist dieser die Identität des Subjekts begründende quälende Selbstwiderspruch, der für Nietzsche den Kern des Menschseins ausmacht. Einen Widerspruch, den der Mensch nur überwinden könnte, falls er die Kraft hat, über sein Menschsein hinauszugehen und zum – im wörtlichen Sinne – *gewissenlosen* Übermenschen zu werden. Denn für Nietzsche ist das schlechte Gewissen des Menschen nichts anderes als dessen »Wille zur Selbstmißhandlung« (GM II, 18, 326). Im schlechten Gewissen wird gleichsam der Mensch zu seinem eigenen Folterer, dessen selbst zugefügte Schmerzen ihm aber immer wieder Anlass geben für neue, den Schmerz wieder betäubende Visionen des »Schönen« und Besseren (GM II, 18, 326).

Das Ziel der Philosophie ist es daher zwar, dem Menschen zu helfen, so zu werden, wie er ist. Es kann jedoch der Philosophie *nicht* darum gehen, zu versuchen, das, was durch die apollinische Form des Gewissens an einem selbst unterdrückt wurde, zu befreien und zum unmittelbaren Ausdruck zu bringen. Eine *solche* Befreiung des Dionysischen würde nur zu einem Rückfall in den orgiastischen Rausch führen, einem Zustand, der dem Menschen wieder das Bewusstsein raubt und letztlich dessen Kräfte übersteigt. Nietzsche schwebt eine andere Form der Befreiung vor: Er fordert, man müsse lernen, sich selbst zu überwinden, um zu werden, was man noch nicht ist – zum Übermenschen.⁵⁵ Dies gelingt jedoch nur, wenn man lernt, mit Hilfe des apollinischen Scheins die Ziele des dionysischen Lebens innerhalb der Kultur zu befördern. Wie in der Tragödie der Schein zu einem Mittel der Darstellung des Dionysischen wurde,

55 Fällt auch erst in den späteren Schriften der Name des Übermenschen, so ist das Modell einer Befreiung als ein Über-sich-selbst-hinaus-Gelangen bereits in seinen ersten Schriften zu finden: »[W]as hast du bis jetzt wahrhaft geliebt, was hat deine Seele hinangezogen, was hat sie beherrscht und zugleich beglückt? [...] Vergleiche diese Gegenstände, sieh, wie einer den andern ergänzt, erweitert, überbietet, verklärt, wie sie eine Stufenleiter bilden, auf welcher du bis jetzt zu dir selbst hingeklettert bist; denn dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir, oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst.« (Unzeitgemäße Betrachtungen III, 1, in: Nietzsche 1980, Band 1, 340 f.; Hervorhebungen vom Autor). Die geliebten Gegenstände, an denen man zu sich selbst »hingeklettert« ist, sind apollinische Formen, ebenso wie die wahren Erzieher uns mit den Mitteln des Apollinischen über unseren momentanen Zustand hinaus wachsen lassen, sodass wir letztlich mit den Mitteln des Scheins zu unserem wahren Wesen finden, das wir nicht sind, aber zu dem wir werden sollen.

soll auch im eigenen Leben das Gewissen durch eine »Umwertung der Werte« in den Dienst des Dionysischen gestellt werden.

Der »Üermensch« wäre jener, der die lebensverneinenden Werte des menschlichen Gewissens durch jene lebensbejahenden Werte eines Üermenschen ersetzen kann. Nietzsche will lehren, wie einer – gestärkt durch den sicheren Schutz des apollinischen Scheins – die dionysische Wahrheit in sein Leben integrieren kann. Da das Apollinische den einzigen uns zur Verfügung stehenden Schutzschild gegen die Schrecknisse der dionysischen Wahrheit bildet, darf er nicht einfach zerbrochen, sondern muss neu gestaltet werden. Durch ihn erlangt der Mensch jene Sicherheit und Kraft, die er benötigt, um über sich hinaus zu gehen und sich der Wahrheit zu stellen. Voraussetzung hierfür wäre, dass man die Abwertung des Dionysischen, den »Ekel« vor ihm, überwindet, ohne dadurch den apollinischen Schutzschild zu zerstören. Der »Wille zur Selbstmißhandlung« wäre gebannt, das Subjekt mit sich selbst versöhnt, wenn das Gewissen lernen könnte, sich zu *dionysischen* Werten zu bekennen und damit zu einer lachenden Selbstbejahung des Lebens zu finden. Es wäre ein Gewissen, das sich gegen die Moral wendet und ein Leben jenseits von Gut und Böse leben will; es wäre ein Leben, in dem man das Mitleid mit den Schwachen überwunden hat und die Notwendigkeit des eigenen und des fremden Leids lustvoll feiern kann.⁵⁶ Ein Zustand, in dem man sich nicht mehr gegen die Sinn- und Gotlosigkeit der Welt wehrt. Wo das grausame, sich nicht um Moral und das Glück der einzelnen Menschen kümmерnde Leben als neue Norm des eigenen Handelns übernommen wird, sodass man vom Diener der Moral zum Herrn der Moral aufsteigen kann.⁵⁷ Es geht Nietzsche darum, die Verachtung des eigenen Leibes zu überwinden, um mit Zarathustra als »Wissender« sagen zu können:

»Leib bin ich ganz und gar, und nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. – Der Leib ist eine große Vernunft [...]. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ›Geist‹ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft. [...] Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leib wohnt er, dein Leib ist er.«⁵⁸

56 Wie Beat Wyss zu zeigen versucht, war Nietzsches Ablehnung des Mitleids auch ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur *künstlerischen* Moderne, die sich damit von der aristotelischen Wirkungsästhetik emanzipieren konnte, die der Kunst u. a. die Aufgabe zuschrieb, »Mitleid und Schrecken« zu erregen (Wyss 1996, 26).

57 »Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden. Früher waren *sie* deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. Du solltest Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehen lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke. [...] Du solltest die *notwendige* Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben«. (MA I, Vorrede, 20; Hervorhebungen von Nietzsche)

58 Also sprach Zarathustra I, Von den Verächtern des Leibes, in: Nietzsche 1980, Band 4, 39 f.

Um dieser »großen Vernunft« des Leibes gerecht werden zu können, muss auch die Philosophie ihre Methode und ihre Stellung verändern. Ihre Probleme verwandeln sich, verwandeln sich zurück in jene des Anfangs:

»Die philosophischen Probleme nehmen jetzt wieder fast in allen Stücken dieselbe Form der Frage an wie vor zweitausend Jahren: wie kann etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Totem, Logik aus Unlogik, interesseloses Anschauen aus begehrlichem Wollen, Leben für andere aus Egoismus, Wahrheit aus Irrtümern?« (MA I, Aph. 1, 23)

Philosophische Erklärungen nehmen bei Nietzsche daher auch die Form einer *Genealogie* an, in denen gezeigt wird, wie Vernünftiges aus Vernunftlosem, Logik aus Unlogik, Wahrheit aus Irrtum entsteht. Dabei wird in der Regel etwas, das als »wertvoll« gilt, auf etwas zurückgeführt, das von der herrschenden Kultur verachtet wird. Nietzsches Philosophie wird aufgrund dieses Erkenntnismodells notwendigerweise zu einer »Schule des Verdachts« (MA I, Vorrede, 13). Es erlaubt ihm, in seiner Philosophie eine ihm eigene Form der Deutung und Interpretation des Lebens und der Kultur zu entwickeln: Hatte Augustin noch in sich nach der Stimme Gottes gesucht, um die Worte der Hl. Schrift zu deuten, wendet sich Nietzsche nun der inneren Stimme seines Willens zu, um zu verstehen, was wir eigentlich meinen, wenn wir von »Moral« sprechen, von »Dankbarkeit« und von »Demut«. Geleitet von dieser Stimme kann er dann in allen Erscheinungen des Lebens entdecken: Die Natur bzw. das Leben hat dem Menschen nicht nur den Willen zur Erkenntnis gegeben, sondern auch den Willen zur Täuschung und zum Schein. In allem Lebendigen findet er damit jenen berühmten »Willen zur Macht«. Das Kriterium für die Wahrheit solcher genealogischer Herleitungen, jenes Gefühl der Evidenz, das er seinen philosophischen Aussagen zugrunde legt, bezieht er dabei wie schon vor ihm Herder und Schopenhauer von jenem »unbekannten Weisen«, der »großen Vernunft«, den Empfindungen unseres Leibes.

Kunst kann aus dem Kunstlosen entstehen, Moral aus dem Amoralischen, so wie Sprache aus den sprachlosen Empfindungen des Leibes. Als solche sind sie ein »Ausdruck« ihres Ursprungs und können diesen auch reflektieren, ihm Spiegel sein, doch niemals in einer einfachen Verdopplung, sondern immer auch als eine Form des *Verrats am Ursprung*: So wie die Schrecken der Wirklichkeit in der Kunst eine schöne Darstellung finden, unartikulierte Schreie der Lust und des Leidens sich in Musik verwandeln und der Neid und das Ressentiment sich zum moralischen Appell sublimieren, ist jener sublimierte Ausdruck nicht nur Repräsentant seines Ursprungs, sondern zugleich auch dessen Überwinder, der sich letztlich mit Verachtung gegen seinen Ursprung wendet. Die Kunst wertet das Dionysische als »hässlich« ab, die Moral die dionysische Grausamkeit als »unmoralisch« und die Religion den sinnlichen Leib als »sündig«. Die gesamte Kultur mit all ihren apollinischen Formen ist daher immer mit jenem Wider-

spruch geschlagen, selbst Produkt dessen zu sein, was sie mit Vehemenz verwirft.

Wobei – und dies ist ein wichtiger Punkt, um die Methode der Genealogie von anderen Formen der historischen Herleitung zu unterscheiden – Nietzsche nicht eine Unterwerfung der Gegenwart unter ihren in der Vergangenheit liegenden Ursprung anstrebt. Die Herleitung der schönen Kunst aus dem Schrecken des Dionysischen dementiert nicht die Schönheit der Kunst, sie dementiert allein ihren noblen Ursprung, den sie sich selbst durch ihre Apologeten verliehen hat. Nietzsche will nicht einen archaischen Ursprung gegen die Gegenwart ausspielen, er will im Gegenteil, gerade die Gegenwart von der legitimierenden Kraft der Vergangenheit befreien: Nietzsches »Übermensch« kann seine schöpferische Macht nur frei entfalten, wenn er nicht durch vergangene Ursprünge gebunden ist und in der Gegenwart aus denselben Quellen schöpfen kann wie die Menschen in der Vergangenheit. Das genealogische Wissen um die Herkunft heutiger Ideale und Normen soll der Gegenwart erneut die Lizenz verleihen, ihre Kultur nach ihrem Willen zu formen und zu gestalten, ohne Rücksichten zu nehmen auf die Vergangenheit und die von ihr tradierten Normen inklusive jener, die sich auf »Vernunft« berufen. Der sich bewusstlos in der Kultur ereignende Widerspruch gegenüber dem Ursprung soll nicht aufgelöst werden durch die Liquidierung der Kultur zugunsten des Archaischen, er soll stattdessen bewusst in jedem Moment erneut vollzogen werden: Nietzsche geht es darum, den Menschen von der Macht kultureller Normen zu befreien, damit dieser eine Kultur nach seinem Gutdünken schaffen kann.⁵⁹

Der unhintergehbare Widerspruch der apollinischen Formenwelt, ihren eigenen Ursprung zu verleugnen, ist aber letztlich auch der Grund, warum sich für Nietzsche innerhalb der Kultur der Gegensatz zwischen Apollinischem und Dionysischem immer wieder arbeitsteilig abbildet. Denn auch wenn das duale Grundmodell es ihm ermöglicht, Wissenschaft auf der einen und Nicht-Wissen-

59 Diese strategische Pointe der Genealogie wird oft übersehen, z. B. auch von Jürgen Habermas, wenn er sagt: Nietzsche gehe in seiner genealogischen Kritik »auf diejenige Dimension des Ursprungsmythos zurück, die eine *alle anderen* Dimensionen übergreifende Unterscheidung erlaubt: das Ältere ist das in der Kette der Geschlechter *Frühere*, dem Ursprung Näherte. Das *Ursprünglichere* gilt als das Ehrwürdigere, Vornehmere, Unverdorbenere, Reinere; kurz: es gilt als das Bessere. *Abstammung* und *Herkunft* dienen als Kriterium des Ranges, gleichzeitig im sozialen wie im logischen Sinne. In diesem Sinne stützt Nietzsche seine Kritik der Moral auf *Genealogie*.« (Habermas 1985, 152; Hervorhebungen von Habermas). Um Nietzsches Konzept einer Genealogie klarer gegenüber einer metaphysischen Ursprungstheorie abzugrenzen, hat Michel Foucault den Unterschied zwischen einem (metaphysischen) *Ursprung*, der gleichsam das Wesen einer Sache wäre und jede Abweichung als Verfall stigmatisieren muss, und einer genealogischen Rückführung auf eine *Herkunft* bzw. eine *Entstehung* herausgestellt. Der wichtigste Unterschied zwischen beiden wäre, dass die genealogisch aus einer (letztlich kontingenten) Herkunft hergeleitete Gegenwart zwar durch diese erklärt, aber weder mit dieser identisch ist noch sein sollte (Foucault 1987, 74; vgl. auch White 1994, 446-475).

schaft – d. i. Kunst, Metaphysik und Religion – auf der anderen Seite als gleichberechtigt und einander ähnlich nebeneinander zu stellen, sieht er sich dennoch gezwungen, ihnen unterschiedliche Funktionen und Schwerpunkte innerhalb der Kultur und des menschlichen Lebens zuzuordnen: Kunst, Metaphysik und Religion haben in erster Linie die Aufgabe, die für das Leben notwendigen Illusionen zu erzeugen, während die Wissenschaft sich diesen entgegenzustellen hat, indem ihre Aufgabe in der ernüchternden Aufklärung liegt. Der Widerspruch der apollinischen Formenwelt wäre daher auch innerhalb des Menschen gleichsam in Analogie zu einem thermodynamischen Regelungssystem einer Maschine arbeitsteilig zu organisieren: Eine

»höhere Kultur [muß] dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Hirnkammern geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden: nebeneinander liegend, ohne Verwirrung, trennbar, abschließbar; es ist dies eine Forderung der Gesundheit. Im einen Bereich liegt die Kraftquelle, im anderen der Regulator: mit Illusionen, Einseitigkeiten, Leidenschaften muss geheizt werden, mit Hilfe der erkennenden Wissenschaft muss den bösartigen und gefährlichen Folgen einer Überheizung vorgebeugt werden.« (MA I, Aph. 251, 209)

Kunst und Wissenschaft sind so in ihrem Nutzen für das Leben zueinander wie zwei Teile einer Dampfmaschine, deren Energie aus dem Feuer des Dionysischen kommt. Beide haben in unterschiedlicher Weise die Funktion, das Dionysische für die Kultur zu nutzen. Die eine als Ort, wo die dionysische Hitze in apollinische Träume und Visionen verwandelt wird; die andere als kührender Regulator dieser Hitze, der durch die Aufklärung über die wissenschaftliche Wahrheit des Dionysischen die allzu ausschweifenden Träume der Kunst unter Kontrolle halten soll.⁶⁰ Es sind zwei entgegengesetzte *Formen*, wie der Mensch in seinem Leben mit der dionysischen Wahrheit umgehen kann, die sich im Idealfall im Gleichgewicht halten.

Die Philosophie steht bei Nietzsche gleichsam zwischen der Kunst und der Wissenschaft. Auch sie ist in ihren Theorien auf die Empfindungen des Leibes bezogen. Nicht unbedingt, um diese zu reizen, sondern oft auch nur um sie einer Kontrolle zu unterwerfen. Durch Arbeit am Stil und am sprachlichen Ausdruck soll der Philosoph lernen, sich selbst zu gestalten, vom Menschen zum Übermensch zu werden. Philosophie wird so zur unermüdlichen Arbeit am Selbst, indem jener richtige *Umgang* mit der Wahrheit eingeübt wird. Dabei stehen der Philosophie stilistisch sowohl die sprachlichen Mittel der Kunst wie auch die der Wissenschaft zur Verfügung, um das richtige Maß für jenen Ausgleich zwischen beiden zu schaffen.

60 Zum Beispiel soll die Wissenschaft durch die Lehre von der Ewigen Wiederkunft allzu träumerische Visionen von Glück und Erlösung herabstimmen auf eine nüchternere Perspektive auf die Wirklichkeit.

Eine »unmittelbare Gewissheit« ist für Nietzsche aber durch Erkenntnis nicht zu erlangen, da die Wahrheit sich der Vernunft entzieht.⁶¹ Doch kann das leibliche Empfinden dem Einzelnen zur Richtschnur dienen, um Nutzen und Nachteil einer Erkenntnis für das eigene Leben abzuschätzen: Nicht was wahr ist, können wir daher mit Gewissheit sagen, sondern nur, was nach dem menschlichen Empfinden dem eigenen Leben dienlich scheint.

IV. ZUR ERKENNTNISTHEORIE DER FRÜHEN FRANKFURTER SCHULE: DIE DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG

Wollte man die Argumentation der von Adorno und Horkheimer 1944 im Exil verfassten *Dialektik der Aufklärung* in einem Motiv zusammenfassen, keines wäre wohl besser geeignet als das Motiv des unfreiwilligen Verlustes des eigenen Ausdrucks. Denn nicht nur die Menschwerdung, sondern im Grunde bereits der Beginn der ersten Aufklärung fällt ihnen mit der Entstehung der Sprache zusammen, an deren Anfang der unwillkürliche Ausdruck des Schreckens steht:

»Der Ruf des Schreckens, mit dem das Ungewohnte erfahren wird, wird zu seinem Namen. Er fixiert die Transzendenz des Unbekannten gegenüber dem Bekannten und damit den Schauder als Heiligkeit. Die Verdopplung der Natur in Schein und Wesen, Wirkung und Kraft, die den Mythos sowohl wie die Wissenschaft erst möglich macht, stammt aus der Angst des Menschen, deren Ausdruck zur Erklärung wird.« (DA, 21)

Die ersten Namen sind jene unwillkürlichen Schreie des Schreckens, welche die Menschen angesichts eines Überraschenden oder Ungewohnten ausstoßen. Ein solcher Schrei bezeichnet aber nicht die Sache als Gegenstand, sondern hält gerade das Unbekannte an der Sache fest, das im Schreckenschrei gemeint war. Dieses Unbekannte wird mit der Namensgebung zum Wesen der Sache erhoben und das uns Bekannte an dieser Sache zum bloßen Schein. Verdinglicht als das »Wesen« der Sache ist uns das, was uns in der ersten Begegnung mit Schrecken erfüllte, zu jener Kraft geworden, die das Bekannte bewirkt. Das uns Unbekannte wird auf diese Weise zur ersten Erklärung für das Tatsächliche. – Was Adorno und Horkheimer hier beschreiben, ist die Entstehung der Aufklärung und der ersten Wissenschaften aus dem Schrecken der Menschen über die ihnen unbekannte Welt. Ein Schrecken, der gleichsam als eingefrorener Ausdruck im Namen erhalten bleibt, da jeder Name nun das bezeichnet, »was an den Dingen mehr ist als ihr vorweg bekanntes Dasein.« (DA, 21)

Warum ist jedoch dieser Ursprung des Namens und der Erklärungen aus dem Ausruf des Schreckens für ein Verständnis der Erkenntnis wichtig? Wie

61 Vgl. Jenseits von Gut und Böse, Aph. 1-23, in: Nietzsche 1980, Band 5, 15-39

verschiebt sich damit unser Verständnis von jener Praxis, die traditionell als »Wissenschaft« und als »Aufklärung« bezeichnet wird? Am Beispiel des Melanesischen *Mana*, dem Namen für das Heilige an einer Sache, erläutern Adorno und Horkheimer:

»Wenn der Baum nicht mehr bloß als Baum sondern als Zeugnis für ein anderes, als Sitz des Mana angesprochen wird, drückt die Sprache den Widerspruch aus, daß nämlich etwas es selber und zugleich etwas anderes als es selber sei, identisch und nicht identisch. Durch die Gottheit [d.i. das Mana] wird die Sprache aus der Tautologie zur Sprache. Der Begriff [...] war [...] seit Beginn das Produkt dialektischen Denkens, worin jedes stets nur ist, was es ist, indem es zu dem wird, was es nicht ist. Das war die Urform objektivierender Bestimmung, in der Begriff und Sache auseinandertraten [...].«⁶²

Indem der Name als Ausdruck der Angst entsteht, ist er nicht identisch mit dem Bezeichneten: Der Name bezeichnet mehr als bloß den Gegenstand und solange dieser Ausdruck des Schreckens vor dem Ungewohnten im Namen präsent bleibt, kann auch das eine nicht durch das andere ersetzt werden, kann der Begriff einer Sache nicht mit der Sache selbst in eins gesetzt werden. Wobei bereits in der Verwandlung des Schreckensschreis in einen Namen eine erste Objektivierung enthalten ist: Das, was eigentlich ein Ausdruck des Erschreckens vor dem Ungewohnten war, wird im Namen verdinglicht zu einem Wesen, dem *Mana*. Dieses ist zwar mit der Sache nicht identisch, indem es als Name nicht das Objekt, sondern das Wesen des Objekts meint, das gleichsam als verdinglichte Wesenheit hinter der Erscheinung zu finden wäre. In diesem Sinne ist das *Mana* eine Zwischenstufe, die einerseits noch die Differenz des Ausdrucks gegenüber dem Objekt aufrechterhält, aber andererseits diese Differenz bereits verdinglicht und somit den Ausdruck nicht mehr als Ausdruck eines Subjekts wahrnehmen kann.

Die Aufklärung bleibt jedoch nicht bei dieser ersten Verdinglichung des Ausdrucks stehen: Was an den Schrecken erinnert und damit potentiell weiterhin Angst erzeugt, soll gänzlich als irrationaler Rest aus der Sprache beseitigt werden. Das nominalistische Sprachverständnis des Positivismus will, so die Deutung Horkheimers und Adornos, auch noch die im *Mana* festgehaltene Differenz zwischen der Sache und dem Begriff negieren: Den Ausdruck des Schreckens, der im *Mana* noch als Erfahrung des Heiligen präsent blieb, will die Aufklärung als Aberglauben denunzieren. Denn wer wie der Positivismus versucht, den Begriff einer Sache mit der Sache selbst zu identifizieren, versucht – wissentlich oder unwissentlich – den Ausdruck des Schreckens aus der Sprache zu tilgen. Steht der Schrei des Schreckens auch am Beginn der Aufklärung, so will diese

62 DA, 21 f. Adorno und Horkheimer stützen sich bei ihrem Wissen über die Gottesvorstellungen der »primitiven« Völker, insbesondere über die magische Vorstellung des »Mana« bei den Melanesiern, auf Mauss / Hubert [1902/03] 1989.

nicht einmal im Klang des Namens an den Schrecken erinnert werden. Angst machte an der Sache das Unbekannte, daher wähnt der Mensch nun, der

»Furcht [...] ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung [...]. Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst. Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.« (DA, 22)

Um die Angst zu besiegen, wird das Unbekannte an den Dingen eskamotiert. Wahr soll nur mehr das sein, was bekannt ist und als Tatsache vor Augen liegt. Alles Unbekannte wird auf etwas Bekanntes zurückgeführt, jeder Name und jeder Begriff mit der bezeichneten Sache identifiziert. Hat jemand noch Angst, so wird ihm die Sache in ihrer Tatsächlichkeit gezeigt, um der Angst keinen Raum mehr zu lassen: Nichts soll es mehr geben, wo Begriff und Sache auseinander treten, wo ein Wort nicht nur eine Sache, sondern auch den Ausdruck eines Subjektes angesichts dieser Sache enthält.

Jedoch ist dies nicht die einzige Theorie des Ursprungs der Sprache innerhalb der *Dialektik der Aufklärung*: Denn ist es nur der Ausdruck des Schreckens, der uns zum Namen wird? Könnte nicht ebenso der Ausdruck der überraschten Freude, z. B. ein Lachen, ein weiterer Ursprung von Namen sein? Vielleicht sind ja »die Namen nichts als versteinerte Gelächter, so wie heute die Spitznamen, die einzigen, in denen etwas vom ursprünglichen Akt der Namengebung fortlebt.«⁶³ Wie es auch gewesen sei, eins ist beiden Erzählungen von der Entstehung der Sprache gemein. Sei es ein unwillkürlicher Ruf des Schreckens oder ein unwillkürliches Gelächter, das dem Menschen die Namen eingab: Jeder Name und jeder Begriff wäre auf diese Weise mehr als bloß eine Bezeichnung für ein Ding oder eine Tatsache, in ihnen wäre – wenn man nur genauer hinhört – auch ein »Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden« hörbar (DA, 21). Eine Hilflosigkeit, die sich in einem Schreckensschrei oder aber in einem Lachen Ausdruck verlieh und nun zumindest noch als ein fernes Echo in den Worten hörbar sein müsste. Ein Echo jedoch, dem die aufgeklärten Menschen ihre Ohren verschließen, um sich der eigenen Schwäche nicht zu erinnern.

Beide Erzählungen vom Ursprung der Sprache könnten mit wenigen Änderungen bei Herder stehen oder einem anderen Philosophen des 18. Jahrhun-

63 DA, 85. Das Gelächter ist dabei für Adorno und Horkheimer eng mit dem Schrecken verbunden: »Allelal begleitet Lachen, das versöhnte wie das Schreckliche, den Augenblick, da eine Furcht vergeht. Es zeigt Befreiung an, sei es aus leiblicher Gefahr, sei es aus den Fängen der Logik. Das versöhnte Lachen ertönt als Echo des Entrohnenseins aus der Macht, das schlechte bewältigt die Furcht, indem es zu den Instanzen überläuft, die zu fürchten sind. Es ist das Echo der Macht als unentrinnbarer.« (DA, 149)

derts. Auch die Beschreibung der weiteren Entwicklung der Sprachen orientiert sich an den bereits damals entwickelten Modellen: Den Schreien der Angst wie auch dem Gelächter, die beide am Anfang der Aufklärung stehen, setzen die Autoren den zunehmenden Verlust des Ausdrucks in der Gegenwart gegenüber. Auch ihnen wird dabei – in der Person des Marquis de Sade – Schopenhauers Bild des Quälenden und des Gequälten, des Folterers und seines Opfers, zum Modell der von »Aufklärung« gezeichneten gegenwärtigen Kultur. Ihre These lautet: Die »aufgeklärten« Menschen hätten in gewisser Weise verlernt, jenes »Echo« in ihren eigenen Worten zu hören, was sie dazu zwingt, dieses zwanghaft wieder und wieder in den Schreien ihrer Opfer zu produzieren. Denn den Schwachen, seien es Frauen oder auch Juden,

»sieht man es an, daß sie seit Tausenden von Jahren nicht geherrscht haben. Sie leben, obgleich man sie beseitigen könnte, und ihre Angst und Schwäche, ihre größere Affinität zur Natur durch perennierenden Druck, ist ihr Lebenselement. Das reizt den Starken, der die Stärke mit der angespannten Distanzierung zur Natur bezahlt und ewig sich die Angst verbieten muß, zu blinder Wut. Er identifiziert sich mit Natur, indem er den Schrei, den er selbst nicht ausstoßen darf, in seinen Opfern tausendfach erzeugt.« (DA, 120)

Damit erklären sich Adorno und Horkheimer die verbreitete Neigung, hilflos der eigenen Gewalt ausgelieferte Menschen zu quälen, auch wenn man aus deren Leiden keinen ökonomischen Nutzen zieht. In den Opfern gewaltsam jene Schreie zu erzeugen, die letztlich für den Täter zu jenem Ausdruck werden, der seinem eigenen Leiden entspräche, wenn er dieses noch selbst empfinden könnte, bereitet dem Subjekt einen zweckfreien Genuss und angenehme Glücksgefühle. Das Verhältnis des Folterers zu den Schreien des Gefolterten unterscheidet sich daher in seiner Struktur nicht von jenem Verhältnis des Künstlers zu seinem Werk oder auch des Zuschauers zu der Aufführung auf der Bühne: In allen drei Fällen tritt einem Subjekt etwas als Objekt gegenüber, das diesem gerade das als etwas Fremdes zeigt, was das Subjekt an sich selbst nicht mehr wahrnehmen kann.⁶⁴

Jenes Verhältnis zwischen dem Subjekt und seinem ihm entfremdeten Ausdruck ist daher auch Thema des innerhalb der *Dialektik der Aufklärung* wohl bekanntesten Gleichnisses: dem Gleichnis von dem an den Mast gefesselten Odysseus, der den Gesang der Sirenen zwar hören, sich jedoch ihren verführerischen Worten und Tönen nicht vollkommen hingeben kann. Odysseus kann

64 Der Vergleich eines gefolterten Opfers mit einem (nicht-authentischen) Kunstwerk ist eine der sarkastischen Pointen der *Dialektik der Aufklärung*: »Die Verzerrung, die zum Wesen jedes Kunstwerks gehört, [...], eben jene Schaustellung der Wunde, in der beherrschte Natur sich wiedererkennt, wird vom Faschismus wieder betrieben, aber nicht als [künstlerischer] Schein. Sie wird den Verdammten unmittelbar angetan. [...] Sprache heute berechnet, bezeichnet, verrät, gibt den Mord ein, sie drückt nicht aus.« (DA, 268)

sich – trotz seiner verzweifelten Schreie – vom Mast seines Schiffes nicht lösen. Wäre er nicht gefesselt und somit fähig, den Kurs des Schiffes zu bestimmen, er würde, von einer an Wahnsinn grenzenden Sehnsucht getrieben, wie die zahllosen Seeleute vor ihm, dem Gesang der Sirenen folgen und damit hilflos an den tödlichen Klippen zerschellen. Das menschliche Subjekt wäre der Vernichtung preisgegeben, das menschliche Bewusstsein der sirenengleichen Natur geopfert, um mit dieser wieder eins zu werden. Doch die Gefährten des Odysseus, denen er selbst die Ohren verstopft hat, sind taub gegenüber der verführerischen Schönheit dieses Gesangs und rudern daher das Schiff sicher zwischen Skylla und Charybdis hindurch. Odysseus, der Listenreiche, hat durch die Fesseln, die er sich anlegen ließ, neuerlich einen Sieg über mythische Ungeheuer errungen. In der Interpretation von Adorno und Horkheimer ist es zugleich ein Sieg des aufgeklärten Bürgers über seine eigene Natur, indem er gelernt hat, ihren Ruf nur mehr ästhetisch als Kunst zu genießen, ohne in ihren Tönen noch eine Wahrheit zu erkennen, die Einfluss hätte auf sein alltägliches Arbeitsleben.⁶⁵

Es ist Odysseus' sprichwörtliche List, jene aufgeklärte Kunst, die Sprache wörtlich zu nehmen, welche der Sprache schrittweise ihren Ausdruckscharakter nimmt: Die Sprache »beginnt in Bezeichnung überzugehen«, während die Kunst – insbesondere die Musik – »erkrankt«.⁶⁶ Oder genauer: Als Zeichen wird die Sprache der Wissenschaft zugeschlagen, während der Kunst eine Sprache ange-dient wird, die nur erkenntnislose Abbilder erzeugen kann:

»Als Zeichen soll Sprache zur Kalkulation resignieren, um Natur zu erkennen, den Anspruch ablegen, ihr ähnlich zu sein. Als Bild soll sie zum Abbild resignieren, um ganz Natur zu sein, den Anspruch ablegen, sie zu erkennen. Mit fortschreitender Aufklärung haben es nur die authentischen Kunstwerke vermocht, der bloßen Imitation dessen, was ohnehin schon ist, sich zu entziehen.« (DA, 24)

Ein authentisches Kunstwerk zeichnet sich durch die Weigerung aus, nur ein Abbild der Wirklichkeit zu sein. Sein Ziel wäre es, so wie jenes *Mana* aus dem unwillkürlichen Schreckensruf oder auch aus Gelächter angesichts des Unbekannten zu entstehen. Ihm soll es wieder gelingen, das unbekannte Ganze im Besonderen zur Erscheinung zu bringen: Was dem »Primitiven« als das Heilige an jenem von Göttern bewohnten Baum erschien, ist dem Kunstwerk seine Aura.⁶⁷ Dort aber, wo es nicht gelingt, die Erfahrung wiederherzustellen, dass

65 Zu Odysseus als erstem Aufklärer und bürgerlichem Kunstrezipienten: DA, 38-43 und 50-87

66 DA, 66 f. (Adorno und Horkheimer führen mit ihrer Behauptung, die *Musik* sei erkrankt, bis in die Formulierungen hinein mit *Friedrich Nietzsche* einen Dialog, der die *Sprache* als erkrankt bezeichnete; vgl. Richard Wagner in Bayreuth, Kap. 5, in: Nietzsche 1980, Band 1, 455 f.)

67 DA, 25. Die Aura wird Adorno später auch den »Rätselcharakter« der Kunst nennen: Da man den Ausdruck, den man an sich selbst nicht empfinden darf, auch am anderen nicht unmittelbar erkennen kann, erscheint einem die eigene Fremdheit im Kunstwerk als dessen Verweigerung, mit uns zu sprechen. Die Unverständlichkeit des Kunstwerks wird so zur adäquaten Darstellung unseres verdrängten Ausdrucks. »Alle Kunstwerke, und Kunst insgesamt, sind Rätsel; [...]. Daß

etwas es selber und zugleich etwas anderes als es selber ist, dort brechen das Allgemeine und das Einzelne auseinander und können nur durch einen Akt der Unterwerfung, der logischen Subsumtion, wieder verbunden werden. Das Einzelne wird dann zu einem bloßen Exemplar des Allgemeinen, während das nun abstrakte Allgemeine und Ganze für sich beanspruchen kann, als Begriff das Partikulare vollständig zu bezeichnen, sodass reine Identität herrscht, in der kein Platz mehr gelassen wird für die Erkenntnis einer vieldeutigen, ja immer wieder auch diffusen Wahrheit.⁶⁸

Doch gibt es für Adorno und Horkheimer offenbar *zwei* Arten von Aufklärung: Die schlechte Aufklärung soll dabei geschichtsphilosophisch die Voraussetzung jener letztlich doch befreienden Form der Aufklärung sein, der die Frankfurter Schule sich verpflichtet wusste.⁶⁹ Denn in der *Dialektik der Aufklärung* werden zwei – auf den ersten Blick recht ähnliche, aber in Wahrheit spiegelbildlich entgegengesetzte – Formen der Beziehung eines Subjekts zu den Gegenständen beschrieben: auf der einen Seite die »falsche Projektion« jener verhängnisvollen Form der Aufklärung, auf der anderen die erstrebte »echte Mimesis« der wahren Aufklärung, der es gelingen soll, sich der bewusstlosen Herrschaft über die Natur zu entziehen.⁷⁰ Die schlechte Projektion wird an der Beziehung zwischen dem Folterer und seinem Opfer vorgeführt: Das folternde Subjekt projiziert das, was es an sich selbst verdrängt, auf den Gefolterten, um das Verdrängte in den Schreien seines Opfers unbewusst zum Ausdruck zu bringen. Der Folterer projiziert, was er an sich selbst hasst, auf etwas Äußeres, um dieses als Feind behandeln und bekämpfen zu können. Eine Form der Projektion, die jedoch nur funktioniert, solange sich das Subjekt dieser Pro-

Kunstwerke etwas sagen und mit dem gleichen Atemzug es verbergen, nennt den Rätselcharakter unterm Aspekt der Sprache.« (ÄTh, 182) »Soll schon das Subjekt nicht unmittelbar mehr sprechen dürfen, so soll es doch [...] durch die Dinge sprechen, durch deren entfremdete und lädierte Gestalt.« (ÄTh, 179)

68 Mit der logischen Subsumtion geht eine soziale Subsumtion einher, indem gesellschaftliche Herrschaft notwendiges Korrelat einer logischen Unterordnung der Begriffe ist: Die »Härte« der Begriffe entsteht mit der Sprache des »Kommandos« der Herrschenden (DA, 20, aber auch 27 ff.). Denn die »Distanz des Subjekts zum Objekt, Voraussetzung der Abstraktion, gründet in der Distanz zur Sache, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt.« (DA, 19)

69 Auf die Notwendigkeit eines positiven Modells der Aufklärung in der *Dialektik der Aufklärung* weist hin: Nagl-Docekal 1988. Ohne einem solchen wäre das Werk in sich nicht schlüssig. Wobei wir mit der Betonung des Leiblichen eine von Nagl-Docekal abweichende Begründung der Position von Adorno und Horkheimer geben. Siehe zur Bedeutung dieser Frage für eine Geschichtsphilosophie: Nagl-Docekal 1996.

70 Ausführlicher dargestellt werden diese beiden Formen erst in dem Kapitel »Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung«, doch sind diese die bereits leitenden Vorstellungen der vorhergehenden Kapitel, da der Antisemitismus innerhalb der *Dialektik der Aufklärung* als paradigmatisches Beispiel für etwas Allgemeineres dient. Vgl. zu dem Gegensatz *falsche Projektion* und *echte Mimesis*: DA, 196-209. Für eine systematische Darstellung der »Mimesis« in der Philosophie Adornos: Früchtl 1986; Gebauer / Wulf 1992, 389-405. Vgl. auch zu Walter Benjamins Mimesistheorie: Opitz 2000.

jection nicht bewusst wird und sie stattdessen – im psychoanalytischen Sinne – am anderen »ausagiert«. Das Subjekt wird auf diese Weise weder sich selbst noch dem anderen gerecht: Es kennt sich selbst nicht und wird auch den anderen niemals als das erkennen, was er jenseits dieser Projektion ist. Die falsche Projektion macht den anderen, das Nicht-Identische, zu einem Identischen. Das Subjekt entdeckt in ihm nur das, was es selbst auf dieses projiziert. Wobei ihm nicht einmal möglich ist, dieses Projizierte zu erkennen, weil ihm das, was es an sich selbst nicht erträgt, auch als Projektion am anderen nur als Fremdes und Bedrohliches begegnet. Der verdrängte eigene Ausdruck des Leidens bleibt dem Subjekt gerade auch in seiner Projektion ein Rätsel. Anstatt es zu erkennen, wird es am anderen – wie auch an einem selbst – bekämpft und weiterhin verkannt.⁷¹

Dieser falschen Projektion steht jedoch eine andere Art der Projektion gegenüber, die Adorno und Horkheimer aber mit gutem Grund nicht als »echte Projektion«, sondern als »echte Mimesis« bezeichnen – obwohl das Subjekt auch in seinem mimetischen Verhalten nicht ohne eine Form der Projektion auskommt. Der Unterschied zwischen beiden lässt sich als eine andere Gestaltung der Beziehung des Subjekts zu seiner Umwelt beschreiben:

»Wenn Mimesis sich der Umwelt ähnlich macht, so macht falsche Projektion die Umwelt sich ähnlich. Wird für jene das Außen zum Modell, dem das Innen sich anschmiegt, das Fremde zum Vertrauten, so versetzt diese das sprungbereite Innen ins Äußere und prägt noch das Vertrauteste als Feind.« (DA, 196)

Was ist aber gewonnen, wenn das Subjekt sich der Umwelt ähnlich macht, das Außen sich zum Modell nimmt? Der Gedanke hat mehrere Voraussetzungen, die man mitbedenken muss, will man die mit ihm verbundenen Hoffnungen und die argumentativen Strategien verstehen. Das Modell und einige der ihm verbundenen Assoziationen werden deutlich in der Erläuterung:

»In nichts anderem als in der Zartheit und dem Reichtum der äußeren Wahrnehmungswelt besteht die innere Tiefe des Subjekts. Wenn die Verschränkung unterbrochen wird, erstarrt das Ich. [...] Nicht in der vom Gedanken unangekränkelten Gewissheit, nicht in der vorbegrifflichen Einheit von Wahrnehmung und Gegenstand, sondern in ihrem reflektierten Gegensatz zeigt die Möglichkeit von Ver-

71 In diesem Sinne enthalten auch die sadistischen Sexualphantasien eines Marquis de Sade einen verdrängten Maßstab der moralischen Bewertung: die Schreie der Gefolterten, die jene Wahrheit ausdrücken, die de Sade an sich selbst nicht wahrnehmen will. Jedoch ist es ein Maßstab, der in den Bewertungsmaßstäben des menschlichen Leibes gründet und nicht in denjenigen der menschlichen Vernunft. Daher ist es falsch, Adorno und Horkheimer vorzuwerfen, sie würden (indem sie am Beispiel des Marquis de Sade zeigen, dass es unmöglich sei, allein aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen) letztlich in eine »sarkastische Zustimmung zum ethischen Skeptizismus« verfallen (Habermas 1985, 136). In diesem Sinne ist es auch zumindest irreführend, von einer ausweglosen »Aporie der selbstbezüglichen Vernunftkritik« in der *Dialektik der Aufklärung* zu sprechen.

söhnung sich an. Die Unterscheidung geschieht im Subjekt, das die Außenwelt im eigenen Bewußtsein hat und doch als anderes erkennt. Daher vollzieht sich jenes Reflektieren, das Leben der Vernunft, als bewußte Projektion.« (DA, 198)

Die Mimesis an die Umwelt ist für das Subjekt ein Gewinn, da es seinen Reichtum allein durch die vielfältigen Qualitäten der Außenwelt sich erwirbt. Ohne diese ist das Subjekt leer und schrumpft zu einem ausdehnungslosen Punkt. Doch gilt es, ein Gleichgewicht zu halten, das Verhältnis einer dynamischen Wechselwirkung. Denn weder das Subjekt noch die Objekte der Außenwelt dürfen über den anderen dominieren: Der Gedanke darf nicht auf seine inneren Gewissheiten vertrauen, die sinnlichen Wahrnehmungen nicht auf ihre vorbegriffliche Dignität. Weder der idealistische Geist noch die positivistischen Tatsachen können eine vertrauensvolle Grundlage der Erfahrung liefern. Das Subjekt hat in sich den Gegensatz zwischen beiden Seiten aufrechtzuerhalten, um in sich die Vielfalt der Dinge aufnehmen und zugleich sich als Subjekt ihnen entgegenstellen zu können. Was sich auf diese Weise vollzieht, ist ein Reflektieren als »bewusste Projektion«, eben als jene echte Mimesis.

Um jedoch diesen letzten Schritt zu verstehen, fehlt uns noch ein Baustein: jenes berühmte »Eingedenken der Natur im Subjekt.« (DA, 47) Denn auch die Mimesis vollzieht eine Projektion, doch projiziert sie nicht einfach das Verdrängte. Indem das Subjekt in sich selbst der Natur gewahr wird und seine Leiblichkeit als Grundlage seines Subjektseins erkennt, kann es – wie schon Herder – in der äußeren Natur Dinge wahrnehmen, die es an seine eigene Natur erinnern. Indem das Subjekt in sich selbst Natur entdeckt, kann es Dinge in der äußeren Natur als ein ihr Ähnliches erfahren und denken. In einer bewussten Reflexion überträgt das Subjekt gleichsam in Form einer Projektion etwas von seinem Ausdruck an das Objekt.⁷² Mimetisch ist dieses Erkennen, da es unwillkürlich passiert, ohne bewusste Absicht: Der Leib empfindet sich unmittelbar der äußeren Natur verbunden, er reagiert und lebt mit. Auf diese Empfindungen kann Vernunft reflektieren, will sie das Äußere durch ihr Inneres deuten. So wie der Mensch bei Herder die Wahrheit der äußeren Welt durch eine Projektion eigener Empfindungen in eine »menschliche Wahrheit« verwandelt, wie der Philosoph bei Schopenhauer die Kräfte der Natur mithilfe der inneren Empfindungen des Leibes deutet, so soll bei Adorno und Horkheimer der Ver-

72 Auf diese Weise hat Erkenntnis etwas von der ästhetischen Verhaltensweise an sich: »Ästhetische Verhaltensweise ist die Fähigkeit, mehr an den Dingen wahrzunehmen, als sie sind [...]. Während diese Verhaltensweise mühelos vom Daseienden als inadäquat dementiert werden kann, wird es [d. i. das Daseiende] erfahrbar doch einzig in ihr. [...] Am Ende wäre das ästhetische Verhalten zu definieren als die Fähigkeit, irgend zu erschauern, so als wäre die Gänsehaut das erste ästhetische Bild. [...] Nichts ist Leben am Subjekt, als daß es erschauert, Reaktion auf den totalen Bann, die ihn transzendierte. Bewußtsein ohne Schauer ist das verdinglichte. [...] Solche konstitutive Beziehung des Subjekts auf Objektivität in der ästhetischen Verhaltensweise vermählt Eros und Erkenntnis.« (ÄTh, 488 ff.)

blendungszusammenhang der Aufklärung durchbrochen, die Aufklärung von dem Makel der Naturbeherrschung geheilt werden: Das Subjekt hat *in sich* die Stimme der Natur zu hören, um mit dieser auch die äußere Natur verstehen zu können. Indem der Leib des Subjekts sich unwillkürlich an die äußeren Dinge angleicht, kann es die eigenen Empfindungen während der Angleichung zur Deutung der äußeren Natur heranziehen.⁷³ Denn was beide, die innere und die äußere Natur, verbindet, ist, dass sie nicht restlos in den Begriffen der Vernunft aufgehen; sie zusammen bilden daher das sich der Vernunft entziehende Nicht-Identische, von dem Adorno vor allem in den späteren Jahren sprechen wird.

Mimesis vollzieht sich in den idiosynkratischen Reaktionen des Leibes, wie den Haaren, die sich aus Angst sträuben, oder dem Herz, das vor Schreck stillsteht. Dieser leiblichen Empfindungen und Reaktionen gewahr zu werden als Teil des eigenen Ichs, meint jenes Eingedenken der Natur im Subjekt. Der Leib entzieht sich in seinem unwillkürlichen Ausdruck der Herrschaft des Subjekts, denn das »Ich, das in solchen Reaktionen, wie der Erstarrung von Haut, Muskel, Glied sich erfährt, ist ihrer doch nicht ganz mächtig. Für Augenblicke vollziehen sie die Angleichung an die umgebende unbewegte Natur.« (DA, 189) Wie bereits bei Schopenhauer und Nietzsche gehört zu diesen leiblichen Idiosynkrasien auch das Mitleid, das man unwillkürlich mit dem Leiden anderer Wesen empfindet (vgl. DA, 108-111). Das »Leben der Vernunft« existiert nur dort, wo Vernunft auf die vom Ich nicht beherrschbare Verschränkung des leiblichen Subjekts mit seiner Umwelt reflektiert. In diesem Sinne ist die *echte* Mimesis eine *unbeherrschte* wie auch eine *bewusste*, von Vernunft *reflektierte* Form mimetischen Verhaltens.⁷⁴

Wer wie Rüdiger Bubner den Vorwurf erhebt, Adorno und Horkheimer erlägen der Täuschung, man könne, »wie durch ein ›Sesam öffne dich‹ archaische Schichten der anthropologischen Struktur reaktivieren«, unterschlägt die Dialektik an der Dialektik der Aufklärung.⁷⁵ Denn er suggeriert mit der Betonung der Archaik ein uns Fremdes, das erst wieder aktiviert werden müsste – obwohl es doch nie aufgehört hatte, aktiv zu sein. Bubner nimmt in seiner Kritik gleichsam die ›zivilisatorische‹ Position des an den Mast gefesselten Odysseus ein, der, keiner Bewegung mehr fähig, auch die Natur nur noch in dem fernen und von

73 Wo Adorno und Horkheimer daher davon sprechen, dass das Subjekt in einer Art Projektion etwas von sich an das Objekt zu geben habe, meinen sie das *leibliche* Subjekt, das in seinem Ausdruck die Last der Objektivität vermittelt. Gegenüber dem »Subjekt« im Sinne des transzendentalen Subjekts Kants fordert Adorno hingegen einen »Vorrang des Objekts« ein, der erst das scheinbar zeitlose Subjekt wieder an das Objekt binden könnte (vgl.: Zu Subjekt und Objekt, in: Adorno 1970/86, Band 10, 741-758).

74 Oder wie es bei ihnen auch heißt: eine »reflektorische Mimesis« (DA, 190). Dass »Mimesis« als Verhalten des Subjekts zu den Dingen bei Adorno auch in der Ästhetik nicht als unmittelbare intendierte wird, darauf weist hin: Liessmann 1991, 60-63.

75 Bubner 1979, 125; vgl. aber auch: Wiggershaus 1987, 54 ff.

ihm überwundenen Gesang der Sirenen zu hören meint. Doch ist dies die Position des Selbstbetrugs: Die odysseische List, seine »Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote.« (DA, 64) Gerade wenn er seine Natur unterdrückt, ist er unbewusste Natur. Nicht ein mimetisches Verhalten wieder zu reaktivieren, wäre daher das Ziel einer wahrhaften Aufklärung, stattdessen gilt es, sich des eigenen mimetischen Verhaltens wieder bewusst zu werden. Das Eingedenken der Natur ist so ein Eingedenken unserer existierenden Mimesis, um wieder bewusst zu empfinden, was wir unbewusst nie aufgehört haben zu tun: Wie wir in der Nachfolge des an den Mast gefesselten Odysseus als Subjekte versuchen, so steif zu werden wie die toten Dinge. Wie wir selbst objektiv werden wollen und uns dabei doch nur von uns selbst entfremden.⁷⁶

Das Eingedenken der Natur ist eben keine Rückkehr zur Natur, kein Kampf gegen die Zivilisation, sondern deren Weiterentwicklung: Der Natur soll innerhalb der Zivilisation gedacht werden, denn der »herrschenden Praxis und ihren unentzerrbaren Alternativen ist nicht die Natur gefährlich, mit der sie vielmehr zusammenfällt, sondern daß Natur erinnert wird.«⁷⁷ In diesem Sinne ähnelt diese Argumentationsfigur derjenigen Nietzsches, als er dem Dionysischen innerhalb der apollinischen Kunst zu seinem Recht verhelfen wollte. In beiden Fällen geht es darum, jener Sphäre, aus der sich der Mensch glücklich durch Kultur und Technik gerettet hat, innerhalb der Kultur einen ihr angemessenen Platz zu geben. Ein Unterfangen, das jedoch mehr als nur eine Addition zu den bereits bestehenden kulturellen Praktiken verlangt: Allein durch eine Umwertung der Werte im Sinne Nietzsches kann die Aufklärung ihrer eigenen Dialektik gerecht werden. Da die Zivilisation gegen die Natur errichtet wurde, kann sie dieser nur wieder ihr Recht zugestehen, wenn Zivilisation ihre Beziehung zur Natur und ihren gewaltigen Anspruch auf Naturherrschaft überdenkt.

Das mimetische Verhalten des Subjekts führt als Erstes daher in jene schlechte Form der Aufklärung, wo sich das Subjekt gegen die Natur verhärtet und diese in sich zu verdrängen versucht, um deren Herrschaft über sich technisch über-

76 Wie später Adorno – durchaus im Sinne von Herder, Schopenhauer und Nietzsche – erläutern wird: »Irreduzibel ist das somatische Moment als das nicht rein cognitive an der Erkenntnis. [...] Das erst erklärt vollends, warum der Antagonismus, den Philosophie in die Worte Subjekt und Objekt kleidete, nicht als Ursachverhalt zu deuten sei. Sonst würde der Geist zum schlechthin Anderen des Körpers gemacht, im Widerspruch zu seinem immanent Somatischen; durch Geist allein zu tilgen [...] ist der Antagonismus nicht, weil das virtuell ihn wiederum vergeistigte.« (ND, 193 f.). Die Etablierung jenes antagonistischen Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt ist identisch mit dem Vergessen des Leibes, dem Vergessen jener Natur im Subjekt, der das Eingedenken gelten soll.

77 DA, 271 – Dieser Erinnerung steht ein Vergessen gegenüber: »Die perennierende Herrschaft über die Natur aber, die medizinische und außermedizinische Technik schöpft ihre Kraft aus solcher Verblendung, sie wäre durch Vergessen erst möglich gemacht. Verlust der Erinnerung als transzendentale Bedingung der Wissenschaft. Alle Verdinglichung ist ein Vergessen.« (DA, 244)

winden zu können. Der Grund ist ein banaler: Der Ausdruck des Leidens selbst, die Mimesis, kann die Ursache des Leidens nicht beseitigen, kann nicht den äußeren Druck auf das Subjekt verringern. Einzig die instrumentell werdende Vernunft der Aufklärung kann Schritt für Schritt jene Zivilisation aufbauen, mit der das Subjekt die Natur unterwerfen und die Bedingungen für eine Reduktion des Leidens schaffen kann.⁷⁸ Odysseus Listen, in denen er sein Selbst verleugnet, um überleben zu können, sind ein notwendiger Beginn, aber dürfen nicht das Ende sein. Die Herrschaft der Natur muss in einem ersten Schritt durchbrochen werden, um später in einen Zustand möglicher Versöhnung übergehen zu können.⁷⁹ Diese erste Aufklärung ist dort zum Betrug geworden, wo sie den Zustand einer solchen Versöhnung in eine unerreichbare Ferne rückt, wenn deren Bedingungen im Grunde bereits gegeben sind. Denn das Ziel ist für Adorno und Horkheimer ganz nah:

»Indem die bürgerliche Wissenschaft die Gewalt durch die Vermittlung des Marktes vervielfachte, hat sie auch ihre Dinge und Kräfte so vervielfacht, daß es zu deren Verwaltung nicht bloß der Könige, sondern auch der Bürger nicht mehr bedarf: nur noch Aller. Sie lernen an der Macht der Dinge, der Macht endlich zu entraten. *Aufklärung vollendet sich und hebt sich auf, wenn die nächsten praktischen Zwecke als das erlangte Fernste sich enthüllen*, und [...] die von der herrschaftlichen Wissenschaft verkannte Natur, als die des Ursprungs erinnert [wird].«⁸⁰

Die *nächsten praktischen Zwecke* sind bereits das, was den Menschen fälschlicherweise noch als das Fernste vorgegaukelt wird, denn um die Natur beherrschen zu können, musste die Vernunft alles Leibliche den *weitblickenden Zwecken* unterordnen (DA, 190). In dem Gedanken sind aber zwei weitere Argumente impliziert: Einerseits soll die Einsicht in die *nächsten praktischen Zwecke* die Vollendung der Aufklärung einleiten; andererseits sollen diese praktischen Zwecke jedoch nicht in der Vernunft, sondern allein in der Erinnerung, d.h. im Eingededenken der Natur sich enthüllen.

Mit der Verleugnung der Natur im Menschen, als Bedingung der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen, wurde dem Sub-

78 Der Ausdruck »ist stets übertrieben, wie aufrichtig er auch sei, denn, wie in jedem Werk der Kunst, scheint in jedem Klagelaut die ganze Welt zu liegen. *Angemessen ist nur die Leistung* [d.h. die Arbeit]. *Sie und nicht Mimesis vermag dem Leiden Abbruch zu tun*. Aber ihre Konsequenz ist das unbewegte und ungerührte Antlitz« (DA, 91 f.; Hervorhebungen vom Autor).

79 Daher ist Rolf Wiggershaus Kritik an der *Dialektik der Aufklärung* irreführend, wenn er meint: »Die Formulierung von der Selbstzerstörung der Aufklärung war, wenn man sie entschlüsselte, eine irreführende Pointe. Sie bedeutete nicht, was sie versprach. Ihr Gehalt war vielmehr: Alle bisherige Aufklärung war keine wirkliche Aufklärung, sondern Verhinderung wirklicher Aufklärung.« (Wiggershaus 1988, 372) – Die Aufklärung war notwendigerweise zu Beginn einzig der Versuch, Herrschaft über die Natur zu erringen, da die Alternative nur die Herrschaft der Natur über den Menschen gewesen wäre. Nachdem sie erfolgreich war, hat die Aufklärung sich aber weiterzuentwickeln. Gelingt ihr dies nicht, führt sie in die Selbstzerstörung.

80 DA, 48-49 (Hervorhebungen vom Autor); vgl. auch DA, 207.

jekt »nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung, sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig« (DA, 61). Denn die Vernunft selbst ist gegenüber Zielen bestenfalls neutral (DA, 95), wenn nicht sogar feindlich eingestellt, indem sie diese alle als »Wahn, Lüge, ›Rationalisierung‹« abtut (DA, 89). Alles, was die gegebenen Tatsachen transzendent, seien es Wünsche oder Ziele, aber auch jeder andere Ausdruck des Subjekts, wird von der Vernunft als bloßer Glauben diffamiert (DA, 17). Nicht nur die Ziele der außermenschlichen Natur werden als Anthropomorphismen gebrandmarkt, deren Scheinhaftigkeit Aufklärung zu enttarnen hat, der fortschreitenden Aufklärung wird schließlich »noch der Mensch vorm Menschen zum Anthropomorphismus.« (DA, 64) Die Empfindungen des lebendigen Subjekts werden ihr zur emergenten Selbstdäuschung eines bewusstlosen Naturmechanismus.

Der Ausdruck des Leibes, das Eingedenken der Natur im Subjekt, kann jedoch von der Vernunft nicht erkannt, d.h. von der Sprache nicht eindeutig benannt werden. Der Leib als Maßstab und Orientierungspunkt des menschlichen Lebens ist zwar dem Individuum in beinahe drängender Weise präsent, doch entzieht er sich in seinem subjektiven Empfinden zugleich jeder wissenschaftlichen Erkenntnis. Der Maßstab der wahren Aufklärung ist daher der Vernunft in einem gewissen Sinne entzogen: Der Leib ist zwar unhintergehbarer Maßstab des Lebens der Individuen, doch lässt sich dieser nicht auf allgemeine Begriffe bringen, ohne dessen Wahrheit damit zu erkennen. Die innere Gewissheit des Individuums, die diesem in seinen leiblichen Empfindungen gleichsam rät, was richtig und falsch ist, lässt sich nicht durch Theorien verallgemeinern. Die Hoffnung, diese anderen verständlich zu machen, ruht auf dem mimetischen Vermögen der anderen leiblichen Subjekte, nicht auf deren Vernunft. Das bedeutet jedoch auch: Aus der Summe der Empfindungen aller menschlichen Leiber lässt sich kein allgemeiner Maßstab extrahieren, den die Vernunft als universelle Norm in ihrer Argumentation verwenden könnte.⁸¹ Die Utopie einer Gesellschaft, in der alle ihre Glückseligkeit finden, ist eine Utopie, die auf den Hoffnungen des Leibes beruht, einmal ohne Leiden leben zu können, doch kann deren Realisierbarkeit von keiner Vernunft bewiesen werden. Im Gegenteil: Die Einsicht in die Nicht-Deduzierbarkeit einer solchen Hoffnung ist Teil der Überwindung des mythischen Banns gegen das Unvorhersehbare, dem auch die Aufklärung mit ihrem Wunsch, alles beweisen zu können, erlegen ist.

Manche Kritiker der *Dialektik der Aufklärung* hat dies irritiert: dass die Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft nicht durch eine notwenige Entwick-

81 Damit hängt auch zusammen, was Gerhard Schweppenhäuser festgestellt hat: »Adorno geht [...] davon aus, daß wir nicht sagen können, was sein soll, sondern nur noch, was nicht sein darf.« (Schweppenhäuser 1993, 186). Der Leib, im Unterschied zur Vernunft, lässt einen weit besser empfinden, was einem nicht behagt, anstatt positive Modelle einer Zukunft anzubieten zu können. Vgl. hierzu auch: Berger / Heintel 1998, 247.

lung der Gesellschaft garantiert wird, die Hoffnung eine Hoffnung bleibt, die keinerlei Bestätigung durch die Vernunft erringen kann. Erst wenn man akzeptiert, dass die Vernunft für den Menschen zwar wichtig, jedoch für sein Glück nicht das Entscheidende ist, verliert die grimmige Erzählung von der Dialektik der Aufklärung ihren Schrecken. Was aussichtslos erschien, weicht einer zwar unbegründeten, aber auch durch keine Vernunft widerlegbaren Hoffnung auf eine kathartische Wendung der Geschichte. Auch was die Vernunft nicht beweisen kann, kann der Mensch, von seinem »nie erlöschenden Trieb nach Ausdruck und Licht« geleitet, durch die Freiheit seines Handelns verwirklichen.⁸²

In der *Dialektik der Aufklärung* heißt es, Philosophie werde – ähnlich den authentischen Kunstwerken – sprachlich gerade durch den Versuch definiert, jene mit der Aufklärung entstehende Kluft zwischen dem abstrakten Zeichen und dem mimetischen Abbild zu schließen, obwohl diese Trennung letztlich nicht wieder rückgängig zu machen ist (vgl. DA, 24). Was heißt dies jedoch für ihre Methode? Auf welche Erfahrung kann sich Philosophie in ihrer Erkenntnis stützen? Wenden wir uns hierfür den späteren, da ausführlicheren Überlegungen Adornos zu: Immer wieder hat er auf die unhintergehbare Bedeutung des subjektiven »Ausdrucks« für eine adäquate Theorie philosophischer Erkenntnis hingewiesen. Der philosophische Gedanke darf sich nicht – will er die Wahrheit denken – allein von den Tatsachen sein Gesetz vorschreiben lassen. Er hat als Gedanke zwar, in engster »Fühlung mit den Gegenständen« zu sein, zugleich aber auch dem »Ausdrucksdrang des Subjekts« zu folgen:

»Das Bedürfnis, Leiden bereit werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt. Das mag erklären helfen, warum der Philosophie ihre Darstellung nicht gleichgültig und äußerlich ist sondern ihrer Idee immanent. Ihr integrales Ausdrucksmoment, unbegrifflich-mimetisch, wird nur durch Darstellung – die Sprache – objektiviert. Die Freiheit der Philosophie ist nichts anderes als das Vermögen, ihrer Unfreiheit zum Laut zu verhelfen.«⁸³

Wobei dies nicht heißt, Philosophie solle sich einfach dem Ausdruck überlassen, um ihn gleichsam in Weltanschauungen zu objektivieren. Dies ist es, was

82 So können sie gegen jene Geschichtsphilosophien, die das Ziel vorherbestimmen wollen, sagen: »Die Hoffnung auf die besseren Verhältnisse, soweit sie nicht bloß Illusion ist, gründet weniger in der Versicherung, sie seien auch die garantierten, haltbaren und endgültigen, als gerade im Mangel an Respekt vor dem, was mitten im allgemeinen Leiden so fest gegründet ist. Die unendliche Geduld, der nie erlöschende Trieb der Kreatur nach Ausdruck und Licht, der die Gewalt der schöpferischen Entwicklung in ihr selbst zu mildern und zu befrieden scheint, zeichnet nicht, wie die rationalen Geschichtsphilosophien, eine bestimmte Praxis vor, auch nicht die des Nichtwiderstrebens.« (DA, 236 f.) Wegen dieses Primats des Leiblichen beim erhofften Umschlag ins Bessere kann Adorno später den wahren Fortschritt auch im Bild der »Dekadenten« finden, wie er von Peter Altenberg beschrieben wurde (vgl. Fortschritt, in: Adorno 1970/86, Band 10, 626 f.).

83 ND, 29; vgl. auch: MM, Aph. 79-82, 136-143.

Adorno gerade Martin Heidegger vorwirft: zu versuchen, das Unausdrückbare unmittelbar auszusprechen und dabei den »Einspruch gegen die Verdinglichung verdinglicht« zu haben. Doch: »Nichtig ist der unmittelbare Ausdruck des Unausdrückbaren; wo sein Ausdruck trug, wie in großer Musik, war sein Siegel das Entgleitende und Vergängliche, und er haftete am Verlauf, *nicht am hindeutenden Das ist es*« (ND, 116; Hervorhebungen vom Autor). Was die Sprache als Zeichen nicht ausdrücken kann, darauf darf auch nicht mit einem Zeichen hingedeutet werden. Was als Ausdruck mimetisch präsent ist, darf seines Ausdruckscharakters nicht beraubt werden.⁸⁴ Doch wie kann Philosophie dieses Unausdrückbare »zum Laut verhelfen«, wenn sie dieses weder begrifflich analysieren, noch mit einem eigenen Namen hindeutend benennen darf? Wie kann die auf dem Subjekt lastende Objektivität, dessen Leiden, philosophisch bereit gemacht werden?

Der Ausdruck nimmt in der Philosophie Adornos in *zweifacher* Hinsicht eine zentrale Stellung ein: *Einerseits* soll am Ausdruck seismographisch die Wahrheit des gegenwärtigen, suboptimalen Standes der Dinge ablesbar sein, da gerade auch die Unterwerfung und Negierung des Subjektiven im Ausdruck hörbar ist; *andererseits* ist der Ausdruck aber zugleich auch der Ort, an dem eine nicht-instrumentelle Beziehung zwischen den Menschen möglich scheint, an dem die Menschen sich als Menschen begegnen könnten, sodass sich an dessen Präsenz schon die Vorstellung einer die Gegenwart transzendernden Utopie knüpft, einer besseren Gesellschaft. Auf diese Weise verbinden sich hier Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie, kann es – um ein bekanntes Wort Adornos abzuwandeln – keine richtige Erkenntnis in einem falschen Leben geben.

Für ein besseres Verständnis der von ihm intendierten Erkenntnispraxis sind aber vor allem auch seine Ausführungen hilfreich, wie sich im lyrischen Sprechen eines Gedichts Wahrheit aussprechen kann. Gerade an der Lyrik als jener literarischen Gattung, die sich traditionell in besonderer Weise dem subjektiven Ausdruck des Dichters anvertraut, stellt sich für Adorno die Aufgabe zu zeigen, wie der subjektive Ausdruck eines lyrischen Gedichts eine allgemein verbindliche Form der Erkenntnis der Gesellschaft ermöglicht.

Um gleich zu Beginn jene falsche Form, den Ausdruck eines Gedichts zum Sprechen zu bringen, abzuweisen, kritisiert Adorno den soziologischen Zugriff auf die Lyrik: Die Wahrheit des Ausdrucks lässt sich nicht erfassen, indem man das Subjekt des Dichters soziologisch durch seine Stellung innerhalb der Gesellschaft erklärt, nicht indem man den dichterischen Ausdruck als Aus-

84 Dieses Argument wendet Adorno auch gegen eine falsche Form der Aufklärung durch Psychoanalyse: »Die Auflösung der Rationalisierungen wird selbst zu einer Rationalisierung. Anstatt die Arbeit der Selbstbesinnung zu leisten, erwerben die Belehrten die Fähigkeit, alle Triebkonflikte unter Begriffe wie Minderwertigkeitskomplex, Mutterbindung, extrovertiert und introvertiert zu subsumieren, von denen sie im Grunde sich gar nicht erreichen lassen.« (MM, Aph. 40, 71)

druck eines »bürgerlichen« oder »spät-bürgerlichen« Subjekts interpretiert und somit abstrakt katalogisiert. Kunstwerke sind nicht bloße Produkte eines gesellschaftlichen Interesses oder einer Ideologie.⁸⁵ Im Gegenteil: Lyrische Gedichte, wie alle authentischen Kunstwerke, sollen in ihrem Ausdruck gerade das zum Sprechen bringen, was die Ideologie verbirgt (LuG, 51). Nicht das »Bürgerliche« soll daher den Ausdruck eines Gedichts erklären, sondern umgekehrt: Der Ausdruck eines Gedichts soll uns helfen zu verstehen, was zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt bedeutete, »bürgerlich« zu sein. Nicht die Sozialwissenschaften mit ihren wissenschaftlichen Kategorien sollen die Kunst belehren, sondern die Kunst soll den Sozialwissenschaften das an der Gesellschaft verständlich machen, was sie selbst mit ihren Kategorien nicht denken können: die Erfahrungen eines Menschen als Teil einer bestimmten Gesellschaft. Sodass Adorno sagen kann: »Nur der versteht, was das Gedicht sagt, wer in dessen Einsamkeit der Menschheit Stimme vernimmt.«⁸⁶ Eines Menschen, der von der Gesellschaft geformt, aber als Mensch immer auch jede konkrete Gesellschaft transzendiert. D.h. kein Mensch ist umstandslos auf seine gesellschaftliche Stellung oder seine Interessen reduzierbar, da jedes Subjekt sich letztlich als leibliches Individuum dem vollständigen theoretischen Zugriff der Begriffe entzieht. Der Ausdruck eines Menschen ist wahrheitsrelevant, nicht weil er psychologisch-soziologische Tatsachen abbilden könnte, sondern weil er gerade Ausdruck dessen ist, was durch Begriffe nicht erkannt und nur unwillkürlich an der Sprache erfahren werden kann.

Doch wenn Adorno von dem Ausdruck eines Subjekts spricht, meint er nicht einen unmittelbaren Schrei, ein ächzendes »Ah« und »Oh«, wie es in der Erlebnislyrik des 18. Jahrhunderts gang und gäbe war. Denn dies würde bedeuten, dass jeder Schrei und jede Geste in natürlicher Weise das Leiden der Subjekte zum Sprechen brächte, so wie man im 18. Jahrhundert meinte, im Volkslied den »natürlichen« Ausdruck zu finden. Für Adorno gibt es nicht mehr den Ort eines unmittelbaren Ausdrucks, wo man gleichsam ins Leere hinaus sein Innerstes ausspricht. Das Subjekt ist von der Gesellschaft – seiner Sprache, Redewendungen und Haltungen – nicht nur überformt, sondern gebildet. Die Widersprüche der Gesellschaft zeigen sich am Individuum. Wir haben als Subjekte gleichsam den Ausdruck unserer Gesellschaft übernommen. Die Fähigkeit, diesen Ausdruck wieder ›hörbar‹ zu machen, hat die Kunst und ebenso die Philosophie.

Es ist die Subjekttheorie der Psychoanalyse, die es Adorno ermöglicht, auch in der Verdrängung des Ausdrucks noch einen Ausdruck zu vernehmen. Denn auch die Ausdruckslosigkeit der Sprache der Wissenschaft hat noch einen Aus-

85 LuG, 50 f. Im selben Sinne hat Adorno auch die Wissenssoziologie kritisiert (vgl. Das Bewußtsein der Wissenssoziologie, in: Adorno 1970/86, Band 10, 31-46).

86 LuG, 50. Vgl. auch Adornos Bemerkungen im Anschluss an Paul Valery: Der Artist als Statthalter, in: Adorno 1970/86, Band 11, 114-126.

druck, den es zu hören gilt.⁸⁷ Um diesen Ausdruck *hörbar* zu machen, bedarf es der »Arbeit am künstlerischen Material«.⁸⁸ Am Material der Sprache und am Stil *zu arbeiten* – und gerade die Kulturindustrie hat einen Stil⁸⁹ – heißt, daran zu arbeiten, den eigenen Ausdruck wiederzuerlangen; heißt aber auch, arbeiten am eigenen Unbewussten, Verdrängten. Denn das, was sich hinter dem zum unhinterfragten Standard gewordenen Stil verbirgt, sind die Impulse des Es, die unser Ich noch immer bedrohen wie zu Zeiten des Odysseus.

Erst vor dem Hintergrund einer solchen psychoanalytisch geschulten Subjektstheorie lässt sich verstehen, was Adorno meint, wenn er sich gegen eine Gleichsetzung von Ausdruck und Subjektivität wendet: »Das subjektiv Ausgedrückte braucht nicht dem ausdrückenden Subjekt zu gleichen. In sehr großen Fällen wird es eben das sein, was das ausdrückende Subjekt nicht ist; subjektiv ist aller Ausdruck vermittelt durch Sehnsucht.« (ÄTh, 411) Denn der Ausdruck steht dem Verdrängten nahe. Das, was das Subjekt nicht ist, was es nicht lebt, findet seinen Weg in den Ausdruck, sodass gerade die Differenz zwischen dem gelebten Charakter und dem unterdrückten Mimetischen die Sehnsucht erzeugt, die der Ausdruck in uns wecken kann. In ihm ist das, was wir uns nicht mehr zu gönnen wagen und was uns daher nicht mehr gleicht. Da die Subjektkonstitution aber nichts Individuelles ist, sondern ein gesellschaftlich Produziertes, kann das von uns Verdrängte nicht bloß subjektiv sein, sodass sein Ausdruck gleichsam immer auch Ausdruck einer Gesellschaft und einer Epoche ist.⁹⁰ An

87 Daher ist es die »Aporie des künstlerischen Ausdrucks«, der diesen ausdruckslosen Ausdruck zum Sprechen bringen will, dass in der Kunst nicht »generell darüber zu urteilen [ist], ob einer, der mit allem Ausdruck tabula rasa macht, Lautsprecher verdinglichten Bewußtseins ist oder der sprachlose, ausdruckslose Ausdruck, der jenes denunziert. Authentische Kunst kennt den Ausdruck des Ausdruckslosen, Weinen, dem die Tränen fehlen.« (ÄTh, 179)

88 Zur Arbeit am künstlerischen Material in der Musik: Sziborsky 1979, 91-112. Vgl. auch die interessanten Überlegungen zum musikalischen Material im Film: Adorno / Eisler 2007, 35-46.

89 DA, 135-138. Wobei der Stil der Kulturindustrie zugleich die Negation jeden Stils ist, da er sich als Form absolut setzt und keinen Widerstand des Materials mehr kennt (DA, 137).

90 Dies führt zu einer spezifischen Beziehung der Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit zum historischen Wandel: »Das Verhältnis von Wahrheit und Unwahrheit ist gekoppelt an das von notwendiger und überflüssiger Herrschaft in der Gesellschaft.« (Grenz 1974, 57) – Denn mit der zunehmend möglichen Verringerung der notwendigen Herrschaft über die Natur und den Menschen verändert sich auch das, was am Ausdruck noch wahr und was bereits – im schlechten Sinne – bloßer Schein ist. Wahrheit und Unwahrheit sind daher für Adorno keine dem Geschichtsprozess entzogenen Begriffe, sondern zusammen mit der Gesellschaft selbst dem Wandel unterworfen. In diesem Sinne wäre auch die berühmte Formel Adornos vom »richtigen Leben« als eine relative, auf ihre Zeit bezogene Norm zu verstehen, die zu Zeiten eines Odysseus anderes verlangte als in der modernen Gesellschaft. In diesem Sinne lässt sich diese Wahrheitstheorie auch begreifen als eine gesellschaftstheoretische Historisierung des nietzscheanischen Konzepts der Erkenntnis, welches die erkenntnistheoretische Frage nach der Wahrheit in die Frage nach dem richtigen Umgang mit der Wahrheit verwandelt hatte.

diesem soll sich der geschichtsphilosophische Stand der Dinge ablesen lassen.⁹¹
Denn von jedem Kunstwerk soll gelten:

»Während [...] ihre Autoren vollends nichts von ihr zu wissen brauchen, sind die *Gesten der Kunstwerke objektive Antworten auf objektive gesellschaftliche Konstellationen* [...] Nicht in der Lösung seiner Fragen und nicht einmal notwendig in der Wahl der Fragen selber reflektiert das Kunstwerk auf die Gesellschaft. Aber es steht gespannt gegen das Entsetzen der Geschichte. [...] Die Unmenschlichkeit der Kunst muß die der Welt überbieten um des Menschlichen willen.«⁹²

In diesem Sinne ist es nicht die Abbildung einer gesellschaftlichen Realität, die das künstlerische Verhältnis zu dieser charakterisiert, sondern der von den bewussten Intentionen des Künstlers unabhängige, da letztlich unwillkürliche Versuch, auf diese mit einer performativen Geste zu antworten.

Diese Geste gelingt der Kunst durch die Auseinandersetzung mit dem künstlerischen Material, das mit seinen von der Tradition überlieferten Darstellungsmitteln und -formen immer bereits eine den Stand der Gesellschaft repräsentierende Form des Sprechens ist. Als solche hat sie Teil an dem gesellschaftlichen Schein, den Verdrängungen und Verleugnungen der jeweiligen Kultur. Den gesellschaftlich sanktionierten Formen des Ausdrucks lassen sich daher auch die inneren Spannungen ablauschen des anderen, verleugneten Ausdrucks. Da sich dieses Material mit seinen Techniken, Darstellungsmitteln und -konventionen parallel zur Entwicklung des modernen Subjektes entwickelt hat, schlagen sich die Spuren der gesellschaftlichen Subjektkonstitution in dieser nieder: Die Auseinandersetzung mit dem sprachlichen und künstlerischen Material kann so von Adorno als eine direkte Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Produktion der modernen Subjektivität gedeutet werden. Was ihn dabei an der Sprache interessiert, ist nicht diese als Mittel der Kommunikation einer Aussage, sondern als eine Form des subjektiven Ausdrucks. Die Mitteilung von etwas gebraucht die Worte als Instrumente der Kommunikation, der in der Sprache sedimentierte unwillkürliche Ausdruck hingegen intendiert keine Mitteilung – er ist in gewisser Weise sich selbst genug.⁹³

91 Sodass gerade von der dem subjektiven Ausdruck am stärksten verpflichteten Kunstgattung, der Lyrik, gesagt werden kann, sie sei in besonderem Maße zur Diagnose der Gesellschaft geeignet »als geschichtsphilosophische Sonnenuhr« (vgl. LuG, 60).

92 Philosophie der neuen Musik, in: Adorno 1970/86, Band 12, 125 (Hervorhebungen vom Autor)

93 Dies ist ein wichtiger Punkt zum Verständnis der Dialektik der Aufklärung: Nur weil der Ausdruck nicht instrumentell an einer Verbesserung der Lage des Subjekts, und sei es nur an der Verbesserung seiner Kommunikationsfähigkeit, mitwirken kann, ist er auf die Hilfe der »instrumentellen Vernunft« angewiesen, muss er von dieser die Durchsetzung seiner Sehnsüchte erhoffen. Nur weil der Ausdruck jedem instrumentellen Verständnis entgegengesetzt ist, sogar dem Konzept der Kommunikation, gerät er aber auch durch die aufgeklärte, in Zweck-Mittel-Relationen denkende Aufklärung in Bedrägnis, wird von dieser als bloß »subjektiv« beiseite geschoben. Zugleich bleibt aber der Ausdruck, indem er sich prinzipiell nicht einer Zweck-Mittel-Relation

Auch die Aufmerksamkeit der Philosophie hat sich auf diesen Aspekt der Sprache zu richten, wenn sie an dieser als Schnittstelle zwischen individuellem Subjekt und allgemeiner Gesellschaft arbeitet. Mit dieser strategischen Neuorientierung kann sie wieder eine bereits verloren geglaubte philosophische Praxis wiederaufnehmen: Wieder kann Philosophie im Inneren des Subjekts, in einer Art Selbstgespräch, die Wahrheit finden. Nicht mehr ist dieses wie bei Augustin gedacht als ein innerer Dialog zwischen dem geschriebenen Text der Bibel auf der einen und Gott als dem inneren Lehrer auf der anderen Seite. Doch kann Philosophie sich wieder methodisch von der äußeren Welt abwenden und in sich blicken, indem sie ihre Wahrheitssuche als Dialog zwischen dem Material der Sprache, ihren Redewendungen und Wortprägungen, auf der einen und dem in den Empfindungen des Leibes verwurzelten Ausdrucksbedürfnis des Subjekts auf der anderen Seite konzipiert. Dort, im Inneren des eigenen Subjekts, findet sie wieder ihre Wahrheit, das, was eine empirische Induktion nicht erkennen könnte. Erneut kann sich Philosophie so auf die Erfahrung der Menschen stützen, in den baconschen Idolen den sedimentierten Ausdruck des Subjekts erkennen, die zwar nicht unmittelbar etwas über die Tatsachen der Welt aussagen, aber mittels derer der deutende Philosoph etwas über das *Verhältnis* der Kultur zur Natur, der Subjekte zu den Objekten, der Menschen zu ihrer Welt lernen kann.

Das sprachliche Material ist gleichsam der Speicher, in dem sich der Ausdruck der Menschen sedimentiert und abgelagert hat. Um diesen in den Worten wieder erfahrbar zu machen, bedarf das Material eines Subjekts, das sich dieses aneignet. Allgemein gilt, was Adorno in seiner Diskussion der Lyrik formulierte:

»Das Subjekt [...] ist ihr [der Sprache] nicht äußerlich. [...]: erst dann redet die Sprache selber, wenn sie nicht länger als ein dem Subjekt Fremdes redet sondern als dessen eigene Stimme. Wo das Ich in der Sprache sich vergißt, ist es doch ganz gegenwärtig; [...] Das weist aber zurück auf das reale Verhältnis zwischen Einzelnen und Gesellschaft. Nicht bloß ist der Einzelne in sich gesellschaftlich vermittelt, nicht bloß sind seine Inhalte immer zugleich auch gesellschaftlich. Sondern umgekehrt bildet sich und lebt die Gesellschaft auch nur vermöge der Individuen, deren Inbegriff sie ist.« (LuG, 57)

Das Material wird nur lebendig, wenn es auf ein Subjekt trifft, das sich diesem hingibt, sodass dessen Ausdruck im Subjekt wieder mimetisch erfahrbar wird: Der Ausdruck des überlieferten Sprachmaterials muss wieder zum Ausdruck eines Subjekts werden, das in dieser mimetischen Anverwandlung den inneren Gehalt sich aneignen und auch verändern kann. Denn das Subjekt

unterwirft, jener Ort, an dem die instrumentelle Vernunft einen von ihr unabhängigen Maßstab finden kann. Aufgrund ihrer gegenseitigen Abhängigkeit besteht aber auch die Hoffnung, dass beide – trotz ihres Gegensatzes – zu einer Versöhnung finden könnten.

übernimmt mit der Sprache nicht nur den offiziell von der Kultur anerkannten Ausdruck, sondern immer auch die Geschichte des kulturell Verdrängten. Sein eigener, individueller Ausdruck bildet sich mittels idiosynkratischer Reaktionen: erfahrbar vor allem als Gefühl *der Dissonanz* gegenüber den überlieferten Formen des Ausdrucks. In ihrem Anspruch auf Wahrheit trug daher gerade die Kunst von jeher ein

»Verlangen nach der Dissonanz [...], daß dies Verlangen niedergehalten wurde nur von dem affirmativen Druck der Gesellschaft, mit dem der ästhetische Schein sich verbündete, sagt das Gleiche. Dissonanz ist soviel wie Ausdruck, das Konsonierende, Harmonische will ihn sänftigend beseitigen. Ausdruck und Schein sind primär in Antithese. [...] Weil sie aber doch als Kunstwerke Schein bleiben, ist der Konflikt zwischen diesem, der Form im weitesten Verstande, und dem Ausdruck unausgetragen und fluktuiert geschichtlich.«⁹⁴

Von diesem Modell wird auch Adornos Theorie der Philosophie getragen. Auch sie muss den Widerspruch zwischen ihrer sprachlichen Form und dem intendierten Ausdruck als Dissonanz erfahrbar machen. Obwohl – wie Adorno deutlich warnt – Philosophie niemals Kunst nachahmen soll, niemals versuchen darf, von sich aus ein Kunstwerk zu werden. Was Kunst als begriffslose zu erreichen versucht, indem sie sich spröde macht gegen ihre Bedeutungen, muss Philosophie gerade in Begriffen zum Ausdruck bringen (ND, 26 f.).

Gegenstand der Philosophie sind daher immer »kulturell bereits vorgeformte Gegenstände« (EF, 9), deren Fülle an Bedeutungen mithilfe eines Subjekts aufgeschlossen werden soll. Erinnert man sich an Augustins Praxis der Auslegung von Texten, kann man in Adornos Vorgehen durchaus Parallelen zu dessen in den *Confessiones* vorgeführten Erfahrungsprozess entdecken:

»Die objektive Fülle der Bedeutungen [...], die in jedem geistigen Phänomen ver kapselt sind, verlangt vom Empfangenden, um sich zu enthüllen, eben jene Spontaneität subjektiver Phantasie, die im Namen objektiver Disziplin gehandelt wird. Nichts lässt sich herausinterpretieren, was nicht zugleich hineininterpretiert wäre. Kriterien dafür sind die Vereinbarkeit der Interpretation mit dem Text und mit sich selber, und ihre Kraft, die Elemente des Gegenstandes mitsammen zum Sprechen zu bringen.« (EF, 11)

Wie sich bei Augustin die Wahrheit der heiligen Texte erst in den unablässigen Interpretationen und Übersetzungen der Subjekte entschlüsselt, so vertraut auch Adorno auf die wahrheitserschließende Kraft der Begegnung des sprachlichen Materials, der kulturell vorgeformten Gegenstände, mit den Subjekten. Erst mithilfe ihrer subjektiven Phantasie, der Fähigkeit, diese für sich lebendig

94 ÄTh, 168. Dieses Modell leitete bereits seine frühen Interpretationen der »neuen Musik«, wenn er über die Abwehr des Konzertpublikums gegenüber Schönbergs Kompositionen sagt: »Die Dissonanzen, die sie schrecken, reden von ihrem eigenen Zustand: einzig darum sind sie ihnen unerträglich.« (Philosophie der neuen Musik, in: Adorno 1970/86, Band 12, 18).

werden zu lassen, kann die Wahrheit emporgehoben und zur Sprache gebracht werden. Das Subjekt muss etwas geben, um vom Material etwas empfangen zu können. Dass man hineininterpretieren muss, um etwas herausinterpretieren zu können, meint hier daher keinen Relativismus, sondern bloß jene Projektion des Subjekts, mit deren Hilfe es sich die Welt und deren kulturelle Artefakte erst mimetisch aneignet. Die Geschichte der subjektiven Erfahrungen der Menschen hat sich in diesem geformten Material sedimentiert und enthüllt sich den Empfindungen eines jeden Subjekts, wenn es sich nur in das Material vertieft, als eine Fülle von Bedeutungen. In den tradierten Formen einer Sprache zeigt sich nicht – wie noch Aristoteles meinte – die empirische Wahrheit über die Tatsachen der Welt, aber es enthüllt sich die Erfahrung der Subjekte mit dieser Welt: wie sie diese erfahren haben, mit welchen Ängsten, Leiden und Freuden die Menschen den Gegenständen begegnet sind. Welche Hoffnungen sie nährten und wie sie sich die Welt zugerichtet haben, um mit ihr leben zu können.⁹⁵ Letztlich sei das Thema jedes philosophischen Essays daher auch das Verhältnis zwischen Natur und Kultur.⁹⁶

Der philosophische Essay ermöglicht daher in einer spezifischen Weise, die menschliche Wahrheit zu ergründen: In einer reflexiven und bewussten Projektion soll ein Subjekt sowohl den Text wie auch sich selbst im deutenden Lesen zum Sprechen bringen. Es geht um jene Erfahrung, in den Buchstaben eines philosophischen Essays den eigenen, verdrängten Ausdruck zu entdecken, der ja nicht nur der eigene, sondern ein durch die Gesellschaft vermittelter ist. Gelingt dies, ist dies ein Kriterium für jene Wahrheit, die den empirischen Wissenschaften fremd, der Philosophie jedoch unverzichtbar ist. In dieser gelingt die *Bildung des Subjekts*, d.h. die subjektive Aneignung der in der Kultur sedimentierten Erfahrungen der Menschen. Erfahrungen in einem umfassenden Sinne: nicht bloß als konstatiertende Kenntnis von Tatsachen, sondern auch von den durch die Tatsachen der Welt erzeugten Sehnsüchten und Wünschen nach einer anderen, menschlicheren Welt, wie sie jeder Gesellschaft eigen sind.⁹⁷

95 So kann Adorno auch gegen Francis Bacons Idolenlehre und Descartes' Methodenlehre sagen: »Die Kritik an Autorität hatte allen Grund. Aber sie verkennt, daß Tradition der Erkenntnis selbst immanent ist als das vermittelnde Moment ihrer Gegenstände. Erkenntnis verformt diese, sobald sie kraft stillstellender Objektivierung damit tabula rasa macht. Sie hat an sich, noch in ihrer dem Gehalt gegenüber verselbständigte Form, teil an Tradition als unbewußte Erinnerung; keine Frage könnte nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und weiterdrängte.« (ND, 63)

96 Je energischer der Essay »aber den Begriff eines Ersten suspendiert und sich weigert, Kultur aus Natur herauszuspinnen, um so gründlicher erkennt er das naturwüchsige Wesen von Kultur selber. Bis zum heutigen Tag perpetuiert sich in ihr der blinde Naturzusammenhang, der Mythos, und darauf gerade reflektiert der Essay: das Verhältnis von Natur und Kultur ist sein eigentliches Thema.« (EF, 28)

97 Zum Scheitern der Bildung in einer Zeit der Kulturindustrie, wo der Gebrauchswert kultureller Artefakte hinter deren Tauschwert zu verschwinden beginnt, vgl. Theorie der Halbbildung, in:

Es wäre die Aufgabe, zu erkennen, wie das, was jeder Einzelne in sich als individuellen Ausdruck seiner Subjektivität empfindet, ihm bereits an den Gegenständen der ihn umgebenden Kultur als etwas Objektives entgegentritt, welches die eigene Subjektivität weit mehr geformt hat, als das Subjekt je hoffen könnte, die Gegenstände der Kultur selbst zu formen. In diesen kulturell vorgeformten Gegenständen ist immer mehr als nur der Gegenstand, mehr auch als das, was ein Begriff empirisch bezeichnen kann, zu finden: Menschliche Hoffnungen, Wünsche und Ängste sind in diese als Ausdruck eingegangen wie auch deren Verdrängungen. Nicht nur, was ist, sondern auch, was sein könnte, ja vielleicht sogar sein sollte, ist in den kulturellen Artefakten als Bedeutungsschichten zu entdecken. Die Worte einer Sprache sind nicht nur die Instrumente, mit denen man die Realität beschreiben kann, wie sie ist, in ihr sind auch jene Ideale enthalten, wie jene zahllosen Subjekte – die diese Worte bereits verwendet haben, bevor man sie selbst das erste Mal in den Mund nehmen konnte – sich die Realität erhofft hätten.

Da der utopische Gehalt der Ideale von ihnen als Ausdruck gedeutet wird, können Adorno und Horkheimer – in der Nachfolge der immanenten Kritik Hegels – auch der philosophischen Reflexion als Methode empfehlen: Philosophie könne sich nur von der suggestiven Macht des Bestehenden befreien, wenn

»sie die bürgerlichen Ideale, ohne ein Einsehen zu haben, akzeptiert, seien es die, welche seine Vertreter, wenn auch entstellt, noch verkündigen, oder die, welche als objektiver Sinn der Institutionen, technischer wie kultureller, trotz aller Manipulierung noch erkennbar sind. [...] Sie lehnt dem Widerspruch von Glaube und Wirklichkeit die Sprache und hält sich dabei eng ans zeitbedingte Phänomen.« (DA, 260)

In diesem Sinne wäre es auch die Aufgabe der Philosophie, trotz der berechtigten Einwände der Aufklärung gegen die Metaphysik »solidarisch mit [der] Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes« zu sein: Mag die Sprache der Metaphysik so wie auch die Sprache der Theologie nicht wahr im wissenschaftlichen Sinne sein, so enthält sie doch in sich jene utopischen Hoffnungen der Subjekte auf eine bessere Welt.⁹⁸ Diese Sprache darf daher nicht einfach vergessen und mit einem Tabu versehen werden: Mit den Worten der Metaphysik und auch jenen der Theologie lassen sich zumindest noch jene Ideale formulieren, denen die Realität Hohn spricht. Nur mit ihnen lässt sich noch die Distanz der Realität gegenüber dem Idealzustand verdeutlichen, kann das menschliche Leiden an der Realität beredt gemacht werden. Die reine metaphysische Erfahrung erhält sich heute gegenüber der empirischen Wirklichkeit allein negativ

Adorno 1970/86, Band 8, 93-121. Allgemein zu Adornos Bildungstheorie: A. Schäfer 2004.

98 Ist Adorno und Horkheimer dieses Motiv auch gemeinsam, so stammt die Formulierung von Adorno und bildet den letzten Satz seiner *Negativen Dialektik*: ND, 399 f.; vgl. DA, 29.

»in jenem *Ist das denn alles?*, das am ehesten im vergeblichen Warten sich aktualisiert. [...] Vergebliches Warten verbürgt nicht, worauf die Erwartung geht, sondern reflektiert den Zustand, der sein Maß hat an der Versagung.«⁹⁹

Gegenüber der empirischen Realität soll Philosophie daher immer vom Standpunkt eines nicht eingetretenen Ideals denken. Nur so kann das Subjekt eine Distanz gegenüber den Tatsachen bewahren, kann die Abgeschlossenheit der Tatsachen wieder geöffnet werden für ein: »Das ist noch nicht alles; es ist noch nicht das letzte Wort.«¹⁰⁰

Die Tatsachen vom Standpunkt der uneingelösten Ideale zu betrachten, hat jedoch noch weitere Folgen: Die philosophische Wahrheit findet sich damit weniger in der nüchternen Beschreibung der Tatsachen, stattdessen tendiert sie zur Übertreibung, zur »prinzipiell[en] Überinterpretation« (EF, 10). Einerseits, weil nur in der subjektiven Übertreibung bei der Beschreibung der Tatsachen auch das Subjekt mit seiner performativen Zu- oder auch Abneigung im Sprechen zu Wort kommen kann. Andererseits, weil die Wahrheit nicht bloß die Realität abbilden soll, sondern das Subjekt aufwecken muss, damit dieses die Wahrheit verstehen kann. Es genügt nicht, allein die Tatsachen zu berichten: Das Subjekt muss gegen den Widerstand der Vernunft die Wahrheit an sich auch mimetisch erfahren können, d.h. es muss provoziert und herausgefordert werden, um nicht bloß die Worte zu denken, sondern deren Bedeutung auch als Freude oder Schrecken leiblich erfahren zu können (vgl. A. Schäfer 2004, 108). Erkenntnis hat hier etwas mit einem unerwarteten Schock zu tun, der sich entweder als Schrecken oder auch im Gelächter äußern kann, ähnlich jener

99 ND, 368. In diesem Sinne ist auch in der theologischen Vorstellung einer Erlösung der utopische Moment als Ausdruck des Subjekts festzuhalten, nicht als ein theologischer Gedanke, sondern als »Name« für die Hoffnung auf eine erlöste Welt, die dem Subjekt als vergebliches Warten bewusst bleiben soll, um von dieser aus die Gegenwart zu beurteilen. Von daher kann Adorno sagen: »Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.« Um gleich darauf zu ergänzen, dass gegenüber dieser Aufgabe »die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig« sei (MM, Aph. 153, 281).

100 Diesen Gedanken – der eng mit dem Motiv des Eingedenkens und des Solidarischseins mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes verknüpft ist – hat Walter Benjamin in einer Reaktion auf einen brieflichen Einwand Max Horkheimers vom 16. März 1937 festgehalten, der meinte, dass vergangenes Unrecht geschehen und abgeschlossen, die Erschlagenen wirklich erschlagen sind. Benjamin stellte dem die Überlegung entgegen, »daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft, sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die [historische] Wissenschaft ›festgestellt‹ hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.« (Das Passagen-Werk, in: Benjamin 1991, Band 5, 589). Vgl. zu dem Briefwechsel Benjamins mit Horkheimer: Tiedemann 1983, 106 ff.

Erfahrung des Unerwarteten, welche für Adorno und Horkheimer am Ursprung der Sprache – und damit aller Begriffe – steht.¹⁰¹

Wobei es nicht darum geht, die leibliche Mimesis einfach gegen die Begriffe des Denkens auszuspielen. Soll doch gerade jenes »Bedürfnis im Denken« dem Subjekt wieder bewusst werden, aus dem die Begriffe entstanden. Denn wie Adorno als Resümee seiner *Negativen Dialektik* das dialektische Verhältnis zwischen dem leiblichen Bedürfnis und dem begrifflichen Denken noch einmal zusammenfasst:

»Daß der Wunsch ein schlechter Vater des Gedankens sei, ist seit Xenophanes eine der Generalthesen der europäischen Aufklärung [...]. Aber Denken, selbst ein Verhalten, enthält das Bedürfnis – zunächst die Lebensnot – in sich. Aus dem Bedürfnis wird gedacht, auch, wo das wishful thinking verworfen ist. [...] Gegenstand von Kritik ist darum nicht das Bedürfnis im Denken, sondern das Verhältnis zwischen beiden. Das Bedürfnis im Denken will aber, daß gedacht werde. Es verlangt seine Negation durchs Denken, muß im Denken verschwinden, wenn es real sich befriedigen soll, und in dieser Negation überdauert es, vertritt in der kleinsten Zelle des Gedankens, was nicht seinesgleichen ist.« (ND, 399 f.)

Das Bedürfnis, das seine eigene Negation durch das Denken verlangt, um verwirklicht werden zu können, ist nur eine Umschreibung der Dialektik der Aufklärung: Es sind die Bedürfnisse des Leibes, die in der Figur des Odysseus zur Herrschaft der instrumentellen Vernunft führen. In dieser, d.h. im begrifflichen Gedanken, muss daher das Subjekt auch das leibliche Bedürfnis wieder entdecken. Dort, in seiner Negation, hat das leibliche Bedürfnis überdauert und ist im Herzen des Gedankens selbst das sich dem begrifflichen Denken entziehende Nicht-Identische.

Philosophie hat sich daher auch nicht begriffsfeindlich in Intuitionen des eigenen Leibes zu flüchten, da ihr der mimetische Ausdruck nur am sprachlichen Gedanken zugänglich wird. Sie hat mit Begriffen das, was sich den Begriffen entzieht, darzustellen. Dies kann sie eben, indem sie nicht wie der Nominalismus die Begriffe als bloße Bezeichnungen von etwas behandelt, sondern sie eben als »metaphysische« Begriffe verwendet: Philosophie hat die Distanz zwischen Begriff und Sache aufrechtzuerhalten, indem sie in dem Begriff das ihm

101 Dieses Selbstverständnis einer »nichtpositivistischen« Philosophie, die sich einer Rettung der Sprache der Metaphysik verschrieben hat, gilt es zu berücksichtigen, will man die Argumente Horkheimers und Adornos im »Positivismusstreit« verstehen. Das Beharren auf Übertreibung und Überinterpretation als Charakteristika der Wahrheit ist eines der für Adorno zentralen Motive in dieser Auseinandersetzung: »Das bislang Unfruchtbare der Positivismus-Kontroverse röhrt wohl auch daher, daß dialektische Erkenntnisse von ihren Gegnern allzu wörtlich genommen werden; Wörtlichkeit und Präzision sind nicht dasselbe, eher tritt beides auseinander. [...] Erkenntnis ist, und keineswegs per accidens, Übertreibung.« (Theodor W. Adorno, Einleitung, in: Adorno et al., Hrsg. [1969] 1993, 46) Eine interessante Darstellung dieses Konflikts (die aber leider die Bedeutung der »nichtpositivistischen« Sprachphilosophie bei der Definition dessen, was vonseiten der Frankfurter Schule als »Positivismus« bezeichnet wurde, nicht berücksichtigt) gibt Dahms 1994.

eingelagerte Bedürfnis erinnert. Philosophie hat sich daher jener Anstrengung zu widmen, »über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen.« (ND, 27) Dies kann sie nur, wenn sie den Begriff nicht als ein geistiges Abbild betrachtet, das losgelöst von der abgebildeten Realität deren Sinn erfasst. Jeder Begriff ist Produkt eines Bedürfnisses, ist somit als Begriff mit dem Nichtbegrifflichen *verflochten* und auf diese Weise selbst bloß ein *Moment der Realität*. Die Autarkie des Begriffs ist Illusion.¹⁰²

Wenn Begriffe und Gedanken nicht mehr autark sind, lässt sich aus diesen aber auch nicht mehr Wahrheit deduzieren. Weder selbstevidente Axiome noch empirische Protokollsätze können als Ausgangspunkt der Erkenntnis genommen werden, wenn diese nicht in sich die zwar noch unentfaltete, aber dennoch ganze Wahrheit enthalten. Die Einsicht in ein allein durch eine Mimesis sich erschließendes Nichtbegriffliches verlangt nach einem anderen Umgang mit den Begriffen. Eine Forderung ist – da sich Wahrheit nicht mehr hierarchisch aus Begriffen und Sätzen deduzieren lässt – nach der Gleichrangigkeit philosophischer Sätze. Denn der Essay, jene Form philosophischen Denkens,

»gehorcht [zwar] selber logischen Kriterien insofern, als die Gesamtheit seiner Sätze sich stimmig zusammenfügen muß. Keine bloßen Widersprüche dürfen stehenbleiben, es sei denn, sie würden als solche der Sache begründet. Nur entwickelt er die Gedanken anders als nach der diskursiven Logik. Weder leitet er aus einem Prinzip ab noch folgert er aus kohärenten Einzelbeobachtungen. Er koordiniert die Elemente, anstatt sie zu subordinieren; und erst der Inbegriff seines Gehalts, nicht die Art von dessen Darstellung ist den logischen Kriterien kammensurabel.« (EF, 31 f.)

Damit ist jedoch ein Bruch zwischen der Darstellung, die nicht den logischen Kriterien entsprechen muss, und der Gesamtheit der Sätze, die sich am Ende stimmig zusammenfügen müssen, gesetzt: Überraschungen, Paradoxien und Übertreibungen sind auf der Ebene der Darstellung mehr oder weniger gefordert, um von der wörtlichen Bedeutung der Sätze auf deren Ausdruckscharakter verweisen zu können. Am Ende muss einem aber aus den Widersprüchen der

102 »In Wahrheit gehen alle Begriffe, auch die philosophischen, auf Nichtbegriffliches, weil sie ihrerseits Momente der Realität sind, die zu ihrer Bildung – primär zu Zwecken der Naturbeherrschung – nötigt. [...] Philosophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff. [...] Daß der Begriff Begriff ist, auch wenn er vom Seienden handelt, ändert nichts daran, daß er seinerseits in ein nichtbegriffliches Ganzes verflochten ist, gegen das er durch seine Verdinglichung einzig sich abdichtet, die freilich als Begriff ihn stiftet. Der Begriff ist ein Moment wie ein jegliches in dialektischer Logik. [...] Von der Einsicht in den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen im Begriff zerginge der Identitätszwang, den der Begriff ohne solche aufhaltende Reflexion mit sich führt.« (ND, 23 f.) Alex Demirović wirft Adorno vor, dass er an dieser Stelle das Problem trivialisiere, indem er nur verlange, man müsse sich bewusst sein, dass Begriff und Gegenstand nicht identisch seien (vgl. Demirović 1999, 642 ff.). Demirović übersieht dabei, dass Adorno von dem »Nichtbegrifflichen im Begriff« spricht und nicht bloß von jenem Nichtbegrifflichen, auf den der Begriff verweist.

Darstellung, wie auch aus den in der Sache begründeten, jener »Inbegriff eines Gehalts« erscheinen, der als widerspruchsfreier wieder den Kriterien der Logik entspricht. Um dieses zu erreichen, hat Philosophie die Begriffe nicht hierarchisch zu gliedern, sondern sie zu koordinieren, um ihren Ausdruckscharakter, jene in ihnen eingelagerten Bedürfnisse erfahrbar zu machen. Anzustreben wäre in der Philosophie

»die Abschaffung des Unterschieds von These und Argument. Dialektisch denken heißt, unter diesem Aspekt, daß das Argument die Drastik der These gewinnen soll und die These die Fülle ihres Grundes in sich enthalten. Alle Brückenbegriffe, alle Verbindungen und logischen Hilfsoperationen, die nicht in der Sache selber sind, alle sekundären und nicht mit der Erfahrung des Gegenstands gesättigten Folgerungen müßten entfallen. In einem philosophischen Text sollten alle Sätze gleich nahe zum Mittelpunkt stehen.« (MM, Aph. 44, 78)

Mit dem Zusammenfallen von These und Argument wird nicht nur die Hierarchie der Sätze aufgehoben, sondern jedem Einzelnen von ihnen die Aufgabe gestellt, sowohl die Drastik des Ausdrucks einer These wie auch ihre eigene Begründung in sich zu vereinigen. Jeder Satz muss sich damit als Argument gebärden, indem er sich selbst begründet, d.h. letztlich seine eigene Evidenz in sich trägt. Hatte zuvor ein Großteil philosophischer Sätze sich auf andere – besser begründete – Sätze berufen und gleichsam die eigene Rechtfertigung an diese delegieren können, so muss jetzt jeder Satz argumentativ auf eigenen Beinen stehen.

Den tieferen Grund für diese Neuausrichtung haben wir bereits genannt: Wenn durch die Begriffe hindurch das Nichtbegriffliche erschlossen werden soll, aber *in* Begriffen dieses nicht geschehen kann, muss eine andere Verfahrensweise, ein anderer Umgang mit Begriffen gelernt werden. Dieses Verfahren ist für Adorno – wie bereits für seinen älteren Freund Walter Benjamin – das Denken in Konstellationen.¹⁰³ Von ihnen gilt: »Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann.« (ND, 164)

103 Die benaminsche Theorie der Konstellationen wird vor allem in seiner *Erkenntniskritischen Vorrede* des Trauerspielbuchs entfaltet (Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: Benjamin 1991, Band 1, 214-218; zur Einordnung dieser Vorrede in Benjamins Werk: Menninghaus 1995, 79-95; eine Diskussion der benaminschen Methodologie und ihres Verhältnisses zu Adorno hätte jedoch vor allem anzuschließen an: Wiesenthal 1973). Für Adornos Verständnis der Konstellation werden aber auch die »dialektischen Bilder« Benjamins wichtig, mit denen er im Spätwerk bezeichnete, was er früher mit Konstellationen meinte (vgl. Hillach 2000). Ein anderes Vorbild für Adorno sind die »Idealtypen«, wie sie von Georg Simmel als Methode erfunden und von Max Weber und Alfred Schütz weiterentwickelt wurden. Eine Methode, die auch einzelne Phänomene durch deren Verhältnis zu typologischen Begriffsmodellen aufzuschließen versucht (vgl. u. a. Weber 1988. Zur Geschichte der Methode: U. Gerhardt 2001).

Eine Konstellation von Begriffen hält die Spannungsverhältnisse zwischen Begriffen aufrecht, ohne sie zu einem widerspruchsfreien System zusammenzwingen. Im Gegenteil: Gerade in der Dissonanz der Begriffe zueinander zeigt sich deren ihnen immanente Ausdruck. Indem sich Begriffe zum Teil widersprechen, machen sie diese als Begriffe sichtbar, die in Differenz zu der von ihnen bezeichneten Sache stehen. Es sind die im Laufe der Zeit entstandenen Relationen eines Begriffes zu anderen Begriffen, aber auch eines Gedankens zu anderen, die ihm neben seiner wörtlichen Bedeutung noch zusätzliche Bedeutungsschichten verleihen. Ein Begriff hat sich gegen andere Begriffe gewendet, sich ihnen beigesellt und wurde von anderen bedrängt, aber auch manchmal unterstützt. Diese im Begriff sich objektivierenden Kämpfe und Koalitionen sind nur der Ausdruck jener Subjekte, die diese Begriffe gebildet und in ihrem Denken gebraucht haben. Mit ihnen haben sie sich die Natur erobert, aber auch versucht diese denkend zu erfassen. Philosophie hat – indem sie auf diese Konstellationen achtet – das Denken wieder als Moment der Wirklichkeit zu erfassen, das kulturell vorgeformte Material des Denkens selbst im Denken thematisch zu machen.

Mit diesem Verfahren ändert sich die Stellung des Philosophen und sein Wahrheitsanspruch innerhalb der Gesellschaft, da er von einzelnen Erfahrungen ausgeht, um diese in Konstellationen zu erfassen. Die Erkenntnis liegt nicht in den Begriffen, sondern in deren Beziehung zu dem Individuellen.¹⁰⁴ Der Philosoph kann in seiner Erkenntnis nicht auf eine metaphysische Ordnung blicken, von der her die Erscheinungen zu deuten sind, aber auch nicht auf allgemeine Gesetze der Natur.

Die gleichrangige Koordination der Sätze, die Konstellationen der Begriffe, machen Diskontinuität zu einem wesentlichen Bestandteil philosophischer Sprache¹⁰⁵; ebenso die Figur der »harten Fügung«, der *Parataxis*, die Adorno zwar vor allem als ein künstlerisches Verfahren an der Dichtung Hölderlins erläutert¹⁰⁶, aber selbst auch in seiner Philosophie verwendet.¹⁰⁷ Man vergleiche etwa

104 Mit dem Denken in Konstellationen »ändert sich die Redeposition des gesellschaftstheoretischen Intellektuellen grundlegend. Denn er nimmt nicht länger in Anspruch, im Namen des Allgemeinen zu sprechen [...], sondern plädiert für das Besondere, also dafür, daß Subjekt und Objekt, Allgemeines und Besonderes jeweils neue und freie Konstellationen bilden und sich der gesellschaftliche Raum für das ›Miteinander des Verschiedenen‹ öffnet.« (Demirović 1999, 655)

105 »Diskontinuität ist dem Essay wesentlich, seine Sache stets ein stillgestellter Konflikt.« (EF, 25)

106 Parataxis, in: Adorno 1970/86, Band 11, 447-491. In ähnlicher Weise hat Walter Benjamin versucht, die – ebenfalls mit harten Fügungen arbeitende – »Montage« von Fragmenten als Methode einzusetzen, um den Ausdruckscharakter von Zitaten und Artefakten erfahrbar zu machen (vgl. Das Passagen-Werk, in: Benjamin 1991, Band 5, 572).

107 In einem Brief an Marcuse schrieb Adorno etwa über seine Ästhetische Theorie: »Offensichtlich kann ich, als Konsequenz der Kritik an der prima philosophia, überhaupt nicht mehr in der traditionellen Form des Erst-Nachher schreiben, sondern in gewisser Weise nur noch para-

nur den ersten und den letzten Satz in folgendem Zitat aus Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*:

»An jedem Wort lässt sich unterscheiden, wie weit es von der faschistischen Volksgemeinschaft verschandelt ist. Nachgerade freilich ist solche Sprache allumfassend geworden. Man vermag den Worten die Gewalt nicht mehr anzuhören, die ihnen widerfährt.« (DA, 175 f.)

Der Übergang von der ersten Feststellung (etwas lasse sich an jedem Wort unterscheiden) zu ihrem Gegenteil (keiner vermag es mehr an den Worten wahrzunehmen) ist in seiner Übertreibung bewusst als Paradoxie und – trotz des vorsichtig vermittelnden zweiten Satzes – letztlich in der Form einer Parataxe gesetzt. Vorbild für diese Aneinanderreihung von Sätzen ist die Musik. Wie diese ihre Themen antithetisch gegeneinander setzt, sie entwickelt und dabei deren Gehalt darstellt, soll auch Philosophie mit ihren Sätzen umgehen, die zugleich These und Argument zu sein haben.¹⁰⁸ Nur so kann die Philosophie als Essay sich in der Entwicklung ihrer Gedanken annähern an

»die musikalische Logik, die stringente und doch begriffslose Kunst des Übergangs, um der redenden Sprache etwas zuzueignen, was sie unter der Herrschaft der diskursiven Logik einbüßte, die sich doch nicht überspringen, bloß in ihren eigenen Formen überlistet lässt kraft des eindringenden subjektiven Ausdrucks.«¹⁰⁹

Als Essay soll Philosophie sich den wissenschaftlichen Usancen verweigern, alles, eins nach dem anderen, in einer systematischen Ordnung zu behandeln. Stattdessen hat sie auf ihre idiosynkratischen Zu- und Abneigungen zu achten, jene unwillkürlichen Reaktionen des Leibes auf seine Umwelt, mit der er verflochten ist. Philosophische Sätze haben auf diese gleichsam zu reagieren, d.h. aber auch Antithesen als Reaktion zu gegebenen Thesen zu bilden. So haben philosophische Reflexionen in ihrer Abfolge nicht systematischen Kriterien zu folgen, sondern allein dem, was das philosophierende Subjekt liebt und was es hasst (EF, 10). Die musikalische Logik hat diese meist als Gegensätze aufeinan-

taktisch; das reicht bis in die Mikrostruktur der Sprache hinein.« (Brief von Adorno an Marcuse vom 24. 1. 1969, Herbert-Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main; zitiert nach: Müller-Dohm 2003, 715)

108 »Denn der Wert eines Gedankens misst sich an seiner Distanz von der Kontinuität des Bekannten. Er nimmt objektiv mit der Herabsetzung dieser Distanz ab; je mehr er sich dem vorgegebenen Standard annähert, um so mehr schwindet seine antithetische Funktion, und nur in ihr, im offenen Verhältnis zu seinem Gegensatz, nicht in seinem isolierten Dasein liegt sein Anspruch begründet« (MM, Aph. 50, 88 f.).

109 EF, 31. Dieses Vorbild der Musik ist für die Sprache aber nicht unproblematisch und begründet die Dissoziation der Sprache in parataktische Fügungen: vgl. Parataxis, in: Adorno 1970/86, Band 11, 471; zum philosophischen Essay als »intellektuellem Gedicht«, siehe bereits Lukács [1911] 1971.

der bezogenen Sätze zu einem Ganzen zu verbinden, in dem dieser Ausdruck auch als Form noch erfahrbar bleibt.¹¹⁰

In der durch idiosynkratische Zu- und Abneigungen begründeten selektiven Aufmerksamkeit eines Subjekts sollen sich allgemein relevante Einsichten verborgen, der die Philosophie in ihrem Denken nachzugehen hat. Dem Subjekt wird gleichsam die Funktion eines Seismographen zugesprochen, mit dem die philosophische Reflexion jene neuralgischen Punkte zu finden hofft, an denen der Gedanke kritisch jene in den Begriffen eingelagerten Bedürfnisse erfahrbar machen kann. Nur wenn jene leiblichen Urteile über die Sache in die philosophische Reflexion einfließen, hat diese in ihrem Denken jenem Eingedenken der Natur im Subjekt erfolgreich Rechnung getragen.

V. DIE WAHRHEIT SINGENDER SEELEN: ZWISCHENRESÜMEE EINER PHILOSOPHISCHEN PRAXIS

Was wir bei Herder *in nuce* entstehen sahen, entwickelte sich bei Schopenhauer, Nietzsche und der kritischen Theorie der Frankfurter Schule zu einem systematischen Modell der Wahrheit, welches der philosophischen Erkenntnispraxis eine neue Grundlegung verspricht. Es gälte anzuerkennen, dass der Mensch in einer Welt notwendiger Täuschungen verstrickt ist, welche ihn vielleicht leben, aber die Wahrheit nicht erkennen lassen. Die Wahrheit selbst entzieht sich ihm nicht, aber er kann sie nicht ertragen. Man könne sich aber weiterhin an dem Erkenntnismodell des Spiegels orientieren, in dem sich das, was wir nicht direkt anzublicken wagen, uns zumindest indirekt erfahrbar wird. Der Spiegel, indem wir die Wahrheit – zwar verzerrt, aber doch – entdecken sollen, wären die Gefühle und Empfindungen unseres Leibes als Ausdruck des menschlichen Seins in dieser Welt.

Was Schopenhauer den »Willen« nennt, ist nicht das Ding an sich, aber es ist das, was diesem innerhalb unserer Erfahrungswelt am nächsten kommt. Was Nietzsche das »Dionysische« nennt, ist *bewusst* nicht erkennbar, da wir im direkten Kontakt mit diesem in einen bewusstlosen Rauschzustand leiblicher Ekstase verfallen, doch können wir in der Musik eine Ahnung von dieser Wahrheit bekommen wie auch in der Kunst und in der Wissenschaft. Sie alle sind in unterschiedlicher Weise geschützte Orte, innerhalb derer die dionysische Wahr-

110 Dieses – letztlich in seiner Sprachphilosophie begründete – Verfahren führt zu jenem von Susan Buck-Morss konstatierten Argumentationsmodell Adornos, der »typically defined concepts by their polar opposites (‘history’ by ‘nature’, ‘individual’ by ‘society’), [...] he constructed whole theories out of opposing and contradictory tenets. [...] He used dialectical argument to construct ‘models’ of thought which, no matter where they began, always moved in the opposite direction.« (Buck-Morss 1979, 185). Zu den Ähnlichkeiten zwischen dem Aufbau von Adornos Essays und der schönbergschen Kompositionstechnik: ibidem, 131.

heit in apollinischen Formen indirekt zur Darstellung kommen kann. Ebenso leben wir laut Adorno und Horkheimer in einem »allumfassenden Verblendungszusammenhang«; jeder Mensch hat jedoch im »somatischen« Empfinden seiner leiblichen Subjektivität noch ein rudimentäres, vorbewusstes Wissen um die Wahrheit, welches in Form eines »Eingedenkens der Natur im Subjekt« von der Philosophie als Wahrheitsressource wieder erschlossen werden soll. Wobei auch hier die Wahrheit nicht als eine positive erkannt, sondern nur *ex negativo* aus den Schmerzen des Verlustes und des Leidens als eine uns entzogene Wahrheit erfahrbar wird. Der Mensch kann zwar mithilfe der Philosophie lernen, den Verblendungszusammenhang als solchen in seiner Erfahrung bewusst zu empfinden, ohne jedoch deshalb bereits hinter diesen blicken zu können. Nicht eine Reform des Denkens, nur eine grundlegende Reform der Gesellschaft könnte vielleicht mehr erreichen.

Die Wahrheit, um die es in dieser philosophischen Tradition – vielleicht mit Ausnahme der sich ins *Nirvana* verlierenden Philosophie Schopenhauers – geht, ist nicht das objektiv Gegebene hinter dem kulturellen Schein, sondern die in dem Denken und in den kulturellen Artefakten eingelagerte Beziehung der Menschen zur Wirklichkeit. Gegenstand der Philosophie sind hier nicht die Objekte als solche, sondern allein die »menschlichen Wahrheiten«, die in der Beziehung der Subjekte zu den Objekten liegt. Es geht nicht darum, den Schein als solchen zu zerstören, ihn gleichsam wegzureißen, um die dahinter liegende Wahrheit zu erkennen, sondern den Schein selbst als die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt zu begreifen: der Schein als menschliche Antwort auf die Zumutungen der Welt, als eine dem Menschen angemessene Form des Umgangs mit der Wahrheit, die nicht beseitigt, aber deren Formen vielleicht umgestaltet werden können.

Die Philosophie wird in ihrer Praxis auf einen therapeutischen Ansatz verpflichtet: Das, was systematisch verdrängt wird, in adäquater Form dem Menschen bewusst zu machen. Gegen den Widerstand der herrschenden Moral und der Kultur, deren dunkle Seiten zu thematisieren. Den Menschen nicht als geistiges Wesen zu verstehen, sondern als ein von leiblichen Trieben und Empfindungen geleitetes Lebewesen, als ein *animal*, welches unter anderem auch denkt. Als solches ist der Mensch ein Zwitterwesen, das in sich gespalten, sowohl Teil an der Wahrheit wie auch an dem täuschenden Schein hat.

Die Philosophie kann auf diese Weise in verwandelter Form jenes Konzept einer *zweifachen Kausalität*, wie es von der klassischen Philosophie formuliert wurde, innerhalb eines neuen, anthropologischen Rahmens wieder aufnehmen: Interessant war das Konzept einer zweifachen Kausalität für die Philosophie ja nicht zuletzt, da es die Möglichkeit eröffnete, als Mensch beide Ursachen, die Ursachen der Vernunft auf der einen und die Ursachen aus Notwendigkeit auf der anderen Seite, gegeneinander auszuspielen, d.h. die Möglichkeit, sich mit-

hilfe der einen vom Einfluss der anderen zu *befreien*. Innerhalb eines anthropologischen Rahmens ist der Mensch nun als Zwitterwesen in sich von zwei widerstreitenden Kräften beherrscht. Einerseits durch die leiblichen Triebe, andererseits durch die reflektierte Besonnenheit der Vernunft, einerseits durch das Dionysische, andererseits durch das Apollinische. Beide Kräfte bringen zusammen den Schein hervor, die kulturellen Formen, in denen der Mensch die Wirklichkeit zu erfassen versucht.

Die Philosophie konnte sich innerhalb des klassischen Modells einer zweifachen Kausalität mit ihren Reflexionen als Zünglein an der Waage positionieren, indem sie mit ihren Einsichten im Menschen die Seite der Vernunft, als einer der beiden Ursachen, gegenüber der Notwendigkeit, als der zweiten Ursache, gestärkt hat. Nachdem die neuzeitlichen Wissenschaften den kosmologischen Rahmen dieses Kausalitätsmodells zerstört haben, gelingt es diesen Philosophen zentrale Aspekte dieses Kausalitätsmodells wieder aufzunehmen. Philosophie ist zwar nicht mehr Teil einer kosmologischen Ordnung, in der die Vernunft um ihre Herrschaft kämpft, da nun ein gegenüber dem Menschen gleichgültiges Weltall desinteressiert den Bestrebungen der Philosophie gegenübersteht. Doch als menschliche Praxis kann Philosophie erneut für sich beanspruchen, therapeutisch tätig zu sein. Dabei kann sie aber nicht mehr uneingeschränkt auf der Seite der Vernunft stehen, sondern muss – da die Vernunft keine göttliche, sondern nur mehr eine fehlbare menschliche Vernunft ist – diese auch mit der anderen Seite, den leiblichen Empfindungen und Gefühlen, vermitteln. Philosophie soll sich hier als ein Wissen von dem lebensnotwendigen Gleichgewicht zweier widerstreitender Kräfte etablieren. Sie muss sich damit bescheiden, Vertreterin einer »menschlichen Wahrheit« zu sein für ein dem Menschen zumutbares, vielleicht aber auch besseres Leben. Ein vollständiger Sieg der Vernunft erschiene ihr dabei ebenso verhängnisvoll wie deren Niederlage.

Jedoch mussten sich die Methoden verändern bzw. ältere Praktiken der Philosophie sich zu einem neuen Gesamtkonzept zusammenschließen: Es genügt nicht mehr, wenn die Philosophie ihre menschliche Wahrheit abstrakt in der Form von propositionalen Sätzen expliziert, da jede abstrakte Aussage – auch wenn sie wahr wäre – von den Empfindungen des Leibes abgeschnitten ist, die einzige dem Subjekt ihren Wahrheitsgehalt beglaubigen könnte. Nur wenn es der Philosophie gelänge, ihre theoretischen Aussagen mit den leiblichen Empfindungen ihrer Hörer zu verknüpfen, hätten ihre Erkenntnisse die Macht, die unbestreitbare »Realität« des Scheins in ihrer täuschenden Gewissheit zu erschüttern und aufklärerisch-therapeutische Wirkungen zu entfalten. Diese Verknüpfung philosophischer Aussagen mit den Empfindungen der Menschen ist es, was Schopenhauer, Nietzsche und die frühe Frankfurter Schule meinten, wenn diese davon sprachen, Philosophie müsse lernen, das, was bereits in der Musik ausgesprochen sei, auch in Worten zu formulieren. In diesem Punkt folgten sie

den Spuren Herders und seiner Feststellung, Musik sei jene »Zaubersprache der Empfindung«, die selbst aus den »singenden Tönen« des menschlichen Sprechens entstanden sei. Eine solche Zaubersprache für die Philosophie zu entwickeln, war der Traum, dem sie nachhingen. Erst vor diesem Hintergrund lässt sich Nietzsches – für diese Tradition als Motto verwendbarer – selbtkritischer Seufzer verstehen über die Schwierigkeit, das von ihm Gemeinte auch philosophisch in Worte zu fassen: »Sie hätte *singen* sollen, diese ›neue Seele‹ – und nicht reden.«¹¹¹

Anhand des Modells eines Schreis versucht diese philosophische Tradition gleichsam, performative Äußerungen auf ihre anthropologischen Bedingungen zurückzuführen. Dabei verwenden ihre Vertreter performative Äußerungen in einer Weise, die der Sprachphilosophie John L. Austins durchaus fremd ist: Es geht ihnen darum, das Performative nicht allein als gesellschaftliche Konvention zu betrachten, die so oder auch anders eingerichtet sein könnte. Sie versuchen in diesen performativen Äußerungen eine Notwendigkeit zu entdecken, die auf die momentanen Bedingungen menschlicher Existenz sowohl in der Natur wie auch in dieser Gesellschaft verweist. Performative Äußerungen werden nicht als gesellschaftliche Vereinbarungen betrachtet, sondern als unwillkürliche, dem bewussten Planen entzogene Äußerungen des menschlichen Leibes. Daher stehen auch nicht die offiziell von Institutionen sanktionierten performativen Handlungen im Mittelpunkt ihres Interesses, also jene expliziten performativen Äußerungen Austins, sondern gerade jener versteckte, unwillkürliche, sich gegen die offiziell sanktionierten Bedeutungen stellende Ausdruck des Sprechens und Handelns.

Ihr Interesse am unwillkürlichen Ausdruck der Subjekte macht gerade die Psychoanalyse mit ihren Theorien für diese Form des Philosophierens so interessant. Denn die Psychoanalyse versucht zu zeigen, wie gerade offiziell sanktionierte performative Äußerungen unwillkürlich in Fehltritten und scheinbaren Fehlleistungen der Menschen genutzt werden, um eine andere Wahrheit als die offiziell anerkannte kundzutun. Wie ein Subjekt unwillkürlich im scheinbaren Scheitern von performativen Äußerungen, gerade eine andere, verdrängte Wahrheit performativ aussprechen kann. Wahrheiten, die zwar die von der Kultur und ihren Institutionen eingerichteten sprachlichen Normen für performativen Äußerungen und Handlungen nutzen, um jedoch damit gerade den von der Kultur und den Institutionen als wahr sanktionierten Äußerungen zu widersprechen.¹¹²

111 Versuch einer Selbtkritik, Kap. 3, in: GT, 15 (Hervorhebung von Nietzsche)

112 Zur Attraktivität der Psychoanalyse für die Philosophie meinte (wohl auch mit Blick auf die Frankfurter Schule) Odo Marquard 1963: »Weil und insofern die Gegenwartsphilosophie selber im Zeichen der ›Depotenzierung der Transzendentalphilosophie‹ denkt, ist sie aufnahmefähig für diejenigen Elemente der Theorie Freuds, die in besonderer Weise durch diese ›Depotenzierung der

Mit dem unwillkürlichen Ausdruck der Menschen scheint der Philosophie ein eigenes »Instrument« in die Hand gegeben, mit dem – jenseits der allgemein anerkannten Wahrheiten der aristotelischen *endoxa* – die »Natur« zum Sprechen gebracht werden kann. Ein Instrument, mit dem sich der Natur ihre Worte ablauschen lassen, ohne sie dabei wie die experimentellen Wissenschaften gewaltsam zu etwas zu zwingen. Denn es sind allein die »Umstände«, die der menschlichen Natur einen Zwang auferlegen, sodass diese unwillkürlich in ihrem Leiden, in ihrem Protest gegen die Zumutungen dieser Welt, aber auch in ihrem sehnsgütigen Hoffen und manchmal auch in ihrer Freude zu sprechen beginnt. Ihr Ausdruck besteht dabei zwar manchmal auch aus Worten und Begriffen, meist zeigt er sich jedoch im Tonfall, in der »Melodie« des Satzes, in körperlichen Haltungen und Gesten. Der unwillkürliche Ausdruck des Leibes spricht sogar, wenn kein Wort gesprochen wird, aber er spricht auch bei jedem Wort, d.h. er liefert einen vielstimmigen Kommentar zu der »offiziellen« Sprache des Subjekts. Ein Kommentar, der dem Wörtlichen oft widerspricht, andere Akzente setzt und jedes vom Bewusstsein eindeutig Gemeinte schnell in ein mehrdeutiges Sprechen einbettet, sodass immer wieder das Eindeutige selbst mehrdeutig zu werden droht. Es ist dieser Ausdruck, den Adorno als das Nicht-Identische bezeichnet, der sich der Identität des Begrifflichen widersetzt und ihn am Ende siegreich überwindet.

Methodisch eröffnen die leiblichen Empfindungen dieser philosophischen Tradition einen Weg, wie sie sich weiterhin in ihrer Wahrheitssuche auf die herrschenden Meinungen, die aristotelischen *endoxa*, beziehen und von ihnen lernen kann. Hatte Francis Bacon die Meinungen als Ideale, d.h. als Ausdruck der egoistischen Interessen der Menschen gedeutet, so fand er mit dieser Deutung bei Herder, Schopenhauer, Nietzsche und auch in der Frankfurter Schule Gehör. Deren Denken ist in einem spezifischen Sinne der Versuch, eine Philosophie zu begründen, die der baconschen Kritik gerecht wird. Doch anstatt wie Bacon die Meinungen als unbegründete und für die Wahrheitsfindung irrelevante Äußerungen abzutun, gelingt es ihnen, diese in einen größeren Kontext zu stellen: Sowohl die Meinungen eines Einzelnen wie auch die einer Kultur werden als spezifische *Antworten* gedeutet auf konkrete Situationen des Lebens. Sie sind *Ausdruck* einer leiblich empfundenen Bedrohung, einer Angst oder auch Furcht, die besänftigt werden muss. Mögen die herrschenden Meinungen einer Kultur auch alle Täuschungen sein, so drückt sich dennoch mehr in ihnen aus als bloß der Egoismus der Menschen und deren Unfähigkeit, die Dinge so zu betrachten, wie sie sind. Die aristotelischen *endoxa*, die glaubwürdigen Meinungen der

Transzentalphilosophie definiert werden können.« (Marquard [1963] 1987, 255; vgl. auch: Marquard 1975).

Menschen, sind zwar täuschender Schein, aber sie sind ein *notwendiger* Schein, in denen sich zumindest Spuren der verdrängten Wahrheit finden lassen.

In der Notwendigkeit liegt eine Beziehung zur Wirklichkeit, auch wenn diese hinter einem Schleier verschwindet. Denn es geht nicht bloß um allgemeine Gefühle der Bedrohung, die alle Menschen in gleicher Weise heimsuchen, sondern es lassen sich unterschiedliche Meinungen auch als konkrete Antworten einzelner Menschen und kultureller Gruppen deuten, die nach einem lebbaren Umgang mit konkreten Ängsten und Bedrohungen suchen.

Nicht zufällig kulminiert diese Tradition in Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*, deren Grundgedanke lautet: Es sagt etwas über den Zustand dieser Welt aus, dass Menschen sich nach einer anderen Welt sehnen. Dass sie sich in ihrem Leben Illusionen machen, sich lieber dem schönen Schein hingeben als der schmerzhaften Realität, die Augen vor der Wahrheit verschließen, diese lieber opfern, um einem gnädigen Irrtum anzuhängen, der es ihnen erlaubt, die Wahrheit zu ertragen. Dies alles enthüllt eine Wahrheit über diese Welt, die sich der Erkenntnis der Wissenschaften entzieht, weil sie einer wissenschaftlichen Aussage in einfachen Protokollsätzen nicht zugänglich ist.

Wobei – und das ist ein wichtiger Punkt – dieser leibliche Ausdruck des Erstarrens angesichts der Realität umgekehrt auch kein wahrheitsgetreues Abbild der Wirklichkeit liefert, ebenso wenig wie die Schreie eines Gefolterten ein Abbild jener realen Ereignisse liefern, die ihn quälen. Der Ausdruck des Subjekts ist zwar – gerade weil er sich unwillkürlich, ganz ohne Absicht, kundtut – ein Zeichen und ein Beweis für die auf dem Subjekt lastende Objektivität, aber er kann weder als akkurate Beschreibung einer Wirklichkeit gelten, noch als Blaupause verwendet werden für eine bessere Zukunft. Die Empfindungen des Leibes sind zwar letztlich der einzige relevante Maßstab für das Scheitern oder auch Gelingen des eigenen Lebens, doch können sie einem auch nicht unmittelbar sagen, wie die Welt eingerichtet sein müsste, um die Hoffnungen auf eine bessere Welt zu erfüllen. Gefangen in seiner gegenwärtigen Lebenssituation, kann der Leib dem Subjekt keine Anleitung geben für ein anderes, besseres Leben. Auch in diesem Sinne ist Adornos berühmtes Diktum zu verstehen: Es gäbe kein richtiges Leben im falschen.¹¹³

Methodisch hat das für die Philosophie weitreichende Konsequenzen: Mit dieser auf dem leiblichen Ausdruck aufbauenden Wahrheitstheorie lässt sich jeder Satz, jedes Wort, ja jede Geste und jedes kulturelle Artefakt in einer neuen Weise interpretieren. Alle werden deutbar als Orte eines Dramas, in dem Hoffnungen genährt werden, um auf tief empfundene Schrecknisse zu reagieren. Leibliche Bedürfnisse werden zum Ursprung von Sublimierungen, die sich dann gegen ihren Ursprung wenden. Es finden Selbstverleugnungen statt, in denen

113 Vgl. MM, Aph. 18, 43. »Denn wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt.« (ÄTh, 93)

sich scheinbar »niedere« Instinkte als »höhere« Ideale gebärden. Kunstwerke dürfen nicht nur als Teil der Kultur, sondern müssen auch als Ausdruck der Barbarei interpretiert werden.

Doch anstatt jede Sublimierung als Betrug, jeden Schein als zu überwindende Täuschung zu behandeln, soll die Philosophie gerade auch erkennen, dass es Wichtigeres gibt als Erkenntnis und Wahrheit. Der Schein erlangt als »menschliche Wahrheit« eine eigene Dignität, auch dann, wenn er als Schein erkannt wird. Nicht nur als Schutz, sondern auch als Mittel der Bildung des Menschen ist er ein Instrument der Lebensbewältigung: Der Schein, und damit die Kultur in all ihren Formen, enthält als eine im Kampf mit der Wirklichkeit entstandene Idealisierung nicht nur einen utopischen Kern, eine *kontrafaktische* Hoffnung des Menschen auf eine bessere Zukunft, sondern auch jene Perspektive, die es den Menschen erst ermöglicht, zu handeln, und in ihrem Handeln, über sich selbst hinauszuwachsen.

Gerade auch in seiner Verleugnung der Wahrheit hat der Schein eine Beziehung zur Wirklichkeit. Er ist nicht bloß falsch, sondern ist immer auch Antwort auf eine bestimmte Bedrohung einer Umwelt. So wie der mehrmals zitierte Folterer in den Schreien seines Opfers, seinem eigenen, verdrängten Leiden begegnet, so begegnet auch jede Kultur ihren eigenen Ängsten und Bedrohungen, indem sie diese gerade verleugnet und verneint. Die Verleugnung kann dabei niemals ein einmaliges Ereignis sein, sie muss unentwegt gegen Widerstand aufrechterhalten und gegen das gewaltsame Hereinbrechen der Wahrheit gesichert werden. Überspitzt ließe sich daher sagen: Nirgends ist man der verdrängten Wirklichkeit näher als in jenen kulturellen Überlieferungen, die diese Wirklichkeit verleugnen. Denn nirgends lässt sich der Kraftaufwand deutlicher an den Empfindungen des eigenen Leibes erfahren als hier, wo der Schein mit aller Kraft gegen die Wirklichkeit aufgerichtet wird.¹¹⁴

Indem auf diese Weise die baconschen Idole umgedeutet werden zu Werkzeugen der Wirklichkeitsbewältigung, in Instrumente, mit denen der Mensch sich einer bedrohlichen Wirklichkeit stellt, kann die Philosophie diese wieder als eine Form der *menschlichen Erfahrung* sammeln und den eigenen Urteilen als Material zugrundelegen. Doch die Idole haben damit einen anderen Charakter gewonnen: Da der Schein gerade in seiner Verleugnung der Wahrheit, ein Gefühl leiblicher Bedrohung zu besänftigen versucht, erhält er eine eigene Geschichte. Die Geschichte seines Ursprungs, wie er erstmals entstand, wie er sich gegen die Erkenntnis der Wahrheit sträubte, dabei vielleicht manchmal doch scheiterte und von Verzweiflung heimgesucht wurde, wie er immer wieder auf sich ändernde Umwelten reagierte, gegen neue oder sich verändernde Gefühlslagen gewappnet hat, wie er sich in konkreten historischen Situationen erneut posi-

114 Zur »Verneinung« als einer Form der Präsenz der verleugneten Wahrheit: Heinrich 1982.

oniert und vielleicht irgendwann einmal auch so plötzlich verschwinden wird, wie er einst entstand.

Kultur wird zu einem Ausdruck des Lebens, mit all seinen Wechselfällen und unvermuteten Brüchen. Philosophie muss sich daher einer historischen Methode bedienen, die gerade auch die Überlieferung von Meinungen und kulturellen Artefakten nicht als Garant für ewige Wahrheiten nimmt, sondern als gelungene Adaptionen kultureller Vorstellungen an sich verändernde Umstände. Damit wird aber auch der Blick der Philosophie von dem konstatierenden propositionalen Inhalt einer Meinung auf deren *performative* Dimension gelenkt: An den Aussagen wird der Philosophie plötzlich wichtig, nicht, was sie sagen, sondern, ob mit ihnen gelungen ist, was sie erreichen wollten – der Ausdruck eines Protests bzw. die Errichtung eines schützenden Bezirks des Scheins, in dem der Mensch leben kann.

NACHWORT

ERKENNTNISTHEORETISCHE PERSPEKTIVEN

In gewisser Weise sind wir am Ende unserer Untersuchung angelangt. Von der Antike bis ins 20. Jahrhundert wurden mehrere argumentative Strategien analysiert, Philosophie als eine eigene Form des Wissens zu begründen und einen ihr eigenen Erfahrungsbereich gegenüber den empirischen Wissenschaften zu errichten. Es ließen sich weitere Strategien benennen, wie etwa jene der Phänomenologie, des nachkantischen Deutschen Idealismus oder auch die der Analytischen Philosophie. Denn auch wenn einzelne Strategien scheitern bzw. widerlegt werden können, bleiben immer noch mehrere philosophische Strategien, mehrere legitime philosophische Schulen bestehen. Die Vielfalt philosophischer Schulen wurde niemals durch jenen Übergang zu einer »professionellen« Wissenschaft im Sinne Thomas Kuhns beseitigt. Das Grundkonzept dieser Studie, das mehrere Strategien nebeneinander stellt, ist daher auch offen für Erweiterungen, ähnlich wie die Entwicklung der Philosophie selbst, deren zukünftige strategische Positionierung in neuen gesellschaftlichen und wissenschaftsdisziplinären Kontexten nicht vorhersagbar ist. Doch jene den Wandel überdauernden Charakteristika philosophischen Denkens, die wir trotz aller wissenschaftshistorischen Brüche identifizieren konnten, markieren vermutlich auch für die Zukunft wichtige Bezugspunkte, an denen sich die Philosophie orientieren kann.

Nachdem die historischen Analysen hinter uns liegen, bleibt aber etwas nachzutragen. In der Analyse der kantschen Methode wie auch in jener dem menschlichen Ausdruck verpflichteten Tradition von Herder bis Adorno haben wir einige Begriffe eingeführt, die in ihrer Verwendung hoffentlich verständlich waren, aber deren Verbindung und theoretischer Kontext noch zu klären wäre: Welche Beziehung besteht zwischen performativen und konstatierenden Äußerungen in einer Theorie der Erkenntnis? Was für eine Rolle kommt in einem solchen Kontext dem Begriff der »Zuschreibung« von performativen Äußerungen zu? Wie lässt sich mit diesen Begriffen Erfahrung denken und das, was wir mit Herder »menschliche Wahrheit« genannt haben? Aber wir sollten auch das lockesche Argument aufgreifen von jenem Gott, der vielleicht gar nicht wollte, dass der Mensch die Welt vollständig erkenne, und versuchen, diesen Gedanken auf seine nicht-theologischen Implikationen zu analysieren.

Die im Folgenden vertretene These lautet, dass sich die Verknüpfung zwischen performativen und konstatierenden Aussagen auf der einen Seite und ihr

Verhältnis zum Konzept der »Zuschreibung« und der »menschlichen Erfahrung« auf der anderen erkenntnistheoretisch allein innerhalb einer Theorie des Narrativen begründen lassen, d.h. in einer Theorie *der Erzählung*. Ziel wäre es daher zu zeigen, warum performative Äußerungen – man denke etwa an Gerichtsurteile und Eheschließungen, aber auch an Ausdrücke der Freude, des Schmerzes und des Erstaunens ebenso wie an Versprechungen, Warnungen, Zurückweisungen und Äußerungen des Lobes – für die Strukturierung unserer Erfahrungswelt wichtig sind; wie die Existenz solcher performativen Äußerungen unseren Zugriff auf die Tatsachen der Welt steuert und warum gerade Erzählungen der Ort sind, wo performative und konstatierende Äußerungen interagieren. Oder anders formuliert: wie sprachliche Äußerungen, die seit Austin als »performativ« bezeichnet werden, unsere Perspektive auf die Ereignisse der Welt bestimmen und dadurch Einfluss gewinnen auf unsere Erkenntnis der Tatsachen.

Die Existenz eines solchen Zusammenhangs ist nicht allgemein anerkannt. Daher sollten wir zuerst die Frage klären, in was für einer Welt wir leben würden, falls es *keine* performativen Äußerungen gäbe. Was wäre »Wahrheit«, würde man versuchen, diese *allein* durch konstatierende Aussagesätze zu bestimmen? Einer, der eine solche Einschränkung der Erkenntnis- und Wahrheitstheorie auf konstatierende Sätze propagiert hat, war Gottlob Frege, einer der »Großväter« der Analytischen Philosophie.¹ Sein Verdienst war es, klarer als viele vor ihm beschrieben zu haben, wie eine Erkenntnis, die allein auf konstatierenden Aussagesätzen beruht, aussehen müsste, wenn es denn eine solche gäbe. Danach sollten wir besser verstehen, welche Funktion performative Äußerungen in unserer Alltagserfahrung haben, und warum wir – entgegen Freges Intentionen – auf diese auch in der Erkenntnis nicht verzichten können (vgl. auch Arnold 2004b).

I. EWIGE WAHRHEITEN: GOTTLLOB FREGES VERGEBLICHER KAMPF GEGEN DAS PERFORMATIVE

Was den Logiker Gottlob Frege auszeichnete, war sein fester Wille, alle Voraussetzungen seines Denkens offen zu legen. Anstatt wie andere es als selbstverständlich zu erachten, dass sich eine logische Analyse von Sätzen ausschließlich mit Aussagesätzen befasst, erhob er den Anspruch, diese Beschränkung eigens zu rechtfertigen. Frege hat damit nicht nur die Forschungstradition der sogenannten Analytischen Philosophie entscheidend geprägt, sondern auch deren Voraussetzungen äußerst klar herausgearbeitet. An seinen Argumenten lassen

¹ Gottlob Frege als »Großvater der analytischen Philosophie«: Dummett 1988, 23.

sich daher weit besser als bei anderen die Grundannahmen studieren, welche dieser philosophischen Analysestrategie zugrunde liegen.

Eine seiner bekanntesten Unterscheidungen ist jene zwischen dem »Sinn« und der »Bedeutung«. Wie René Descartes orientiert sich Frege dabei am Modell der Algebra, denn am Beispiel der mathematischen Gleichung $a = b$ war er auf das Problem gestoßen, was in jenem Gleichheitszeichen $=$ eigentlich gleichgesetzt wird. Müsste nicht, wenn a identisch ist mit b , die Gleichung $a = b$ dasselbe ausdrücken wie $a = a$? Wäre damit nicht jede mathematische Gleichung eine bloße Tautologie ohne Erkenntniswert? Um den Unterschied zwischen diesen beiden Gleichungen benennen zu können, führte Frege den Unterschied zwischen dem Sinn und der Bedeutung eines Ausdrucks ein: a und b haben so einen unterschiedlichen Sinn, obwohl sie dieselbe Bedeutung haben. Der Erkenntniswert der Gleichung besteht daher gerade darin, zu zeigen, dass zwei Eigennamen trotz ihrer Verschiedenheit ein und dasselbe bedeuten. So wie es ein Erkenntnisfortschritt war, zu erkennen, dass der Abend- und der Morgenstern beide ein und derselbe Stern sind; oder genauer, dass sie beide mit dem Planeten Venus identisch sind (Frege 2002b, 23-29).

Die Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung beschränkt sich aber bei Frege nicht auf einzelne Worte bzw. Zahlen. Denn ein Wort erhält seine Bedeutung erst innerhalb des Kontextes eines ganzen Satzes, dessen Teil es ist: im Falle unseres mathematischen Beispiels eben innerhalb der ganzen Gleichung und im anderen Fall eben im Kontext des Satzes »Der Abendstern ist der Morgenstern«. Den Sinn eines Satzes nennt Frege einen »Gedanken«. Dieser steht im Zentrum seiner logischen Analyse. Um diesen jedoch ins Zentrum stellen zu können, muss Frege zuerst begründen, was diese Art von Sätzen gegenüber anderen sprachlichen Äußerungen auszeichnet. Er muss darlegen, was ein solcher »Gedanke« eigentlich ist. Dabei beschneidet er in einem ersten Schritt rigoros die für ihn relevanten Formen des Sprechens:

»Einem Befehlssatz wird man einen Sinn nicht absprechen wollen; aber dieser Sinn ist nicht derart, daß Wahrheit bei ihm in Frage kommen könnte. Darum werde ich den Sinn eines Befehlssatzes nicht Gedanken nennen. Ebenso sind Wunsch- und Bittsätze auszuschließen. In Betracht kommen können Sätze, in denen wir etwas mitteilen oder behaupten. Aber Ausrufe, in denen man seinen Gefühlen Luft macht, Stöhnen, Seufzen, Lachen rechne ich nicht dazu, es sei denn, daß sie durch besondere Verabredung dazu bestimmt sind, etwas mitzuteilen.« (Frege 2003b, 40)

Nachdem er auch einen Großteil der Fragen ausgeschlossen hat, zeichnet er eine bestimmte Form des Fragens als relevant aus: die Satzfrage, d.h. eine Frage, die mit einem einfachen Ja oder Nein beantwortet werden kann. Der Grund, warum eine Satzfrage der Art wie »Ist der Abendstern mit dem Morgenstern identisch?« für die Logik relevant ist, liegt allein in dessen Antwort bzw.

genauer in dessen Fähigkeit, an einem Behauptungssatz dasjenige herauszulösen, was der »Gedanke« im Unterschied zu der »Behauptung« ist:

»Die Antwort ‚ja‘ besagt dasselbe wie ein Behauptungssatz; denn durch sie wird der Gedanke als wahr hingestellt, der im Fragesatz schon vollständig enthalten ist. So kann man zu jedem Behauptungssatz eine Satzfrage bilden. [...] Fragesatz und Behauptungssatz enthalten denselben Gedanken; aber der Behauptungssatz enthält noch etwas mehr, nämlich eben die Behauptung. [...] Es ist also [in einem Fragesatz] möglich, einen Gedanken auszudrücken, ohne ihn als wahr hinzustellen. In einem Behauptungssatze ist beides so verbunden, daß man die Zerlegbarkeit leicht übersieht.«²

Doch all diese Reduktionen der Sprache genügen noch nicht. Nicht nur musste Frege, um zu seinem »Gedanken« zu kommen, alle performativen Ausrufe, Befehle, Bitten und Wünsche beiseite schieben, ebenso wie alle Fragen, die nicht als ganze Sätze formuliert werden können (wie etwa *Was?* oder *Wie?*), auch innerhalb der Klasse der Behauptungssätze ist ihm die sprachliche Vielfalt noch zu groß. Es gilt, diese gleichsam zu reinigen und umzuformen:

»Ein Behauptungssatz enthält außer einem Gedanken und der Behauptung oft noch ein Drittes, auf das sich die Behauptung nicht erstreckt. Das soll nicht selten auf das Gefühl, die Stimmung des Hörers wirken oder seine Einbildungskraft anregen. Wörter wie ‚leider‘, ‚gottlob‘ gehören hierher. Solche Bestandteile des Satzes treten in der Dichtung stärker hervor, fehlen aber auch in der Prosa selten ganz. [...] Aber auch:] Ob ich das Wort ‚Pferd‘ oder ‚Roß‘ oder ‚Gaul‘ oder ‚Mähre‘ gebrauche, macht keinen Unterschied im Gedanken. Die behauptende Kraft erstreckt sich nicht auf das, wodurch sich diese Wörter unterscheiden. Was man Stimmung, Duft, Beleuchtung in einer Dichtung nennen kann, was durch Tonfall und Rhythmus gemalt wird, gehört nicht zum Gedanken.« (Frege 2003b, 42 f.)

Der Reinigung der Sprache entspricht so eine Reinigung der Gedanken von allem Affektiven. Gefühle und Stimmungen gelten Frege als ein dem Gedanken äußerliches Beiwerk, das die Wahrheit eher verdeckt, denn erhellt. Ob man jemanden »Neger«, »Nigger«, »Schwarzafrikaner«, »Schwarzer« oder »Mohr« nennt, soll für den Gedanken, den man ausspricht, belanglos sein. Dass dies gar nicht so selbstverständlich ist, wie es eine lange Tradition glauben machen will, sollte uns – spätestens seit unserer Beschäftigung mit Edmund Burkes Erkenntnistheorie – bewusst sein: Man erinnere sich nur daran, wie Burke gerade sol-

2 Frege 2003b, 40 f. Die Unterscheidung zwischen dem, was in einem Behauptungssatz auf der einen Seite die »Behauptung« und was auf der anderen der »Gedanke« ist, drückt Frege in seiner Begriffschrift durch zwei markante Zeichen aus: dem senkrechten »Urteilsstrich« am Beginn einer graphischen Darstellung eines Gedankengefüges und dem von diesem rechts wegführenden horizontalen »Inhaltsstrich«. Im Sinne Austins ließe sich sagen, dass der Urteilsstrich bei Frege gleichsam der rudimentäre Rest der performativen Dimension menschlichen Sprechens ist: der Teil des Performativen, den auch Frege nicht aus seinem Urteilssatz hinauskommt. Es ist kein Zufall, dass es gerade der Teil ist, der den Urteilssatz zu einer *Antwort* auf eine *Frage* macht.

che von Leidenschaft getragenen Worte der Dichtung für die Erkenntnis der Wahrheit unverzichtbar erschienen, wie er in den menschlichen Leidenschaften, die durch Worte in einem Theaterzuschauer erweckt werden, eine eigene Weisheit zu entdecken meinte, die es zu erkennen und auch zu pflegen gilt.

Doch Frege geht noch weiter: Er muss die Behauptungssätze auch noch von allen deiktischen Wörtern reinigen – von zeitlichen wie »heute« und »gestern«, aber auch von räumlichen wie »hier« und »da«, ebenso von subjektbezogenen wie »ich« und »du«, die alle nur innerhalb einer konkreten Sprechsituation zu verstehen sind und daher umgewandelt werden müssen in situationsunabhängige Zeit-, Orts- und Personenangaben. Aus Sätzen, die nur wahr sind, wenn sie von einer bestimmten Person, an einem bestimmten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt ausgesprochen werden, macht Frege Sätze, welche unabhängig von ihrem Sprecher und dem Ort und der Zeit der Aussage wahr oder falsch sind. Aus Sätzen, die nur in konkreten Kontexten einen Sinn haben, erzeugt er Sätze mit zeitlosen Geltungsansprüchen, die immer wahr bzw. immer falsch sind, damit der von ihnen ausgedrückte Gedanke selbst auch jenseits von allem Zeitlichen existieren kann.

Auch Worte, die subjektive Erwartungen ausdrücken, sollen als nicht zum »Gedanken« gehörig ausgeschlossen werden: Der Satz »Alfred ist *noch* nicht gekommen« soll sich nicht unterscheiden von dem Satz »Alfred ist nicht gekommen«. Worte wie »noch nicht« oder »schon«, die Hoffnungen oder auch Befürchtungen anzeigen, werden von Frege dem Hörer bzw. Sprecher zugeschoben, die beide den objektiven »Gedanken« in subjektiver Weise erfassen und ihm damit etwas anheften, was ihm an sich nicht zukommen soll. Um einen »Gedanken« im fregeschen Sinne denken zu können, müssen daher die Sätze umfassende Umformulierungen über sich ergehen lassen. Und Frege weiß, was er sagt, wenn er kategorisch feststellt: »Wenn allgemein die Unzulässigkeit solcher Umformungen anerkannt würde, so wäre damit jede tiefere logische Untersuchung verhindert.« (Frege 2003b, 43)

Am Ende aller Umformungen, Ausschlüsse und Reduktionen, die sprachlich zu einem Großteil Zeichen betreffen, die beim Sprechen performative Handlungen vollziehen, soll ein »Gedanke« stehen, dem – falls er wahr ist – eine Tatsache entspricht. Denn laut Frege gilt: »Was ist eine Tatsache? Eine Tatsache ist ein Gedanke, der wahr ist. [...] Die Arbeit der Wissenschaft besteht nicht in einem Schaffen, sondern in einem Entdecken von wahren Gedanken.« (Frege 2003b, 57 f) D.h. aber: Jedem Gedanken, wenn er nur wahr ist, entspricht in der Welt eine Tatsache, auf die sich der Gedanke bezieht, ohne dabei auf die Zustimmung oder auch sozialen Interessen eines Menschen angewiesen zu sein. Wird der Gedanke als Fragesatz formuliert, soll man einfach mit »ja« bzw. mit »nein« entscheiden können, ob er wahr oder falsch ist. Wahrheit und Falschheit eines Gedankens sollen alleine in dessen Beziehung zu einer Tatsache liegen, das

menschliche Subjekt wird auf die Rolle eines Beobachters oder »Entdeckers« von solchen Wahrheitsbeziehungen verwiesen. Es kann diese Wahrheitsbeziehungen nur »anerkennen« oder auch nicht – auf die Wahrheit des Gedankens hat dies keinerlei Einfluss.

Wissenschaft und Erkenntnis hätten so nichts mit den Absichten der Subjekte, nichts mit ihren sozialen Kontexten zu tun, und diese müssten daher auch von der Philosophie nicht weiter bedacht werden. Diese Grundannahmen prägten mit der Analytischen Philosophie eine ganze Forschungstradition: Philosophische Probleme sollten ohne Bezug zu sozialen und historischen Kontexten allein durch eine logische Analyse der Sprache auflösbar sein, da letztlich alles, was unklar ist, auf die Unvollkommenheit der Umgangssprache zurückzuführen, und alles, was klar und eindeutig ist, mit den Mitteln logischer Analyse darstellbar sei. Um dies gewährleisten zu können, muss Frege aber die Existenz eines »dritten Reichs« einführen, in dem die Gedanken unabhängig von den denkenden Subjekten, aber auch unabhängig von den realen Dingen existieren.³ Eine Annahme, die eine entscheidende Schwäche hat: Frege kann auf die Existenz eines solchen Reichs der Gedanken innerhalb seiner Theorie nicht verzichten, ohne aber dessen Existenz beweisen zu können. Sie ist nur die notwendige Folge der im einzelnen nicht unbedingt notwendigen Entscheidung, die Vielfalt der Sprache auf eine einzige Form, die konstatiertenden Urteilssätze, zu reduzieren. Ohne diese Reduktion ist der Status jenes »dritten Reichs« der Gedanken jedoch im besten Fall zweifelhaft.

Was Frege jedoch mit dem Reich des Gedankens gewinnt, ist nicht zuletzt ein Ersatz für jene von uns bereits mehrmals diskutierte Theorie einer zweifachen Kausalität: In der Spannung zwischen den in logischer Sprache formulierbaren Gedanken auf der einen und der Alltagssprache als Teil der realen Welt auf der anderen Seite kann die Philosophie wieder auf einer von zwei Seiten kämpfen, um deren Position als die »wahre« gegenüber jener anderen, defizienten Form durchzusetzen. Gottlob Frege kann Philosophie als ein Unternehmen auffassen, das Vernunft durchsetzt, indem es die Alltagssprache und deren Denken logisch »reinigt«. Das konstatiertende Sprechen in Aussagesätzen soll auf diese Weise von jedem performativen Rest befreit werden, sodass eine letztlich von allen menschlichen Bezügen unabhängige vollkommene Sprache entstehe. Mit dieser soll aber nicht nur die reale Sprache gereinigt, sondern die Menschen selbst in ihrem Denken und Urteilen verändert, d.h. »vernünftiger« werden. Auch Frege

3 »Wenn jeder Gedanke eines Trägers bedarf, zu dessen Bewußtseinsinhalte er gehört, so ist er Gedanke nur dieses Trägers, und es gibt keine Wissenschaft, welche vielen gemeinsam wäre, an welcher viele arbeiten könnten; [...] So scheint das Ergebnis zu sein: Die Gedanken sind weder Dinge der Außenwelt noch Vorstellungen. Ein drittes Reich muß anerkannt werden. Was zu diesem gehört, stimmt mit den Vorstellungen darin überein, daß es nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, mit den Dingen aber darin, daß es keines Trägers bedarf, zu dessen Bewußtseinsinhalten es gehört.« (Frege 2003b, 49 f.)

geht es – wie später noch der Analytischen Philosophie – letztlich um eine durch die Arbeit an der Sprache vermittelte Form der Befreiung des Menschen vom Sinnlichen (vgl. Frege 2002c, 70).

Angesichts der im zweiten Teil beschriebenen Probleme, welche die Erfindung des Mikroskops für das Selbstverständnis der Philosophie bedeutete, fällt auf, wie Frege die Differenz zwischen seinem logischen Kalkül und der Alltagssprache mit der Differenz zwischen den Leistungen eines Mikroskops und denen eines normalen Auges vergleicht: Es gehe ihm um eine Erkenntnis der Tiefenstrukturen der Sprache, d.h. um etwas, das dem Alltagsverständnis und seinem Instrument der Alltagssprache entzogen ist, obwohl es dieser zugrunde liegt. Die Philosophie müsse sich darum bemühen, den menschlichen Geist von der Herrschaft des Wortes zu befreien, indem sie etwa die grammatischen Subjekt-Prädikat-Beziehungen der Alltagssprache mithilfe der von ihm erfundenen neuen Begriffsschrift erfolgreich überwinde.⁴ Der Vergleich mit dem Gegensatz zwischen dem wissenschaftlichen Instrument und dem Auge sei geeignet, um das Verhältnis zwischen Bedeutung, Sinn und subjektiver Vorstellung zu fassen:

»Jemand betrachtet den Mond durch ein Fernrohr. Ich vergleiche den Mond selbst mit der Bedeutung; er ist der Gegenstand der Beobachtung, die vermittelt wird durch das reelle Bild, welches vom Objektivglase im Innern des Fernrohrs entworfen wird, und durch das Netzhautbild des Betrachtenden. Jenes vergleiche ich mit dem Sinne, dieses mit der Vorstellung oder Anschauung. Das Bild im Fernrohre ist zwar nur einseitig; es ist abhängig vom Standorte; aber es ist doch objektiv, insofern es mehreren Beobachtern dienen kann. Von den Netzhautbildern aber würde jeder doch sein eigenes haben. Selbst eine geometrische Kongruenz würde wegen der verschiedenen Bildung der Augen kaum zu erreichen sein, ein wirkliches Zusammenfallen aber wäre ausgeschlossen.« (Frege 2002b, 27)

Der »Sinn« bzw. der »Gedanke« soll wie das »reelle Bild« im Fernrohr sein, wie es schon *vor* der Wahrnehmung eines Auges bereits existiert. Ein »Gedanke« wäre auf diese Weise eine real existierende Entität, die unabhängig von der Perspektive einzelner urteilender Subjekte vorhanden ist und als solche

4 »Wenn es eine Aufgabe der Philosophie ist, die Herrschaft des Wortes über den menschlichen Geist zu brechen, indem sie die Täuschungen aufdeckt, die durch den Sprachgebrauch über die Beziehungen der Begriffe oft fast unvermeidlich entstehen, indem sie den Gedanken von demjenigen befreit, womit ihn allein die Beschaffenheit des sprachlichen Ausdrucksmittels behaftet, so wird meine Begriffsschrift, für diese Zwecke weiter ausgebildet, den Philosophen ein brauchbares Werkzeug werden können. [...] Insbesondere glaube ich, dass die Ersetzung der Begriffe *Subject* und *Prädicat* durch *Argument* und *Function* sich auf die Dauer bewähren wird.« (Frege 1998, XII-XIII, Hervorhebungen von Frege; der Vergleich der Begriffsschrift mit einem Mikroskop findet sich: Frege 1998, XI.) Gerade dem Wunsch, die Grenzen der Umgangssprache zu überwinden, entspricht bei Frege die Entwicklung einer eigenen *graphischen* Schrift, die den zweidimensionalen Raum eines Papiers nutzt, um die Strukturen des Denkens darzustellen. Mit dieser soll darstellbar werden, was mit einem vorwiegend am Ohr und damit an dem sukzessiven Nacheinander von Worten orientierten Sprechen und Schreiben nicht darstellbar ist (vgl. Frege 2002c, 73 f.).

nur »entdeckt« zu werden braucht. Dieser hätte – nach all den sprachlichen Reduktionen und Ausschlüssen – nichts Menschliches mehr an sich. Mit dem Sprecher wäre letztlich auch das menschliche Subjekt aus dem Denken entfernt, sodass es sich diesem gleichsam nur noch von außen nähern kann: Der Gedanke wurde versteinert, bis er die Härte eines Gegenstandes erlangte – jenseits des Zeitlichen.⁵

Erst vor dem Hintergrund dieser Annahmen gewinnen John L. Austins Einwände ihre Kraft, wird sein Bruch mit der im angloamerikanischen Sprachraum damals vorherrschenden philosophischen Strategie des Denkens erst deutlich. Wobei er eines seiner wichtigsten Argumente in seinen als *How to do things with Words* veröffentlichten Vorlesungen beinahe beiläufig anhand eines Problems aus der Kartographie einführt, das deshalb auch *in extenso* zitiert sei. Sein Beispiel ist eine konstatierende Aussage über den Grenzverlauf Frankreichs (›Frankreich ist sechseckig‹) und die Frage, was es heißt, wenn man sagt, diese sei wahr oder sie sei falsch:

»In real life, as opposed to the simple situations envisaged in logical theory, one cannot always answer in a simple manner whether it is true or false. Suppose we confront ›France is hexagonal‹ with the facts, in this case, I suppose, with France, is it true or false? Well, if you like, up to a point; of course I can see what you mean by saying that it is true for certain intents and purposes. It is good enough for a top-ranking general, perhaps, but not for a geographer. ›Naturally it is pretty rough‹, we should say, ›and pretty good as a pretty rough statement‹. But then someone says: ›But is it true or is it false? I don't mind whether it is rough or not; of course it's rough, but it has to be true or false – it's a statement, isn't it?‹ How can one answer this question, whether it is true or false that France is hexagonal? It is just rough, and that is the right and final answer to the question of the relation of ›France is hexagonal‹ to France. It is a rough description; it is not a true or a false one. – Again, in the case of stating truly or falsely, just as much as in the case of advising well or badly, the intents and purposes of the utterance and its context are important; what is judged true in a school book may not be so judged in a work of historical research.« (Austin 1975, 143)

Historische Schulbücher und Generäle verfolgen eben andere Ziele und Zwecke mit ihren Äußerungen als ein Wissenschaftler. Dennoch können die

5 Das soziale und psychologische Modell, das Frege entwirft, um die Wirkungen der Gedanken auf die »Weltgeschichte« zu begründen, ist daher auch eines der Unterwerfung des Subjekts unter die Wahrheit: »Die großen Begebenheiten der Weltgeschichte, konnten sie anders als durch Gedankenmitteilung zustande kommen? [...] Indem der Gedanke gefaßt wird, bewirkt er Veränderungen zunächst nur in der Innenwelt des Fassenden; doch bleibt er selbst im Kerne seines Wesens davon unberührt, da die Veränderungen, die er erfährt, nur unwesentliche Eigenschaften betreffen. Es fehlt hier das, was wir im Naturgeschehen überall erkennen: die Wechselwirkung. Die Gedanken sind nicht durchaus unwirklich, aber ihre Wirklichkeit ist ganz anderer Art als die der Dinge. Und ihr Wirken wird ausgelöst durch ein Tun der Denkenden, ohne das sie wirkungslos wären, wenigstens soweit wir sehen können. Und doch schafft der Denkende sie nicht, sondern muß sie nehmen, wie sie sind.« (Frege 2003b, 61 f.)

Aussagen des Letzteren nicht als »wahrer« angesehen werden, *ohne* den Kontext der konkreten Sprechsituation zu berücksichtigen. Es geht auch bei konstatierten Aussagen um deren Angemessenheit und Relevanz innerhalb eines sozialen Kontextes. »Wahrheit« ist nicht allein als Beziehung zwischen einer sprachlichen Aussage und einer scheinbar objektiv gegebenen Realität zu verstehen. »Wahr« und »falsch« – so könnte man sagen – ist immer bezogen auf konkrete Subjekte: Es geht immer darum, *für wen* eine Aussage *in welchem Kontext* wahr oder falsch ist. Dies hat nichts mit der Überantwortung der Wahrheitsfrage an die Willkür einzelner Subjekte zu tun, sondern verankert ihre Objektivität in die Beziehungen zwischen der sprachlichen Äußerung und den Zwecken und Absichten der Sprecher und Adressaten des Sprechaktes.

Oder anders gesagt: Austin weist wie Frege die grammatische Struktur eines Satzes als irreführend zurück, doch nicht um einen Satz mithilfe einer logischen Analyse auf dessen Tiefenstruktur zu untersuchen und so einen objektiven »Gedanken« zu entdecken. Austin ersetzt den durch seine grammatische Struktur beschreibbaren Satz durch die »Äußerung (*utterance*)«, d.h. durch die »Sprechhandlung (*speech-act*)«, die von einem Sprecher in einer konkreten Situation vollzogen wird, um sprechend etwas zu tun. Damit ändert er die Vorstellung dessen, was man philosophisch mit einer Analyse strategisch überhaupt erreichen kann.

Gottlob Frege wäre – in den Worten Austins – einer von jenen, die in ihrer Untersuchung der Sprache einzig einen idealen Sprechakt zur Grundlage ihrer Analyse machen wollen: »This is the ideal of what would be right to say in all circumstances, for any purpose, to any audience, etc. Perhaps it is sometimes realized.« (Austin 1975, 146) Doch auf der Grundlage dieser seltenen Ausnahme – falls es sie überhaupt gibt – lässt sich nicht das verstehen, was wir tun, wenn wir eine wahre Aussage über die Realität formulieren. Daher beharrt Austin gerade auf der Notwendigkeit, die Umstände der Äußerung, ihren Zweck und ihren Adressaten, an den der Sprecher sich wendet, als un hintergehbare Bedingungen bei der Beurteilung der Wahrheit bzw. Falschheit einer Aussage zu akzeptieren – auch in den Wissenschaften. Wissenschaftliche Aussagen sind niemals nur konstatierte Feststellungen, sie sind auch performative Äußerungen, denn auch für sie gilt: »The truth or falsity of a statement depends not merely on the meanings of words but on what act you were performing in what circumstances.«⁶

Für Frege's Begriffsschrift heißt dies, dass diese – entgegen den Ansichten ihres Autors – nicht an sich wahr sein kann, sondern nur wahr bezogen auf einen bestimmten Zweck. Sie kann damit auch nicht für sich gegenüber der

6 Austin 1975, 145; vgl. auch zur Performativität wissenschaftlicher Aussagen: Arnold 2004a.

Umgangssprache und deren Äußerungen beanspruchen, als logische Idealsprache die eigentliche Sprache der Erkenntnis zu sein. Damit verliert aber auch die Idee von »Gedanken«, die unabhängig von den Dingen und den Menschen in einem »dritten Reich« existieren, ihre Grundlage: Ohne Bezug zu dem Kontext und dem Ziel einer Äußerung kann die Beziehung eines »Gedankens« zu einer ihm korrespondierenden Tatsache nicht als wahr oder als falsch bezeichnet werden. »Wahrheit« und »Falschheit« bezeichnen grundsätzlich nicht eindeutige Beziehungen; sie stehen nicht für etwas Einfaches, das in einer zeitlosen Ewigkeit existiert.

Anders gesagt: Austins Theorie des Performativen ist eine Widerlegung der fregeschen Vorstellung von »Gedanken« jenseits des Sprechens und von einem Sprechen jenseits der Ansprüche sozialer Kontexte und deren Zwecke. Denken heißt immer auch, die soziale Forderung auf Anerkennung der Geltung einer Behauptung zu erheben. Feststellungen von Tatsachen stehen damit gleichberechtigt neben Warnungen, Entscheidungsverkündigungen und anderen performativen Sprechakten. Denken, auch philosophisches Denken, findet nicht ihre Gedanken im zeitlosen Jenseits eines dritten Reichs, sondern innerhalb der Zeit. Denken, als performativer Akt, kann daher nur verstanden werden im Kontext seiner zeitlichen Situierung.

II. PERFORMATIVE ZUSCHREIBUNGEN

Doch was ist mit dem – neben der Performativität – zweiten Begriff, den wir in unseren Analysen mehrfach verwendet haben: dem Begriff der »Zuschreibung« von performativen Handlungen? Um dessen Bedeutung zu verstehen, mussten wir in einem entscheidenden Punkt einen Schritt über Austins Theorie performativer Äußerungen hinausgehen. Denn Austin sprach, wenn er performative Handlungen diskutierte, immer aus der Perspektive des Akteurs, der performativen Handlungen vollzieht. Er fragte sich, was muss ein Subjekt tun, damit eine performative Handlung auch gelingt? Wenn bestimmte objektive Bedingungen gegeben sind, um eine performative Handlung gelingen zu lassen, dann galt ihm die performative Handlung als gegückt. Um ein Beispiel zu geben: Wenn eine Person *erstens* von staatlicher Seite zum »Standesbeamten« ernannt worden war und *zweitens* die Brautleute, die zu dieser Person kommen, den aufrichtigen Willen bekunden, eine Ehe einzugehen, dann haben die Worte: »Hiermit seid ihr Mann und Frau«, die performative Kraft, eine Ehe zu stiften. Ist jedoch nur eine der beiden Bedingungen nicht erfüllt (man denke an eine von Schauspielern auf der Bühne vollzogene Ehezeremonie), so sind die Worte wirkungslos und rechtlich nicht bindend. Austin schränkt seine Theorie explizit auf *bewusst*

ausgeführte Äußerungen ein: Der Handelnde muss eine performative Äußerung intendieren, damit diese wirksam wird.

Diese Akteursperspektive bestimmt auch die Diskussion in den Kulturwissenschaften: Vorwiegend werden hier performative Handlungen anhand des Theatermodells diskutiert (*performance*), an dem Modell des Rituals oder auch an dem einer *face-to-face*-Kommunikation. Jemand vollbringt eine performative Handlung in der Öffentlichkeit und beansprucht damit für sich eine bestimmte soziale Rolle, die es ihm ermöglicht, bestimmte Geltungsansprüche für seine Handlungen zu erheben. Die Anzahl der performativen Handlungen wird aber damit auf eine kleine Gruppe von Handlungen begrenzt. Dies ist nicht selbstverständlich.

Betrachtet man Erzählungen und wie diese Wirklichkeit darstellen, verschiebt sich der Fokus vom handelnden Akteur hin zum Beobachter der Handlung. Denn wo erzählt wird, gibt es zuallererst einen Erzähler, der in der Regel – selbst wenn er seine eigene Lebensgeschichte zum Thema macht – etwas über andere Personen erzählt, die bei der Erzählung selbst nicht einmal anwesend sein müssen. Performative Handlungen werden hier nicht von den Handelnden selbst ausgeführt, sondern es werden ihnen diese vom Erzähler *zugeschrieben*. Entscheidend wird daher eine andere Frage: Welche Zuschreibungen werden vom Erzähler in seiner Erzählung vollzogen, welche performativen Akte glaubt er in den Handlungen der Personen erkennen zu können?⁷ Oder, was auf das-selbe hinausläuft: Welche performativen Handlungen meint ein Zuhörer, dem diese Erzählung erzählt wird, in den Handlungen der Personen zu entdecken?

Ein alltägliches Beispiel: Jemand erzählt, wie ein Arzt, den er gestern gesehen hat, einen Verletzten auf der Straße behandelte; die Behandlung des Arztes war offenbar schmerhaft, da der Patient mehrmals aufschrie, um nach einer Weile sogar das Bewusstsein zu verlieren. Was hat der Beobachter dieser Szene als Erzähler gemacht? Vor allem hat er den Personen bestimmte Rollen zugeschrieben, indem er sie als »Arzt« und als »Patienten« bezeichnet. Ein Arzt ist jemand, der sich verpflichtet hat, sich um die Gesundheit der Menschen zu kümmern. Indem der Erzähler der einen Person diesen Titel verleiht, sie sogar als »den Arzt« bezeichnet, unterstellt er dieser Person implizit, sich der Verpflichtung entsprechend zu verhalten: Trotz der Schmerzensschreie des anderen nimmt der Zuhörer der Erzählung an, diese Schmerzen seien unvermeidbarer Bestandteil der ärztlichen Therapie. Alles scheint mit rechten Dingen zuzugehen; keiner scheint der als »Arzt« bezeichneten Person in die Arme fallen zu müssen, um den anderen vor diesem zu retten.

⁷ Wobei das Zuschreiben von performativen Handlungen natürlich selbst eine performative Handlung ist: Austin nannte diese »verdiktive Äußerungen«, die alle diagnostizierenden, einordnenden und auslegenden Sprechhandlungen umfassen. Also alles, was etwas als etwas bestimmt. Doch diesem Aspekt der Zuschreibung werden wir im Folgenden nicht eigens nachgehen.

Die Zuschreibungen, die ein Erzähler oder auch ein Beobachter aufgrund von einigen Indizien – wie etwa einem weißen Mantel oder auch der mündlichen Versicherung der Person: »Ich bin ein Arzt« – vollführt, gibt den Handlungen der Personen einen »Sinn«. Nehmen wir an, der angebliche Arzt wäre ein Betrüger. Er könnte auch – obwohl Arzt – ein eifersüchtiger Ehemann sein, der den Liebhaber seiner Frau malträtiert. Oder vielleicht ist ihm auch ganz allgemein Geld wichtiger als die ärztliche Verpflichtung, sich der Gesundheit der Patienten zu widmen. Dann könnte die schmerzhafte Handlung zwar eine Therapie sein, aber vielleicht nicht die für den Patienten am besten geeignete, sondern jene, für die eine Krankenkasse bzw. auch eine Pharmafirma die besseren Provisionen bezahlt. Jede dieser Bezeichnungen, ob »Betrüger«, »eifersüchtiger Ehemann« oder »nur an Provisionen interessierter Arzt«, enthalten andere Zuschreibungen an diese Person. Aber auch indem der Beobachter die zweite Person als »Patienten« bezeichnet, schreibt er dieser eine performative Handlung zu: die Handlung, jemanden anderen um ärztliche Hilfe zu bitten. Solche Zuschreibungen sind nichts Ungewöhnliches, jeder Mensch vollführt solche und ähnliche mehrmals während des gesamten Tages: sei es als stummer Beobachter anderer Menschen, sei es als Erzähler von Ereignissen.

Doch was verändert sich philosophisch durch einen solchen Perspektivenwechsel von der bewusst intendierten *Ausführung* auf die bloße *Zuschreibung* von performativen Handlungen? Vor allem erweitert sich das Untersuchungsfeld: *Reale* performative Akte sind nicht dasselbe wie *Zuschreibungen* von performativen Akten durch andere. Letztere sind weit zahlreicher als Erstere. Nehmen wir nur den Fall eines öffentlichen Vortrags. Wie bei Vorträgen üblich sorgen die Veranstalter dafür, die performativen Aktivitäten des Publikums zu reduzieren: Diese sollen möglichst still sitzen und dabei schweigen, um auch allen Zuhörern zu ermöglichen, dem Vortrag zu folgen. Die deutlichsten performativen Äußerungen der Zuhörer sind noch ihre Körperhaltung und ihr Mienenspiel. So kann eine Vortragende, während sie redet, vielleicht einen Mann sehen, der an bestimmten Stellen ihrer Ausführungen auf eigentümliche Weise sein Gesicht verzieht, was sie vielleicht als Zeichen der Ablehnung ihrer Thesen interpretiert. Dies könnte sie dann nach dem Vortrag vielleicht auch so dem Veranstalter erzählen. Aber vielleicht hatte der Mann nur Magenschmerzen, weil er kurz vor dem Vortrag etwas Falsches gegessen hatte. Ebenso könnte die Vortragende ein leichtes Lächeln eines Zuhörers als Zeichen der Zustimmung werten, obwohl dieser vielleicht schon längst aufgegeben hat, dem Vortrag zuzuhören, und ihm nur ein Lächeln über die Lippen huscht, weil er gerade an etwas völlig anderes gedacht hat.

Oder sagen wir, ein Mann ist abergläubisch. Ihm begegnet eine schwarze Katze, die von links nach rechts läuft. Er weiß sofort: Das bringt Unglück! Hätte er nur kurz davor die Straßenseite gewechselt, dann wäre nichts passiert.

– Was macht dieser Mann? Er schreibt der Katze eine performative Handlung zu, obwohl die Katze einfach nur die Straße von links nach rechts überquert. Es war Zufall, aber der Mann kann – wie jeder Mensch – auch in zufälligen Ereignissen performative Äußerungen, wie die einer Verwünschung, wahrnehmen.

Dieser selbstverständliche Automatismus, mit dem wir Personen und Ereignissen performative Handlungen zuschreiben, erklärt nicht zuletzt auch die alltägliche *Paranoia*, von der viele Menschen heimgesucht werden, den *Aberglauben*, aber auch das Verführerische an den grassierenden *Verschwörungstheorien*. Er ist auch die Ursache für die Notwendigkeit, performative Äußerungen, die einem von anderen zugeschrieben werden, immer wieder erneut zu demen-tieren: Macht etwa jemand einen Vorschlag und kann er im Gesicht seines Kollegen keine Begeisterung entdecken, wird er dies meist als Ablehnung deuten, obwohl in vielen Fällen der andere vielleicht einfach nur müde von der Arbeit ist. Ein Großteil der Alltagsgespräche widmet sich der Zurückweisung von solchen falschen oder manchmal auch nur mit unangenehmen sozialen Sanktionen verknüpften Zuschreibungen performativer Handlungen.

Die soziale Dynamik, die durch die wechselseitigen Zuschreibungen entsteht, ist vielfältig. Mir geht es jedoch im Folgenden nicht um die Frage, welche Wirkungen solche Zuschreibungen auf jene haben, denen performative Handlungen zugeschrieben werden, sondern was diese Zuschreibungen für jene leisten, die diese Zuschreibungen vollziehen. Wenden wir uns hierfür den Erzählungen zu. Denn der systematische Zusammenhang zwischen performativen und konstatiерenden Äußerungen auf der einen sowie dem Konzept der Zuschreibung auf der anderen Seite lässt sich nur innerhalb einer allgemeinen Theorie der Erzählung erfassen.

III. PERFORMATIVITÄT ALS BEDINGUNG DER ERZÄHLUNG

So selbstverständlich das Erzählen im Alltag ist, nur selten wird darüber gesprochen, was Erzählungen als solche ausmachen. Welche Minimalbedingungen erfüllt sein müssen, um Ereignisse in der Form einer Erzählung (*narration*) fassen zu können. Die für unsere Fragestellung interessanteste Analyse finden wir in der semantischen Theorie der Narration des Linguisten Algirdas J. Greimas.⁸ Mit seiner sogenannten »Aktantentheorie« versucht er die Tiefenstruktur der Erzählung zu beschreiben: Was für ein Modell muss man als Hörer

⁸ Greimas 1971. Vgl. auch zur Weiterentwicklung seiner semantischen Theorie der Aktanten: Greimas 1987. Was Greimas' Aktantentheorie zum Verständnis von Erzählungen beitragen kann, zeigen am Beispiel von Kafka, Musil und Proust die Literaturwissenschaftler Zima 1980, 88 ff. und Kim 2002. Für eine kritische Auseinandersetzung mit Greimas' Theorie: Ricœur 1989, Band 2, 78-103.

einer Erzählung im Kopf bilden, um überhaupt eine Erzählung verstehen zu können? Was ist das Grundmodell der Erzählung, gleichsam deren tragendes Gerüst, ihr »Skelett« (im Unterschied zu ihren vielfältigen Ausprägungen), mit der Ereignisse zu Erzählungen geformt werden?

Für unsere Frage nach dem Verhältnis zwischen der Zuschreibung von performativen Äußerungen und konstatierten Erkenntnisurteilen ist vor allem interessant, wie sich in Greimas' semantischer Analyse der narrativen Form der Erzählung eine Selbstverpflichtung des Subjekts als organisierendes Zentrum jeder Erzählung erweist. Diese Selbstverpflichtung soll eine notwendige Bedingung sein, um überhaupt Ereignisse in die Form einer Erzählung transformieren zu können. Damit rückt aber auch die Zuschreibung einer performativen Handlung ins Zentrum des semantischen Erfassens der Wirklichkeit, denn für Greimas steht die Aktantenstruktur, d.h. die Form der Erzählung, im Zentrum seiner allgemeinen Theorie der Semantik. Ihm geht es mit seiner Theorie um die »sprachlichen Bedingungen der Kenntnis der Welt« (Greimas 1971, 121), wobei er eben bei der Untersuchung dieser semantischen Bedingungen auf die zentrale Rolle der Erzählungen gestoßen ist.⁹

a.) *Die Rolle des »Subjekts« und seines »(Wert-)Objekts«:* Greimas versucht, die semantischen Bedingungen einer jeden Erzählung durch ein *relational* Modell zu erfassen, das aus den Beziehungen zwischen sechs Aktanten gebildet wird. Im Zentrum steht die Beziehung der ersten beiden Aktanten: dem sogenannten »Subjekt« (d.i. der Held der Erzählung) und seinem »Objekt«. Deren Beziehung definiert sich durch das »Begehrten« des Subjekts, ein Begehrten, das eine Suche des Subjekts nach dem Objekt initiiert. So wird Parzival als aktantielles »Subjekt« durch seine Suche nach dem Heiligen Gral und nach dem, was der Gral symbolisiert, vollständig definiert; oder auch bei John Locke der Mensch im Naturzustand durch seinen Wunsch nach Freiheit bzw. bei Thomas Hobbes durch seinen Wunsch nach Sicherheit.

Es ist diese Suche des Subjekts nach seinem Objekt, die zwischen den verschiedenen Zeiten der Erzählung vermittelt, die den Übergang bildet zwischen der Anfangssituation der Erzählung und ihrem Ende. Durch das Begehrten des Subjekts verwandelt sich die Ausgangssituation in der Erzählung implizit in eine Situation des Mangels, da das Subjekt zwar ein Objekt begehrkt, dieses aber noch nicht erlangt hat. Die Erzählung setzt diesen durch das Begehrten des Subjekts entstehenden fundamentalen Gegensatz zwischen Ausgangssituation und (erwünschter) Endsituation voraus. Es ist diese Spannung, die erst so etwas wie

9 Die These, dass wir die Wirklichkeit nicht primär durch Urteile bzw. Sätze erfassen, sondern vermittels Erzählungen, wird auch von Erzähltheoretikern unterstützt, die anderen theoretischen Ansätzen verpflichtet sind: Bruner 1991, Mink 1978. Der Husserl-Schüler Wilhelm Schapp spricht in diesem Zusammenhang von einem durch Erzählungen vermittelten »Auftauchen von Horizonten«, in die eine Gegenwart eingebettet ist: Schapp 1985, 139 ff.

eine Erzählung in Gang bringt, die überhaupt erst die Möglichkeit eröffnet, mit Hilfe einer Erzählung im Kontinuum der Zeit einen Anfang und einen Endpunkt zu setzen, sodass die Erzählung an dem einen beginnen und an dem anderen dann auch ihr scheinbar natürliches Ende finden kann.

Doch um die semantische Struktur der narrativen Form zu verstehen, genügt es nicht, nur die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zu betrachten. Denn nicht jede Person in der Erzählung ist auch ein aktantielles »Subjekt« im Sinne von Greimas. Diese Rolle muss zuvor erworben bzw. von einem Erzähler dieser Person zugeschrieben werden, denn »Subjekt« meint hier immer schon ein *Subjekt mit einem Begehrten nach einem* (für ihn wertvollen) *Objekt*.¹⁰ Ohne ein von ihr begehrtes Objekt ist eine Person in der Erzählung kein Subjekt im Sinne der semantischen Aktantentheorie. Ebenso wird eine Person, ein Gegenstand oder auch eine Situation nur zu einem aktantiellen »Objekt« einer Erzählung, wenn es von einem Subjekt begehrt wird. Beide, Subjekt und Objekt, existieren ausschließlich als *relationale* Begriffe innerhalb dieser Beziehung. Es stellt sich daher ganz allgemein die Frage, wie ein Subjekt zu seinem Objekt kommt, sodass es für eine Erzählung die *Funktion* eines aktantiellen »Subjekts« übernehmen kann.

b.) *Die Rolle des »Auftraggebers« und die des »Adressaten«:* Ein »Subjekt« kommt zu einem »Objekt«, durch seine Beziehung zu einem sogenannten »Auftraggeber« (bzw. »Sender«, »Adressanten«), mit dem es einen »Vertrag« abschließt. Sowohl »Vertrag« als auch »Auftraggeber« sind hier in einem übertragenen Sinne zu verstehen. Es wird in einer Erzählung nur in Ausnahmefällen eine Unterschrift unter einen Vertrag geben und nur manchmal eine konkrete Person, die explizit einen Auftrag vergibt. Greimas geht es hier vielmehr um jene *Selbstverpflichtung* des Subjekts, die uns bereits in einem anderen Zusammenhang begegnet ist. Der »Auftraggeber« ist dabei jene Instanz, von der das Subjekt sein Begehrten nach dem Objekt erhält. Die juristische Metaphorik des »Auftrags« und des »Vertrages« hat hier vor allem die Aufgabe, die nicht-deterministische Beziehung hervorzuheben: Das Subjekt wird nicht gezwungen, dieses Begehrten anzunehmen, es muss *sich selbst* zu diesem *verpflichten*, es muss das Begehrten als sein eigenes Begehrten annehmen – so als ob es aus freien Stücken in einen Vertrag einwilligen würde.

Der »Auftraggeber«, gegenüber dem sich der Held in seinem Handeln verpflichtet fühlt, kann zum Beispiel bei Parzival die Gestalt von König Artus

10 Dabei darf man aber nicht übersehen, dass »Objekt« hier zwar auch etwas sinnlich Konkretes meinen kann, wie Geld, der »heilige Gral« oder einen Liebespartner, doch kann er auch etwas Allgemeineres meinen wie »Wahrheit«, »Reichtum«, »soziales Ansehen«, »Liebe« oder auch »Gesundheit«; sodass die Suche nach diesem Objekt dann auch darin bestehen kann, erst einen konkreten Gegenstand oder eine Person zu finden, die jenes vom Subjekt begehrte, allgemeine Objekt Wirklichkeit werden lässt. Ebenso kann das Objekt aber auch eine Handlung sein (z.B. wenn das Subjekt, das im Gefängnis sitzt, wünscht, dass eine andere Person ihn befreit).

annehmen, dessen Tafelrunde er sich würdig erweisen will, indem er nach dem Gral sucht, der Auftraggeber kann aber auch eine abstrakte Instanz wie die »Gerechtigkeit« sein, in deren Auftrag ein Michael Kohlhaas das Land mit Gewalt überzieht, um den ihm zustehenden Schadenersatz für seine Rösser zu erlangen, oder es kann auch die »Natur« sein, von der in den Naturrechtstheorien die Menschen im Naturzustand ihre Streben nach Freiheit oder auch nach Sicherheit erhalten. In all diesen Fällen geht es für das Subjekt darum, dieser Instanz *treu* zu bleiben, gleichsam das gegebene Wort zu halten, gleichgültig welche Hindernisse sich ihm entgegenstellen.

Diese *Selbstverpflichtung* des Subjekts gegenüber einem Auftraggeber kann dabei unterschiedliche Gestalten annehmen. Der Held kann das begehrte Objekt für sich selbst erringen oder aber auch für jemanden anderen. Im ersten Falle ist der Held nicht nur »Subjekt«, sondern zugleich auch der aktielle »Adressat« (bzw. »Empfänger«) des Objekts, im letzteren ist der »Adressat« jene Instanz, für die der Held handelt: Im Märchen kann es etwa das Königreich sein, dem der Königsohn als Objekt die Befreiung vom Drachen schenkt; in anderen Erzählungen kann es die Familie sein, für die der Held Tag für Tag in die Arbeit fährt, um für diese den Unterhalt zu erwerben. Wobei es gerade diese Selbstverpflichtung des Subjekts ist, die im Fortgang der Erzählung einer »Prüfung« unterzogen wird. Das Subjekt kann diese bestehen oder auch nicht.

Wie wir am Beispiel des Arztes bereits gesehen haben, muss diese Selbstverpflichtung in einer Erzählung nicht unbedingt eigens erwähnt werden, dies geschieht nur, wenn es eine besondere, d.h. in der Regel ausfallenere Verpflichtung ist. Meist berufen sich Erzählungen auf kulturelle Stereotypen, die sie bei ihren Hörern als bekannt voraussetzen. Der Hörer bzw. Leser ergänzt selbstständig – in Form einer Zuschreibung – die nicht explizit ausgesprochene performative Verpflichtung jenes Subjekts, um in seinem Kopf ein Aktantenmodell zu bilden, mit dem er den Sätzen einer Erzählung erst einen Sinn geben kann.¹¹

c.) *Die Rolle der »Opponenten« und der »Helper«:* Mit den Prüfungen und Hindernissen, die sich dem Subjekt auf seinem Weg entgegenstellen, sind auch schon die letzten beiden semantischen Aktanten angesprochen: die »Opponenten« und die »Helper« des Helden. Das können sowohl Personen, aber auch Sachen und Umstände sein, die entweder den Erfolg gefährden oder aber das Subjekt bei seiner Suche und seinem Kampf um das Objekt unterstützen. Gene-

11 Vor allem Personenbezeichnungen enthalten solche kulturellen Stereotype, mit denen man (zu recht oder zu unrecht) eine Selbstverpflichtung des Subjekts verbindet. Fast alle Berufsbezeichnungen, aber auch Rollenbezeichnungen wie »Mutter« oder »Vater« können hier genannt werden. Oft genügen auch einfache Hinweise bzw. performative Signale, um ein Stereotyp bzw. ein allgemein geteiltes Vorurteil aufzurufen: Eine Frau mit der *Financial Times* unter dem Arm erzeugt bei uns andere Vorstellungen über ihre Lebenseinstellung und Lebensziele als eine Frau, über die nur gesagt wird, dass ihre Zunge gepierct ist.

rell hat vor allem der »Opponent« eine sehr wichtige Funktion in einer Erzählung: Nur solange sich einem Helden Widerstände entgegenstellen, solange »Opponenten« ihn daran hindern, sein begehrtes »Objekt« zu erringen, nur solange gibt es etwas zu erzählen. Ohne »Opponenten« hätte der Held sein Ziel bereits erreicht, seine »Selbstverpflichtung« wäre schon eingelöst, und damit hätte er auch seinen »Subjekt«-Status wieder verloren. Die Erzählung wäre bereits an ihrem Ende.

Zusammen geben die sechs Aktantenrollen ein vollständiges Verzeichnis der möglichen Positionen in einer Erzählung. Die Zahl der Personen und Gegenstände, die innerhalb einer Erzählung auftreten, ist nach oben offen; die Rollen, die sie aber innerhalb der Erzählung spielen können, sind von vornherein auf die sechs Aktantenrollen begrenzt. Der Grund, warum Erzählungen meist viel komplexer wirken als eine solche einfache Struktur erwarten lässt, besteht in der mannigfaltigen Verwendung dieser Struktur. Denselben Personen und Gegenstände können im Laufe einer längeren Erzählung ganz unterschiedliche Rollen zugeschrieben werden; ein und dieselbe Person kann sogar in einer Erzählung aus der Rolle des »Helfers« in die des »Opponenten« wechseln, um noch später – z. B. als Erklärung seines Sinneswandels – selbst zu einem »Subjekt« einer eigenen Erzählung innerhalb der Gesamterzählung aufzusteigen.

Jede Aktantenrolle existiert nur durch ihre Relationen zu allen anderen Rollen. Dies gilt nicht nur für das »Subjekt« und das »Objekt«, auch der »Auftraggeber« ist nur ein solcher, wenn das Subjekt sich diesem verpflichtet und auf diese Weise ihn zu seinem »Auftraggeber« macht (und *vice versa*). Niemand ist an sich ein »Opponent« oder ein »Helfer«, sondern dies wird man nur in Relation zu dem Begehr eines »Subjekts«. Wer dessen Begehr nach dem Objekt im Wege steht, wird – auch nur in Beziehung zu diesem – ein »Opponent« oder im entgegengesetzten Falle dessen hilfreicher »Helfer«.

Das heißt aber auch, die gesamte semantische Struktur der Erzählung hängt letztlich an der Konstruktion dieser »Subjekte«. Erst solche »Subjekte« mit ihrem Begehr nach einem Objekt können den anderen (seien es Personen oder Gegenstände) die Rollen des »Objekts«, der »Opponenten« oder der »Helfer« zuweisen. Damit steht aber die Zuschreibung einer performativen Selbstverpflichtung im Zentrum einer jeden Erzählung. Diese entscheidet darüber, welche Ereignisse und Tatsachen innerhalb einer Erzählung als relevant eingestuft werden, um Teil der Erzählung zu werden. Denn Tatsachen in Form von konstatierten Feststellungen werden nur Teil einer Erzählung, wenn sie innerhalb der Erzählung in Beziehung zu einer der aktantiellen Rollen gesetzt werden können. Auf diese Weise steht in einer Erzählung jede Tatsache – direkt oder indirekt – in Beziehung zu einem aktantiellen »Subjekt«. Die Welt in Erzählungen ist niemals neutral, sondern zeigt sich immer als entweder unterstützend oder feindlich, als begehrenswert oder als abstoßend. Denn aufgrund der aprio-

rischen Aktantenstruktur steht das Erzählte immer in Beziehung zu den Zielen und dem Begehrn der innerhalb der Erzählung konstruierten Subjekte.

IV. PHILOSOPHIEREN UND ERZÄHLEN?

In der Philosophie wurden immer wieder Erzählungen verwendet: Platon erzählte etwa von der Reise der Seele nach dem Tode, von ihrem Aufstieg aus dem Dunkeln einer Höhle sowie ihren Schwierigkeiten, die Leidenschaften im Zaum zu halten. In all diesen Fällen verwendete er Erzählungen als Gleichnisse, um etwas auszusagen, was nicht anders darstellbar wäre. Ähnlich argumentierten auch die Naturrechtsphilosophen der Neuzeit: Sie entwarfen in ihrer Argumentation einen Naturzustand, aus dem sich der Staat und die menschliche Gesellschaft entwickelt haben, ohne den Naturzustand dabei als eine reale historische Epoche anzusehen. Ihnen ging es allein darum die *Form* der Erzählung zu nutzen, um das Verhältnis zwischen Natur und Gesellschaft, zwischen Freiheit und Staat zu bestimmen. Ein Verhältnis, das allein durch eine zeitliche Erzählung versinnbildlicht werden kann. Denn der Naturzustand ist dem gesellschaftlichen Zustand nicht einfach nur entgegengesetzt (was in der Form einer einfachen logischen Definition festgehalten werden könnte), sondern das eine soll zugleich der Ursprung des anderen sein. Eine solche Beziehung zwischen zwei Entgegengesetzten kann allein in Form einer Erzählung dargestellt und bestimmt werden: als Erzählung eines dialektischen Umschlags, einer dramatischen *metabolē* im aristotelischen Sinne.¹² Denn die Erzählung ist traditionell jene Form, welche dialektisch verbindet, was die nach festen Bestimmungen verlangenden Definitionen der Logik zu verbieten.

Ein solcher Umschlag kann sich nur deshalb in der *Form* einer Erzählung ereignen, da in ihrem Zentrum (mindestens) ein Subjekt steht, welches – wie wir gesehen haben – nicht durch eine konstatierende Feststellung als Subjekt definiert wird, sondern durch eine performative Selbstverpflichtung: Das Subjekt des Helden bestimmt sich durch einen Auftrag-zu-etwas, es *ist* damit etwas, das es (noch) *nicht* ist. Das Subjekt einer Erzählung ist damit selbst bestimmt als ein Widerspruch. Es ist das, wozu es sich verpflichtet hat, was es aber noch nicht realisieren konnte. Die Form der Erzählung führt damit eine Differenz ein, die einen dialektischen Umschlag begründen kann. Um etwa die Freiheit

12 Poetik 1452a11-b9. Nach Aristoteles gibt es drei Formen der dramatischen *metabolē*: erstens als Umschlag von Nichtwissen in Wissen (*Anagnōrisis*), zweitens als Umschlag von einer Handlung in ihr Gegenteil (*Peripeteia*), sowie – in schlechten Dramen – als einfacher Umschlag, ohne *Anagnōrisis* und ohne *Peripeteia*. Der *Oidipos tyrannos* galt ihm auch deshalb als paradigmatisches Vorbild für eine gelungene Tragödie, da sie mit *Anagnōrisis* und *Peripeteia* die zwei Formen des Umschlags, wie sie in guten Dramen enthalten sein sollten, in sich vereinigt.

des Naturzustandes zu verteidigen, schließen sich die Menschen zusammen und begründen den gesellschaftlichen Zustand; die Selbstverpflichtung der Menschen im Naturzustand zwingt diese, aus dem Naturzustand in den gesellschaftlichen Zustand überzugehen. Oder wie es sich in Aristoteles' paradigmatischen Beispiel aus der *Poetik* zeigt: König Oidipos, aus Sophokles Tragödie *Oidipos tyrannos*, verpflichtet sich, den Mörder seines Vorgängers zu suchen und zu bestrafen. Am Ende wird der Richter selbst der Mörder sein. Oidipos, der von allen geliebte Herrscher der Stadt, wird zu dem von der Stadt verstoßenen Auswärtigen. Neben der kriminologischen Aufklärung verwandelt sich auch die Persönlichkeit des Helden: Oidipos reift vom unbekümmerten Jüngling, der einst auf der Straße einen Fremden aus Zorn erschlagen hat und auch während des Dramas zu Wutausbrüchen gegen den ihn an seine Pflicht mahnenden Kreon neigt, zu einem Mann, der an seiner Pflicht als Richter festhält, auch als diese von ihm verlangt, sich selbst und sein persönliches Glück der Gerechtigkeit zu opfern. Es ist die Logik eines solchen glaubwürdigen Übergangs, die Aristoteles meinte, als er davon sprach, die Dichtung stehe mit ihren fiktiven Handlungen der Philosophie näher als die an Fakten orientierte Historiographie. Denn die Dichtung zeige, dass »ein Mensch von bestimmter Beschaffenheit nach der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit bestimmte Dinge sagt oder tut.« (*Poetik* 1451b8-b9)

Diese Theorie der Erzählung eröffnet die Möglichkeit, erneut die menschliche Seele im aristotelischen Sinne als ein Instrument der philosophischen Erfahrung zu nutzen. Doch im Unterschied zu Aristoteles, der in der Erzählung ja immer eine Vorstufe sah, die von der Philosophie auf ihrem Weg zu den selbstevidenten Axiomen der *epistēmē* hinter sich gelassen werden muss, wäre mit der Performativität des Denkens und Greimas' Aktantentheorie die Form der Erzählung als eine letztlich unhintergehbare apriorische Bedingung des Denkens und der Erfahrung anerkannt. Wobei der Erkenntnisbereich der apriorischen Form der Erzählung – ähnlich wie der der kantschen Kategorien – prinzipiell auf die Erscheinungen eingeschränkt bliebe, jedoch immer wieder auch in Gedankenmodellen Verwendung findet, selbst wenn sich diese nicht auf Erscheinungen beziehen.

Man könnte einwenden, eine solche Verwendung von Erzählungen in der Philosophie werde zwar in jener philosophischen Tradition praktiziert, die mit Herder beginnend bis zur Frankfurter Schule den Ausdruck realer Subjekte in den Mittelpunkt philosophischer Wahrheitsansprüche stellt, auch für die *juristische* Deduktion der Rechtswissenschaften mag dies vielleicht noch gelten, da sie ihre Deduktionen letztlich auf erzählten Fallbeispielen aufbaut, jedoch ließe sich dies nicht von den transzendentalen Deduktionen Kants behaupten, die ja ein apriorisches und somit zeitloses Wissen begründen sollen.

Auf einen solchen Einwand wäre zu erwidern: Obwohl mit der transzendentalen Deduktion eine apriorische Erkenntnis begründet werden soll, muss die Deduktion selbst ihren Schluss aufgrund der Existenz der Synthesis der Einbildungskraft ziehen. Dabei wird die Beziehung zwischen der Synthesis der Einbildungskraft und dem transzendentalen Erkenntnisanspruch des Subjekts als Ursprung und Folge gedacht: Weil die Kategorien bereits in die Erscheinungen »hineingelegt« wurden, kann das Subjekt danach Erkenntnisurteile über diese fällen. D.h. auch wenn dieses »Vorher« und »Nachher« ein bloßes Denkmodell ist, dem keine reale zeitliche Abfolge entspricht, ist es dennoch ein Denkmodell, welches das zeitliche Nacheinander als Analogie für ein an sich zeitloses Verhältnis der Geltung verwendet: Nur in der *symbolischen* Darstellung eines Modells, welches das zeitlose Verhältnis in der Form einer Erzählung, d.h. in der Form eines zeitlichen Umschlags des einen in das andere, versinnbildlicht, wird – obwohl sie an sich zeitlose Beziehungen sind – die Verwandlung eines Seins in ein Sollen, der Schluss aus der Existenz einer Handlung auf das Bestehen eines Rechtsanspruchs möglich ebenso wie auch die transzendentale Deduktion der erkenntnistheoretischen Geltung der Kategorien aufgrund der Existenz der Synthesis der Einbildungskraft.¹³

In all diesen Fällen kann die Form der Erzählung ein Beziehungsgeflecht zwischen Begriffen etablieren, das nicht der formalen Logik gehorcht und von dieser auch nicht begründet werden kann. Als Gleichnis verwendet, ermöglicht die narrative Form der Erzählung der Philosophie, ein Beziehungsgefüge zwischen theoretischen Entitäten herzustellen, welches ohne Erzählungen nicht erfassbar wäre. Gerade deshalb ist Greimas' semantische Analyse der Erzählung für die Philosophie wichtig. Denn diese beschreibt nicht nur die Erzählungen, wie sie sind, sondern erhebt auch den Anspruch, begründen zu können, warum die Aktantenstruktur eine apriorische Form des Denkens und damit eine notwendige Bedingung für jedes semantische Erfassen der Wirklichkeit ist.

Erst im Erzählen ordnet sich dem Menschen die Welt zu einem sinnvollen Ganzen: zu semantischen »Mikro-Universen« (Greimas 1971, 158). D.h. nicht mit einfachen konstatierenden Urteilen, sondern erst, wenn Urteile integraler Bestandteil von Erzählungen sind, wird es dem Menschen möglich, die Welt kognitiv zu erfassen. Für die Philosophie bedeutet dies: Es gibt neben der Logik und der kantschen Kategorientafel noch andere apriorische Formen des Denkens, welche die Philosophie bis jetzt nicht als solche beachtet hat, obwohl sie auf diese in ihren Begründungen immer wieder implizit zurückgreifen musste.

13 So wie Kant etwa auch vom Begriff des logischen »Grundes« sagt, er leite sich von der Anschauung einer Stütze bzw. einer Basis ab, denn »[u]nsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält.« (KU, B 257, A 253-254)

V. WAHRHEIT UND ERZÄHLUNG

Konstatierende Aussagen sind nicht in einem simplen Sinne »wahr« oder »falsch«. Nur in Beziehung zu einem Zweck, d.h. im Kontext einer Narration kann die Wahrheit einer Aussage beurteilt werden. Ihre Beurteilung ist letztlich von dem Subjekt abhängig, welches diese Aussage macht – in Austins Beispiel von dem Geographen bzw. dem Dreisternegeneral – und dessen »Auftrag«, den es mit seiner Aussage über den Grenzverlauf Frankreichs zu erfüllen versucht. Erst dieser Auftrag, dem sich das Subjekt verpflichtet weiß, gibt das Maß vor, an dem sich das Gelingen oder Misserfolg einer Aussage messen lässt. Der Aussage kommt in der Regel innerhalb des Aktantenmodells die Funktion eines »Helfers« bei der Verwirklichung dieses Auftrags zu: zum Beispiel indem sie jemandem etwas verdeutlicht, was dieser noch nicht verstanden hat, oder aber als ein Beitrag für die weitere Entwicklung einer Wissenschaft. Wobei die konstatierende Aussage als Helfer aber auch zu schwach sein kann, sodass sie das intendierte Ziel gegen den Widerstand der Opponenten nicht erreicht. Es könnte aber auch der Aussage selbst die Rolle eines Opponenten zukommen, wenn sie etwa aufgrund ihrer Unverständlichlichkeit den Auftrag des Subjekts scheitern lässt. In keinem Fall aber wird die Aussage allein an ihrer Beziehung zur Wirklichkeit gemessen, immer ist sie Teil einer aktantiellen Struktur, die in Form einer Erzählung expliziert werden kann: Nur indem wir dem Subjekt, das die Aussage fällt, implizit einen Auftrag als »Geograph« oder als »Dreisternegeneral« zuschreiben, können wir beurteilen, ob das Urteil »wahr« oder »falsch« ist, d.h. ob es dem jeweiligen Auftrag angemessen ist oder nicht.

Es ist daher kein Zufall, wenn Adorno und Horkheimers Theorie des sprachlichen Ausdrucks nur innerhalb der narrativen Form einer Erzählungen dargestellt werden kann: sei es – ähnlich wie bei Herder – als Erzählung vom Ursprung der Sprache oder sei es als Erzählung von dem an den Mast gefesselten Odysseus, der seinen mimetischen Ausdruck zu beherrschen lernt.¹⁴ Auch später bleibt Adornos Diskussion der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit, den subjektiven Ausdruck zu retten, an die Form der Erzählung gebunden. Um in den Begriffen jene »Bedürfnisse« entdecken zu können, müssen diese in den Kontext von Erzählungen gestellt werden. Nur so können Begriffe und ihre Subjekte im Kontext von »Spannungsverhältnissen« betrachtet werden: als von Furcht getriebene Fluchtbewegung aus einer Schrecken erregenden Situation

14 Dass dies nicht nur eine äußerliche Applikation der semantischen Theorie Greimas' auf die an der Leiblichkeit orientierte Ausdruckstheorie Adornos und Horkheimers ist, lässt sich vor allem an Greimas späteren Arbeiten zeigen, in denen er nicht nur die Rolle der Leidenschaften für die Erkenntnis der Welt zusammen mit Jacques Fontanille analysierte, sondern die Rolle des Leibes mit seinen Gefühlen bei der Erzeugung der Sprache betont (vgl. Greimas / Fontanille 1993, XXI).

oder aber auch als Sehnsucht nach etwas anderem, Besseren.¹⁵ Die Erzählung gibt mit ihrer Aktantenstruktur erst jenen Kontext, der einem Laut bzw. einer Geste ihre Bedeutung verleiht: Abhängig vom Kontext kann derselbe Schrei im einen Fall ein Schrei der Freude im anderen einer des Schreckens oder auch nur einer der Überraschung sein. Ohne eine deutende Erzählung bleibt jeder Ausdruck stumm.

Dies trifft auch auf die kantsche transzendentale Deduktion zu: Welchen Aufgaben bzw. Zwecken soll sie genügen, was soll sie beweisen, und an welchem Maßstab wird gemessen, ob die transzendentale Deduktion als Beweisverfahren erfolgreich ist? Kant selbst hat ja durch seinen Vergleich des philosophischen Beweisverfahrens mit dem eines juristischen Prozesses das philosophische Denken mithilfe einer Erzählung in einen spezifischen Kontext gestellt, der ihm erst die Beurteilungsmaßstäbe für den Wert seiner transzentalen Deduktionen liefert: eine Erzählung, in der es um Rechtsstreitigkeiten geht, die von zwei Parteien vor einem Gerichtshof vorgebracht werden, um auf den Richterspruch der Vernunft zu vertrauen. Es ist kein Maßstab einer absoluten Wahrheit, wie er nur Gott gegeben wäre, sondern der Maßstab einer menschlichen Wahrheit, indem er an die Zwecke des menschlichen Subjekts gebunden bleibt.

VI. HANDLUNG UND ERZÄHLUNG

Die Form der Erzählung ermöglicht nicht nur, konstatierende Äußerungen als Teil einer auf die menschliche Lebenswelt bezogenen Wahrheit zu beurteilen. Sie erzeugt auch jenen Raum, in dem nicht nur Tatsachen, sondern auch die Subjekte als Subjekte zur Erscheinung kommen. Dies hat vor allem Hannah Arendt in den Mittelpunkt ihrer Theorie der Erzählung gestellt. Denn ohne Erzählungen gebe es zwar menschliche Tätigkeiten, die etwas herstellen können und an ihren Produkten gemessen werden, doch das, was in der Antike »Handlung (*praxis*)« im Unterschied zu einem bloß technischen »Herstellen (*poiēsis*)« genannt wurde, wäre als solche ohne Erzählungen nicht denkbar. Nur dort, wo vom Handeln der Menschen *erzählt* wird, gibt es Handlungen im eigentlichen Sinne. Nur in Handlungen, von denen man sich erzählt, kann sich das Subjekt selbst zeigen, kann das handelnde Subjekt als solches – unabhängig von den Wirkungen der Handlung – gewürdigt und beurteilt werden.

15 Wie der Literaturwissenschaftler Frederic Jameson zu Adorno feststellt: Die »mimetischen Möglichkeiten des einzelnen Satzes [können] nur in dem Maße erfasst werden, in dem sie dazu neigen, sich zu Mikro-Narrativen zu formen und gleichsam den Gehalt dessen, was in ihnen abstrakt als philosophisches Denken oder Argumentieren erfaßt wird, nach außen zu tragen.« (Jameson 1991, 87)

Der dahinterstehende Gedanke lautet: Zwar kann man die technische Tätigkeit des Herstellens nur nach ihrem Produkt beurteilen. Denn hier steht das hergestellte Produkt im Mittelpunkt, da es ja dasjenige ist, weswegen der Herstellungsprozess begonnen worden war. Im Handeln hingegen liegt, wie Aristoteles bereits betonte, der Zweck in der Handlung selbst. Eine tugendhafte Handlung will nichts herstellen, sie will selbst tugendhaft sein. Die Handlung ist das Ziel. Bewertet wird, ob es gelungen ist, eine solche Handlung durchzuführen. Wobei das Subjekt sich als Subjekt in der Handlung zeigt: Das Subjekt wird aufgrund seiner Handlungen bewertet, so wie der technische Herstellungsprozess aufgrund der Qualität seines Produktes. Im Handeln zeigt sich, *wer* man ist (Arendt 1981, 231 f.). Doch Handlungen sind keine Produkte, die nach ihrem Herstellungsprozess als Objekte weiter existieren könnten, wie ein kunstvoll verzierter Tisch. Mit dem Ende der Handlung sind sie beendet und vom Vergessen bedroht – gäbe es nicht Erzählungen, in denen die vergangenen Handlungen immer wieder erneut erinnert und vergegenwärtigt werden können.

Ohne Erzählungen gäbe es daher auch keinen politischen Raum, keinen Raum, in dem Handlungen ethisch bewertet werden könnten. Ohne Erzählungen gäbe es keine Möglichkeit, die Menschen als für ihr Handeln verantwortliche Subjekte wahrzunehmen. Ohne Erzählungen könnte ein Subjekt ein anderes Subjekt nicht als Subjekt erkennen. Aber mit den erinnerten Handlungen werden in den Erzählungen auch Erfahrungen bewahrt, welche es der Philosophie überhaupt erst ermöglichen, danach zu fragen, was »Recht« und was »Unrecht« ist, was ein »glückliches Leben« wäre und wie man leben sollte (vgl. Arendt 1989, Band 1, 92 f.). Wobei nicht jeder Erzähler in der Position ist, jene Erfahrungen zu bewahren: Erst den unbeteiligten Zuschauern zeigt sich der Sinn der Handlungen, erst diese können ihn in der Form von Erzählungen erfassen.¹⁶

Handlungen sind daher auf Erzählungen angewiesen, um als solche verständlich zu sein. Erzählungen bilden daher nicht bloß Handlungen ab, sie sind für diese vielmehr Bedingungen ihrer Möglichkeit: Erst dem Erzähler erschließen sich menschliche Tätigkeiten als Handlungen, im ethischen und politischen Sinne. Er findet den Sinn jener Handlungen, indem er diesen dem Handelnden *post festum* zuschreibt. Er liest diesen Sinn zwar den Handlungen ab, jedoch muss dieser dem Handelnden nicht bekannt gewesen sein, als er handelte. Im

16 »Ohne Zuschauer wäre die Welt unvollkommen; der Akteur ist von allen möglichen dringenden Angelegenheiten in Anspruch genommen und kann nicht erkennen, wie alle Einzelheiten in der Welt und jede einzelne Handlung der Menschen harmonisch zusammenstimmen [...] Theoretisch gesprochen, enthüllt sich der Sinn dessen, was jeweils geschieht und dabei erscheint, erst nach seinem Verschwinden; die Erinnerung, die das jetzt Abwesende und Vergangene dem Geist vergegenwärtigt, enthüllt den Sinn in Form einer Geschichte.« (Arendt 1989, Band 1, 134; Hervorhebungen vom Autor; vgl. Arendt 1981, 239 f.) Hierin sieht Arendt auch die Geschichtsschreibung als solche begründet und legitimiert. Vgl. auch: MacIntyre 1995, 288 f.; Danto 1974, 27.

Gegenteil: »Es ist [...] sehr viel wahrscheinlicher, daß dies Wer, das für die Mitwelt so unmißverständlich und eindeutig sich zeigt, dem Zeigenden selbst gerade und immer verschlossen bleibt.«¹⁷

Zusammenfassend ließe sich daher sagen: Unsere Erfahrung der Welt hängt von der Fähigkeit ab, performative Handlungen der Selbstverpflichtung anderen *zuschreiben* zu können, um diese zu »Subjekten« einer Erzählung zu machen, mithilfe derer wir erst etwas als »Handlungen« in der Welt erkennen und zu einem Bestandteil menschlicher Erfahrung machen können. Wobei aber – und das ist ein Punkt, den Hannah Arendt nicht bedacht hat – die »Subjekte«, die durch eine solche Zuschreibung zum perspektivischen Zentrum einer Erzählung werden, nicht unbedingt menschliche Personen sein müssen, sondern auch eine über die Straße laufende Katze sein kann, ebenso wie Organisationen, Staaten bzw. die Menschheit als solche.¹⁸ Die Zuschreibung konstituiert das Subjekt einer Erzählung, es ist eine apriorische Form des Denkens, in der die Wirklichkeit vom Menschen erfasst wird.

Das heißt aber: Narrative Darstellungen der Wirklichkeit operieren nicht nur *an* der Schnittstelle der theoretischen und der praktischen Vernunft, d. h. dort, wo Sein und Sollen aufeinander treffen; Erzählungen nutzen diese Schnittstelle produktiv als Mittel zur Selektion und zur Organisation der Wirklichkeit in narrativen Formen.¹⁹ Die damit in der Form der Erzählung angelegte Spannung zwischen dem Sein und dem Sollen, der konstatierten Realität und der Selbstverpflichtung der Subjekte, wäre damit eine legitime Erbin der Theorie der zweifachen Kausalität: Ohne auf metaphysische Voraussetzungen zu bauen, kann sie begründen, warum die menschliche Erfahrung – ebenso wie die menschliche Wahrheit – niemals nur aus einer widerspruchsfreien Beschrei-

17 Arendt 1981, 219. In diesem Sinne konnte Hannah Arendt auch zur Erzählerin der Lebensgeschichte Adolf Eichmanns werden, in der sie aufgrund seiner Handlungen ein Bild dieses Mannes entwarf, das Eichmann wohl selbst dann verschlossen geblieben wäre, hätte er es gekannt (vgl. Arendt 1986).

18 In diesem Sinne führt die Zuschreibung notwendigerweise zu einer Anthropomorphisierung des »Subjekts«, gleichgültig, ob es ein Mensch ist oder nicht (vgl. Greimas 1987, 70 f.). Indem Therese Budniakiewicz – im Gegensatz zu Greimas selbst – die Position des Subjekt-Aktanten letztlich für menschliche Subjekte reserviert, kann sie nicht mehr jene Erzählungen in ihrer Theorie berücksichtigen, in denen auch nicht-menschlichen Akteuren »Subjekt«-Status (im Sinne der Aktantentheorie) zuerkannt wird (Budniakiewicz 1992).

19 An dies scheint auch Paul Ricœur zu denken, wenn er – mit Bezug auf Kants dritte Antinomie – feststellt: »Auf ihre Weise löst die Erzählung die Antinomie [der Freiheit] auf: einerseits dadurch, daß sie der Figur eine Initiative verleiht, das heißt die Macht, eine Ereignisreihe anzufangen, ohne daß dieser Anfang einen absoluten Anfang, einen Anfang der Zeit bilden würde; andererseits indem sie dem Erzähler als solchem die Macht gibt, den Anfang, die Mitte und das Ende einer Handlung zu bestimmen. Indem sie so die Initiative der Figur und den Anfang der Handlung zusammenfallen läßt, wird die Erzählung der These gerecht, ohne der Antithese Gewalt anzutun.« In diesem Sinne sei die Erzählung eine »poetische Replik« auf die Antinomie der Freiheit (Ricœur 1996, 181).

bung der konstatierten Tatsachen besteht, sondern in ihrem Kern immer schon Widersprüche und Spannungen enthält. Das Seiende zeigt sich in Erzählungen nicht als eine in sich deterministisch geschlossene Welt, sondern als eine ohne Beziehung zu menschlichen Subjekten nicht verstehbare.

Es ist somit notwendig, unserer Umwelt performative Äußerungen zuzuschreiben, um überhaupt die Welt als geordnete und erzählbare sich aneignen zu können. Wobei es nicht allein um Fremd-, sondern auch um Selbstzuschreibungen geht. Jeder Einzelne ist genötigt, nach einem »Auftraggeber« zu suchen, dem er sich verpflichten kann, um auf diese Weise zu dem »Subjekt« seines eigenen Lebens zu werden, zum Helden seiner eigenen Autobiographie. Menschen übernehmen daher auch bereitwillig von gesellschaftlichen Institutionen Berufsbezeichnungen und Rollen, die ihnen jenen »Auftrag« im Sinne Greimas verleihen. Ein Auftrag, der es ihnen überhaupt erst ermöglicht, eine kohärente Geschichte ihres Lebens zu erzählen. Wobei die meisten die Möglichkeit nutzen, ihr Leben in mehreren Geschichten zu erzählen, in denen sie sich unterschiedlichen »Aufträgen« verpflichten und auf diese Weise als Subjekte unterschiedliche Identitäten in den Erzählungen annehmen.²⁰

Die performativen Fremd- und Selbstzuschreibungen schaffen erst jenen Raum, um im Sinne Hannah Arendts von Handlungen sprechen zu können. Erst indem andere als »Subjekte« anerkannt werden, indem ihnen ein »Auftrag« zugeschrieben wird, werden ihre Tätigkeiten als Handlungen deutbar. Erst indem die Tätigkeiten eines Subjekts – neben ihrer herstellenden Seite – auch als performativ Äußerungen verstanden werden, als Handlungen im eigentlichen Sinne, kann über Zwecke in einem nicht-technischen Sinne gesprochen werden. Daher stützen sich juristische Deduktionen auf Handlungen im arendtschen Sinne, wenn sie ihre Urteile begründen: Die Tötung eines Menschen könnte ebenso als ein bloßes Herstellen betrachtet werden, d.h. als eine Tat, die mit einer Leiche gleichsam ein Produkt hervorbringt. Juristen betrachten diese Tötung jedoch als Handlung, wenn sie die Tat nicht nach dem Ergebnis beurteilen, sondern fragen, ob es ein Mord, ein Totschlag oder eine fahrlässige Tötung war. In all diesen Fällen steht die Frage im Mittelpunkt, welche Selbstverpflichtung das Subjekt eingegangen war: Ob die Tötung Teil eines bewussten Plans war oder nur aus einem unmittelbaren Affekt entstand oder die unbeabsichtigte Nebenwirkung einer ganz etwas anderes intendierenden Handlung war. All dies kann juristisch allein innerhalb einer Erzählung des Tathergangs thematisiert werden. Ankläger und Verteidiger geben unterschiedliche Interpretationen der Tat, indem sie den Tathergang zu unterschiedlichen Erzählungen formen

20 Für das eigene Leben gilt: »Der Mensch ist in seinen Handlungen und in seiner Praxis [...] im wesentlichen ein Geschichten erzählendes Tier. [... Denn] ich kann die Frage ›Was soll ich tun?‹ nur beantworten, wenn ich die vorgängige Frage beantworten kann: ›Als Teil welcher Geschichte oder welcher Geschichten sehe ich mich?‹« (MacIntyre 1995, 288)

(vgl. Brooks / Gewirtz, Hrsg. 1996). Ähnliches gilt für die Frage, ob die Inbesitznahme eines Gegenstandes nun ein Eigentumserwerb, einelei oder eine Nutznießung war, oder doch ein Diebstahl. Ähnliches lässt sich von Adornos und Horkheimers unwillkürlichen Ausdruck des Subjekts sagen: Der Ausdruck wird vermittels einer Erzählung als Handlung gedeutet, in der sich erst das Subjekt als ein handelndes zeigt.

Erinnert sei hier auch an Paul Ricœur. Dieser hat den Gedanken Hannah Arendts weitergeführt, indem er zeigte, wie erst durch die narrative Form der Erzählung eine dialektische Identität des Subjekts entsteht, in der es sich überhaupt erst als Handelndes erfahren kann. Auch bei Ricœur begegnet uns dabei jenes Spannungsfeld zwischen einer Verpflichtung des Subjekts und dessen Verwirklichung, welches wir bereits in Greimas' Aktantentheorie beschrieben fanden. Hier zeigt es sich in einer Spaltung des Subjekts in zwei Identitätspole, die ein Subjekt allein durch eine Erzählung in sich wieder vermitteln kann: Auf der einen Seite steht der deskriptiv feststellbare *Charakter* eines Subjekts, die Summe seiner Eigenschaften, durch die es polizeilich identifiziert werden kann²¹, auf der anderen steht das präskriptive Versprechen dieses Subjekts, dem es die Treue hält.²² Beide konstituieren je eine Identität des Subjekts in der Zeit: einerseits jene bloß äußerlich identifizierende Identität, die aus einer Ansammlung von Eigenschaften besteht, welche auf die Frage, *was* dieses individuelle Subjekt ist, Antwort gibt; andererseits die Treue zu einem gegebenen Wort, an dem das Subjekt festhält, auch wenn sich seine Meinungen inzwischen geändert haben sollten, welche Antwort auf die Frage gibt, *wer* dieses individuelle Subjekt eigentlich ist. Aufgrund eines solchen ethischen Versprechens des Subjekts entsteht im Subjekt jener Bruch zwischen der Beständigkeit des Charakters und der Beständigkeit seiner ethischen Verpflichtung. Allein der Erzählung gelingt es, diese beiden Pole der personalen Identität wieder zeitlich zu vermitteln und zu versöhnen.

Damit transzendierte jedes Subjekt seine deskriptiv erfassbaren Eigenschaften: Es ist immer auch die Negation dessen, was es ist. Das Subjekt enthält in sich eine unaufhebbare Differenz, die zwar von einer Erzählung innerhalb einer narrativen Identität vermittelt werden kann, jedoch niemals als solche beseitigbar

21 »Unter Charakter versteh ich hier die Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale, die es ermöglichen, ein menschliches Individuum als dasselbe zu reidentifizieren. [...] Hierdurch bezeichnet er in emblematischer Weise die Selbigekeit der Person.« (Ricœur 1996, 148)

22 »In diesem *Wort-Halten* sehe ich die emblematische Gestalt einer Identität, die in polarem Gegensatz zur Identität des Charakters tritt. Das gehaltene Wort drückt eine Selbst-Ständigkeit aus, die sich nicht, wie dies der Charakter tut, in die Dimension der Dinge im allgemeinen einschreiben lässt, sondern lediglich in die des *Wer?* [...] Die Fortdauer des Charakters ist eines; ein anderes die Beständigkeit in der Freundschaft. In dieser Beziehung unterscheidet Heidegger [in *Sein und Zeit*] die *Selbst-Ständigkeit* zu Recht von der substantiellen Beständigkeit.« (Ricœur 1996, 153)

ist. Es ist eine Differenz, die in der Form einer Erzählung aufgehoben wird, ohne deshalb zu verschwinden. Denn die Vernichtung dieser Differenz würde nicht nur das, was wir als »Subjekt« kennen, beseitigen, sondern auch die Erzählung selbst, da jedes Erzählen in diesem dialektischen Vermitteln der beiden Pole der personalen Identität besteht.

Erzählungen bilden einen Erfahrungsraum, in dem unterschiedliche Formen der Vermittlung zwischen den beiden Identitäten erprobt werden können. Die Vermittlungen können scheitern, aber auch jederzeit neu begonnen werden. Daher kann Ricœur von der fiktiven Literatur sagen: Sie erweise sich

»als ein weiträumiges Laboratorium für Gedankenexperimente, in denen die Variationsmöglichkeiten narrativer Identität auf dem Prüfstand der Erzählung gestellt werden. Der Gewinn dieser Gedankenexperimente besteht darin, daß sie die Differenz zwischen beiden Bedeutungen von Beständigkeit in der Zeit ersichtlich machen, und zwar dadurch, daß sie deren wechselseitiges Verhältnis variieren.« (Ricœur 1996, 182)

Das Subjekt selbst hat in sich die Differenz zwischen einer abstrakten Selbstverpflichtung und seiner konkreten Existenz, zwischen einem abstrakten Sollen und seiner konkreten Verwirklichung im Leben. Indem das Subjekt nun in Erzählungen unterschiedliche Selbstverpflichtungen erproben kann (der eigenen sowie jener, die wir anderen zuschreiben), verändert sich sein Verhältnis zu dem Bestehenden, zu dem, wer man selbst, aber auch wer die anderen sind. Auf diese Weise kann der Mensch sich aus der Distanz die Tatsachen und Handlungen der Menschen vergegenwärtigen und in Erzählungen immer wieder neu ordnen, um in den Ereignissen Zusammenhänge zu entdecken, die auf den ersten Blick nicht zu entdecken waren. Es ist diese Fähigkeit, Erzählungen als Gedankenexperimente einzusetzen, die Ereignisse auf ihren Sinn hin zu untersuchen, die dem menschlichen Denken jene Freiheit geben, sich ein eigenes Urteil zu bilden.

Philosophie hat daher auch ihre Urteilsfähigkeit nicht gegen Erzählungen zu tauschen. Es geht allein um die Etablierung eines eigenen Erfahrungsraumes der Philosophie, in dem sie ihren Begriffen eine Anschauung und ihrem Denken einen Gegenstand geben kann. Ähnlich wie sich die »glaubwürdigen Meinungen (*endoxa*)« des Aristoteles auf die Erfahrungen aller Menschen stützen konnten, kann Philosophie diese wieder in Form von Erzählungen für ihre eigene Wahrheitssuche nutzen. Nicht um deren Ansichten unkritisch zu übernehmen, sondern kritisch auf deren Gehalt zu prüfen. Erzählungen sind keine Abbildungen der Realität, sie berichten über die menschliche Erfahrung der Wirklichkeit wie auch über die Menschen selbst: wie sie mit dieser umgehen und wie sie sich zu dieser stellen.

Jede Erzählung könnte auch anders erzählt werden, jedem Subjekt auch eine andere Selbstverpflichtung zugeschrieben werden, die den Erzähler zu einer anderen Auswahl an relevanten Tatsachen zwingt. Tatsachenwahrheiten wer-

den in ihrem Verhältnis zu den Selbstverpflichtungen von Subjekten thematisiert, seien diese nun individuelle Personen oder gesellschaftliche Institutionen. Im Medium der Erzählung können, indem unterschiedliche Perspektiven sichtbar werden, die eigenen Wahrheiten zu den Wahrheiten anderer in Beziehung gesetzt, ein Rechtsanspruch mit dem Rechtsanspruch anderer konfrontiert werden, gleichgültig ob dies nun die Wahrheiten wissenschaftlicher Disziplinen, verschiedener philosophischer Schulen oder auch jene des Alltags sind. Wir haben es in Erzählungen nur mit »menschlichen Wahrheiten« zu tun, deren Widersprüche und Konflikte sich aber als Erfahrung nutzen lassen für eine philosophische Reflexion auf die sich wechselseitig ausschließenden Verpflichtungen und Perspektiven auf die Realität.²³ Die Frage nach Wahrheit und Irrtum bleibt damit weiterhin relevant, doch werden Meinungen nicht mehr an einem absoluten Maßstab gemessen, sondern immer auf konkrete Zwecke und Verpflichtungen bezogen, sodass deren jeweilige Relevanz innerhalb von Erzählungen eigens thematisiert und in einem zweiten Schritt auch bewertet werden kann. Die Forderung der Philosophie an den Einzelnen wäre daher, in der Auseinandersetzung mit dieser Vielfalt an Perspektiven und Standpunkten eine eigene Position zu finden, sie erzählerisch zu entfalten und gegenüber den Argumenten der anderen auch argumentativ zu verteidigen.

VII. PHILOSOPHISCHE SELBSTVERPFLICHTUNGEN

In Erzählungen findet jeder Gedanke seinen zeitlichen Kontext. Denken wird zur theoretischen Praxis eines Subjekts, das sich selbst und seine Praxis allein in Form einer Erzählung explizieren und an dieser sein kritisches Urteil bilden kann. Mithilfe der Erzählung lassen sich Taten als Handlungen betrachten, die unabhängig von ihrem Ergebnis beurteilt werden können. Dies gilt auch für das philosophische Denken selbst und seine theoretische Praxis. Hat Hannah Arendt auch die wissenschaftliche Erkenntnis in die Nähe des Herstellens gerückt, da in den Wissenschaften gleichsam »Wahrheiten« hergestellt würden (Arendt 1981, 207), so war diese Untersuchung davon geleitet, die Wissenschaften wie auch die Philosophie als Handlungen zu erfassen: als ein Denken und Argumentieren, welches bei der Wahl seiner Methoden sich selbst an eine disziplinäre Verpflichtung gebunden weiß. Das Wort, das ich in der Einleitung

23 Denn von den Handlungen und den Selbstverpflichtungen, für die sich ein Subjekt entschieden hat, gilt: »[J]ede menschliche Handlung, jede Entscheidung [ist] insofern abstrakt [...], als sie von vielen konkreten Möglichkeiten nur einige wenige anerkannt und ihnen Wirklichkeit gibt. Andere werden ausgeschlossen, es wird von ihnen abstrahiert. Abstrakt sind nicht so sehr die Gedanken und Theorien. [...] Abstrakt ist vielmehr die ganze menschliche Existenz, weil sie aus der Unmittelbarkeit der Naturzusammenhänge herausgerissen ist. Die eigentliche Abstraktion ist die Differenz, die Distanz zur Natur, die Freiheit.« (Berger / Heintel 1998, 70)

hierfür verwendet habe, war der Begriff der »Strategie«. Er sollte nicht ein technisches Herstellen bezeichnen, bei dem man ein fertiges Bild des Produkts im Kopf hat und nur noch die Schritte festlegen muss, um dieses Bild in der Realität zu verwirklichen. Dies wäre eher mit dem Begriff der »Taktik« verbunden, der es um die praktische Umsetzung der Strategie in konkreten Situationen geht. Die Festlegung von strategischen Zielen wäre hingegen – nach Clausewitz – Aufgabe der Politik.²⁴

Strategien ordnen die einzelnen Teile erst zu einem Ganzen, sodass sie einem gemeinsamen Ziel dienen. Welches strategische Ziel, wenn wir in diesem Bild bleiben, lässt sich nun der Philosophie rückblickend zuschreiben? Wie ordnet es all die Teile zu einem sinnvollen Ganzen, die wir an den verschiedenen philosophischen Methoden zu entdecken meinten? Was lässt sich rückblickend als das organisierende Zentrum fassen und was als die von diesem abgeleiteten methodischen Schritte? Denn auch wenn wir ganz allgemein von Strategien sprachen, auch dort, wo es vielleicht genauer gewesen wäre, von einfachen Taktiken zu sprechen, die einer umfassenderen Strategie dienen, wollen wir zum Abschluss den Begriff etwas enger fassen, um die Frage beantworten zu können, ob es unter den von uns untersuchten Philosophen eine Gemeinsamkeit gibt, die es rechtfertigt, ihnen eine gemeinsame Verpflichtung zuzuschreiben, die definieren würde, was in ihren Augen die primäre Aufgabe einer Philosophie ist. Wobei aber diese Selbstverpflichtung, welche wir aufgrund ihrer Zeugnisse gefunden haben, vielleicht auch nur eine ist, die wir ihnen zugeschrieben haben, um ihre Geschichte erzählen zu können.

Wir haben unsere Untersuchungen mit dem Bild der sich im Spiegel betrachtenden *Sapientia* begonnen. Sie war gleichsam das Sinnbild für jene Philosophie, der wir auf unserem Weg durch die Jahrhunderte immer wieder begegneten. Die Vorstellung, der Mensch habe die Wahrheit in sich, wo er sie als Gewissheit entdecken könne, scheint aber bereits eine abgeleitete Vorstellung zu sein. Sie war eine der methodischen Entscheidungen, mit denen das eigentliche Ziel erreicht werden sollte; sie war jenes erkenntnistheoretische Mittel, mit dem den Menschen ein spezielles Verhältnis zur Wahrheit zugesprochen wurde. Ein Verhältnis, in dem beide, Mensch und Wahrheit, eng aneinander gebunden sind. Oder wie Seneca es formulierte: Es gehe in der Philosophie um eine »Erkenntnis der wahren Güter, die man besitzt, sobald man sie erkannt hat«.²⁵

24 Vgl. Raymond Arons Erläuterungen zur militärischen Unterscheidung von Strategien und Taktiken bei Carl von Clausewitz: »Die strategische Wahl steht am Schnittpunkt zwischen politischen Erwägungen und militärischen Erwägungen. [...] Die Politik jedoch spezifiziert umfassend das Ganze und bestimmt demzufolge die Strategie im weiten Sinn des Wortes, sowohl den Plan als auch die Kriegsführung.« (Aron 1980, 165)

25 »[...] intellectis veris bonis, quae, simul intellecta sunt, possidentur [...]« (Epm 32, 5).

Blickt man zurück auf die von uns untersuchten philosophischen Programme, erkennt man: Was diese »innere Wahrheit«, deren Güter man besitzt, sobald man sie erkannt hat, der Philosophie versprach, waren drei Dinge, denen sich die Philosophen traditionell in ihrem Denken verpflichtet fühlten. *Erstens* kann, wenn die Wahrheit im Inneren jedes Menschen zu finden ist, auch prinzipiell jeder – falls er sich nur genügend bemüht – diese in sich finden und deren Wahrheit bezeugen. Die innere Gewissheit versprach der Philosophie eine universelle Wahrheit, die allen zugänglich war, von allen bestätigt werden konnte. Daran knüpfte sich auch das *zweite* Versprechen, das Versprechen innerer Autonomie. Jeder Einzelne hatte prinzipiell alle Mittel zur Erkenntnis in seiner Gewalt. Ohne Experten und ohne äußere Hilfsmittel wäre es möglich, Aussagen mithilfe eines inneren Maßstabs als wahr oder als falsch zu beurteilen. Es wäre ein den Menschen von äußeren Zwängen und Autoritäten befreidendes Wissen, sogar dann, wenn diese innere Gewissheit die Überzeugungen der Mehrheit oder der anerkannten Autoritäten bekräftigen würde: Der Mensch könnte diese Wahrheit aus eigener Überzeugung und nicht bloß aufgrund eines Vertrauens in die Weisheit anderer Menschen erkennen. Es wäre eine Art des Wissens, die nicht nur den Akt einer autonomen Zustimmung ermöglicht, sondern vom Einzelnen sogar fordert. Niemand müsste in diesen Fragen dem Urteil von Experten vertrauen, jeder könnte selbst wissen und richtig entscheiden.²⁶ Das *dritte* Versprechen ist zwar ebenfalls plausibel, lässt sich aber nicht direkt aus der Vorstellung eines inneren Wissens ableiten. Es gründet auf der Überlegung, dass eine Wahrheit, die im Inneren der Seele verborgen liegt, dieser nicht äußerlich sein kann. Dass es ein für die Seele bzw. das Subjekt relevantes Wissen ist, welches dort zu finden ist. Dieses Wissen sollte den Menschen nicht gleichgültig sein, wie etwa viele Erkenntnisse über die äußere Realität den Menschen gleichgültig sein können, da sie mit ihrem Leben nichts zu tun haben. Von daher nährt sich die Vermutung, es sei eine Art Orientierungswissen, welches im Inneren des Subjekts zu finden ist. Es sei ein Wissen, das dem Menschen den Weg zu seelischer Eintracht und Glückseligkeit weisen könnte; ein Wissen, das in einem direkten Verhältnis zu den Bedürfnissen der Seele steht und geeignet wäre, auf deren Sorgen einzugehen und ihre existentiellen Fragen zu beantworten. Jene Fragen, die Kant zusammengefasst hat als: Was kann ich wissen? Was kann ich hoffen? Was soll ich tun?

Diese Selbstverpflichtung der Philosophie unterscheidet sie von anderen Wissenschaften, sogar dort, wo sie sich an deren Methoden orientiert. Und wie wir sahen, orientierte sie sich im Laufe der Zeit an vielen Disziplinen. Wir konnten

26 Der Erfolg der neuzeitlichen Wissenschaften beruhte im Gegensatz dazu daher auch zu einem großen Teil in der Stärkung des Vertrauens des einzelnen Wissenschaftlers in die Aussagen seiner Kollegen, die er oft nicht unmittelbar überprüfen konnte (vgl. Shapin 1995; Shapin / Schaffer 1985; Daston 1995; Porter 1994).

verfolgen, wie Philosophen sich in der Begründung ihres eigenen Vorgehens an den Methoden der Geometrie (Platon, Aristoteles) ein Vorbild nahmen, an der mathematisch-musikalischen Harmonienlehre (Platon, Augustin), der Textexegese (Augustin), der Algebra (Descartes), der Rechtswissenschaft (Burke, Kant) und der Psychologie bzw. Psychoanalyse (Herder, Adorno, Horkheimer). In all diesen Fällen hielten sie aber an dem der Philosophie eigenen Ideal philosophischen Fragens fest, in der Hoffnung mit ihrem Denken jene drei Versprechen einlösen zu können.

So war Philosophie in ihrer Geschichte immer auch bereit, sich den unbeantwortbaren Fragen zu widmen, falls die Frage selbst nur bedeutend genug für die Menschen ist. Im Gegensatz zu anderen Disziplinen neigt sie nicht dazu, ihre Ziele an dem momentan Machbaren zu orientieren, sondern unabhängig von den Realisierungschancen einem Wissensideal verpflichtet zu bleiben, dessen prinzipielle Möglichkeit jedoch nicht gesichert ist und immer erneut begründet werden muss. Ihr Unternehmen kann auch scheitern, gerade weil sie sich selbst in der Regel auf ein bestimmtes Erkenntnismodell verpflichtet hat. Es gibt in der Philosophie keine Garantie für Argumente, die jeden Menschen überzeugen können. Philosophie bestand daher in ihrer Geschichte auch oft im Versuch, ihre eigenen Grundlagen zu reflektieren und sowohl ihre Erfahrung wie auch ihre Methoden gegen Einwände abzusichern. Immer wieder stand sie unter dem Druck, gegenüber anderen Disziplinen, aber auch anderen philosophischen Schulen zu begründen, warum ihre Ansprüche an die Erkenntnis mehr als nur fromme Wünsche sind.

Selbst wo die traditionelle Philosophie – wie etwa bei John Locke – auf die innere Gewissheit zugunsten einer empirischen Erkenntnistheorie verzichtet, versucht sie noch diese als eine Empirie zu konzipieren, die nicht in abgeschiedenen Labors wenigen Spezialisten, sondern möglichst allen Menschen zugänglich ist: als Empirie lebensweltlicher Erscheinungen. Und dort, wo Philosophie – wie etwa bei René Descartes – sich gegen die Meinungen der Mehrheit wendet, versucht sie dennoch das Wissen weiter in einer inneren Gewissheit zu verankern, die zumindest im Prinzip allen Menschen zugänglich sein sollte. Diesem Anspruch an die Erkenntnis fühlten sich die meisten Philosophen strategisch verpflichtet, die Wege und Mittel, die sie hierfür wählten, waren jedoch nicht immer dieselben.

Wobei die Selbstverpflichtung nicht explizit sein musste: Unabhängig von ihrer theoretischen Reflexion über ihr eigenes Tun, enthielt die wirkmächtige Praxis des Sokratischen Gesprächs, wie sie in den Schriften Platons tradiert und an den Universitäten als Disputation bzw. später als Seminar neben den Vorlesungen institutionalisiert wurde, in sich jene Rollen und Normen des Denkens, die immer wieder von der Vielfalt der Meinungen ausging, um die Beteiligten dann auf ihre innere Gewissheit zu verweisen bei der Frage, ob man diese oder

jene These für wahr halte oder nicht. Das hier eingeübte Frage- und Antwortmodell prägte – vielleicht mehr als alle theoretischen Überlegungen – das Selbstverständnis der Philosophen. Hier lernte man die Norm kennen, ohne Instrumente, allein im Gespräch mit anderen in der Vielfalt der Meinungen und Schulen nach der Wahrheit zu suchen; die Norm, niemals darauf zu verzichten, sich selbst zu fragen, ob man dem Gesagten auch zustimmen kann. Paradoxerweise war das in dieser Praxis vermittelte Idealbild, wie man eine Sache philosophisch untersuchen sollte, stärker als die oft nüchterne Realität universitärer Praxis. Man könnte vielleicht in Anlehnung an Seneca sagen: Das Gefühl, man sollte in der Philosophie das Erkannte nicht bloß äußerlich wissen, ist in den philosophischen Seminaren noch heute lebendig. Es geht um eine andere Art von Wissen als etwa jenes über das Wachstumsverhalten einer südamerikanischen Pflanze. Hier versucht niemand, für dieses Wissen in sich selbst eine Bestätigung zu finden. Der Wunsch, das Erkannte auch zu besitzen und es gleichsam als Eigentum in der eigenen inneren Gewissheit zu verankern, um im Denken eine innere Autonomie zu gewinnen, scheint den Philosophen als Sehnsucht und als Ziel noch gegenwärtig zu sein. Auch dies vielleicht ein Grund für die weitgehende Abkehr der zeitgenössischen Philosophie von naturphilosophischen Problemen hin zu ethischen Fragestellungen, die es jederzeit erlauben, sogar mit den abstraktesten Theorien immer wieder Maß an den ethischen Empfindungen der Menschen zu nehmen und beide wechselseitig aneinander kritisch zu prüfen. Und vielleicht ist es gerade diese Sehnsucht, die trotz mancher kritischen Stimme das Projekt eines philosophischen Wissens auch in Zukunft am Leben erhalten wird.

* * *

LITERATURVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGEN:

Anal. post.	<i>Analytica Posteriora</i> [Aristoteles 1997/98, Band 3/4, 309-523]
Anal. pr.	<i>Analytica Priora</i> [Aristoteles 1997/98, Band 3/4, 1-307]
ÄTh	<i>Ästhetische Theorie</i> [= Adorno 1970/86, Band 7]
DA	<i>Dialektik der Aufklärung</i> [= Adorno / Horkheimer 1986]
DdCh	<i>De doctrina Christiana</i> [Augustinus 2002b]
Dutc	<i>De utilitate credendi</i> [Augustinus 1992]
EF	<i>Der Essay als Form</i> [Adorno 1970/86, Band 11, 9-33]
Epm.	<i>Epistulae Morales. Ad Lucilium</i> [Seneca 1993, Band 3 und 4]
EuE I.	<i>Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele</i> (1774) [Herder 1984 ff., Band 2, 545-579]
EuE II.	<i>Vom Erkennen und Empfinden, den zwei Hauptkräften der menschlichen Seele</i> (1775) [Herder 1984 ff., Band 2, 580-663]
EuE III.	<i>Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele</i> (1778) [Herder 1984 ff., Band 2, 664-723]
GM	<i>Zur Genealogie der Moral</i> [Nietzsche 1980, Band 5, 245-412]
GT	<i>Die Geburt der Tragödie</i> [Nietzsche 1980, Band 1, 9-156]
Inst. Magna	<i>Instauratio Magna</i> [Bacon 1990, 2-65]
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> [Kant 1983, Band 6, 103-302]
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> [Kant 1983, Band 3 und 4]
KU	<i>Kritik der Urteilskraft</i> [Kant 1983, Band 8, 171-620]
LuG	<i>Rede über Lyrik und Gesellschaft</i> [Adorno 1970/86, Band 11, 49-68]
MA	<i>Menschliches, Allzumenschliches</i> [Nietzsche 1980, Band 2]
Meditationes	<i>Meditationes de prima philosophia</i> [Descartes 1977]
Metaph.	<i>Metaphysik</i> [Aristoteles 1984/89]
MM	<i>Minima Moralia</i> [Adorno 1970/86, Band 4]
MS	<i>Die Metaphysik der Sitten</i> [Kant 1983, Band 7, 305-634]
Nat. quaest.	<i>Naturales quaestiones</i> [Seneca 1995]
ND	<i>Negative Dialektik</i> [Adorno 1970/86, Band 6]
Nik. Eth.	<i>Nikomachische Ethik</i> [Aristoteles 2001]
Nov. Org.	<i>Novum Organum</i> [Bacon 1990, 68-613]
Reg.	<i>Regulae ad directionem ingenii</i> [Descartes 1973]
SdF	<i>Der Streit der Fakultäten</i> [Kant 1983, Band 9, 261-393]
SG	<i>Zum Sinn des Gefühls</i> [Herder 1984 ff., Band 2, 241-250]
UdS	<i>Über den Ursprung der Sprache</i> [Herder 1984 ff., Band 2, 251-357]
VüS	<i>Versuch über das Sein</i> [Herder 1984 ff., Band 1, 573-587]
WWV	<i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i> [Schopenhauer 1988, 2 Bände]

- ACHENWALL, Gottfried / Johann Stephan Pütter (1995), Anfangsgründe des Naturrechts / Elementa iuris naturae, lateinisch-deutsch, übers. v. Jan Schröder, Frankfurt/M.-Leipzig
- ADORNO, Theodor W. (1970/86), Gesammelte Schriften, 20 Bände, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/M.
- ADORNO, Theodor W. / Hanns Eisler (2006), Komposition für den Film [1944]. Mit einer DVD ›Hanns Eislers Rockefeller-Filmmusik-Projekt 1940-1942, Frankfurt/M.
- ADORNO, Theodor W. / Max Horkheimer (1986), Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [1944], Frankfurt/M.
- ADORNO, Theodor W. et al. (Hrsg. 1993), Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie [1969], München
- ALBERT, Karl (1980), Griechische Religion und Platonische Philosophie, Hamburg (1989), Über Platons Begriff der Philosophie, St. Augustin
- (1995), Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács, München
- ALBRECHT, Michael (1994), Kants Maximenethik und ihre Begründung, in: Kant-Studien 85, 129-146
- ANSELM von Canterbury (1956), Cur Deus Homo / Warum Gott Mensch geworden, lateinisch-deutsch, übers. v. Franciscus Salesius Schmitt O. S. B., Darmstadt
- ARENDT, Hannah (1981), Vita activa oder Vom tätigen Leben, München (1986) Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, übers. v. Brigitte Granzow, München
- (1989) Vom Leben des Geistes, 2 Bände, übers. v. Hermann Vetter, München
- (1998) Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, München
- ARIEW, Roger / Marjorie Grene (Hrsg. 1995), Descartes and his Contemporaries. Meditations, Objections, and Replies, Chicago / London
- ARISTOTELES (1982), *Peri Poiētikēs* / Die Poetik, griechisch-deutsch, hrsg. u. übers. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart
- (1984/89), *Metaphysica* / Metaphysik, griechisch-deutsch, Neubearbeitung der Übersetzung v. Hermann Bonitz, hrsg. mit Kommentar v. Horst Seidl, 2 Bände, Hamburg
- (1995), De anima / Über die Seele, griechisch-deutsch, hrsg., übersetzt (nach W. Theiler) und kommentiert v. Horst Seidel, Hamburg
- (1997/98), *Organon*, griechisch-deutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert v. Hans Günter Zekl, 3 Bände, Hamburg
- (1987/88), *Physica* / Physik, Vorlesung über Natur, griechisch-deutsch, hrsg. u. übers. v. Hans Günter Zekl, 2 Bände, Hamburg
- (2001), Die Nikomachische Ethik, griechisch-deutsch, übers. v. Olof Gigon, neu hrsg. v. Rainer Nickel, Düsseldorf / Zürich
- ARNOLD, Markus (1995), Die platonische Logik der Harmonie. Versuch der Rekonstruktion eines initiatorischen Handelns, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XXVII, 45-78
- Arnold, Markus (1999a), Die Macht der Vernunft: Zur Geschichte der Musik als einem Instrument der Philosophie, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XXXI, 83-125
- Arnold, Markus (1999b), Von der göttlichen Logik zur menschlichen Politik. Zum Verhältnis von Philosophie und Gesellschaft bei Platon und Aristoteles, Frankfurt/M.
- Arnold, Markus (1999c), Wenn Philosophen beraten. Von der institutionellen Präsenz des Allgemeinen im Leben, in: Ethik und Sozialwissenschaften (Heft 4), 492-494
- Arnold, Markus (2000a), Erkenntnistheoretische Brückenschläge. Die Ordnung musicalischer Töne und die Konstruktion philosophischer Erkenntnis, in: F. Wallner / B. Agnese (Hrsg.), Von der Wirklichkeit zur Realität. Auf dem Weg zu einer künstlichen Welt?, Wien, 59-67
- Arnold, Markus (2000b), Sprachlose Erklärungen. Zum theoretischen Gebrauch musicalischer Variationen in der Anthropologie des Claude Lévi-Strauss, in: Eva Waniek (Hrsg.), Was bedeutet Bedeutung? Beiträge für eine transdisziplinäre Semiotik, Wien, 94-111
- Arnold, Markus (2000c), ›Vergleichen, was zu vergleichen noch niemandem ernstlich eingefallen ist‹. Die Musik in Ludwig Wittgensteins Philosophie der Erkenntnis, der Mathematik und

- und der Sprache, in: Friedrich Stadler / Martin Seiler (Hrsg.), Kunst, Kunstdtheorie und Kunsthorschung im wissenschaftlichen Diskurs, Wien, 161-184
- Arnold, Markus (2003a), Kritik – Reflexion – Interpretation. Anmerkungen zur Gouvernementalität in den Kulturwissenschaften, in: Christina Lutter / Lutz Musner (Hg.), Kulturstudien in Österreich, Wien, 135-149
- Arnold, Markus (2003b), Die harmonische Stimmung des aufgeklärten Bürgers. Politik und Ästhetik in Immanuel Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘, in: Kant-Studien 94, 24-50
- Arnold, Markus (2004a), Disziplin und Initiation. Die kulturellen Praktiken der Wissenschaft, in: Arnold / Fischer, Hrsg. 2004, 18-52
- Arnold, Markus (2004b), Die ›leeren‹ Formen des Narrativen. Zu den Bedingungen der Erfahrung menschlicher Freiheit, in: Marianne Kubaczek / Wolfgang Pircher / Eva Waniek (Hrsg.), Kunst, Zeichen, Technik. Philosophie am Grund der Medien, Münster, 271-289
- ARNOLD, Markus, Gert Dressel (Hrsg. 2004), Wissenschaftskulturen – Experimentalkulturen – Gelehrtenkulturen, Wien
- ARNOLD, Markus, Roland Fischer (Hrsg. 2004), Disziplinierungen. Kulturen der Wissenschaft im Vergleich, Wien
- ARON, Raymond (1980), Clausewitz. Den Krieg denken, Frankfurt/M. / Berlin / Wien
- AUGUSTINUS, Aurelius (1935/36), De Trinitate, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Schriften, übers. v. Michael Schmaus, Band 11 / 12, München [lateinisch: De Trinitate, in: Aurelii Augustini Opera, Band 16/1-2 (=Corpus Christianorum Series Latina 50), Turnhout 1968]
- (1962), Musik. De musica libri sex (=Deutsche Augustinus-Ausgabe), übers. v. C. J. Perl, Dritte Aufl., Paderborn [lateinisch: De musica, in: Augustini Opera omnia, Patrologia Latina XXXII., Tomus primus, 1861, 1081-1194]
- (1987), Confessiones, lateinisch-deutsch, übers. v. J. Bernhardt, Frankfurt/M.
- (1992), De utilitate credendi / Über den Nutzen des Glaubens, lateinisch-deutsch, übers. v. Andreas Hoffmann, Freiburg i.B.
- (1998), De magistro / Über den Lehrer, lateinisch-deutsch, übers. v. Burkhard Mojsisch, Stuttgart
- (2002a), Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele (Soliloquia. De immortalitate animae), lateinisch-deutsch, übers. v. Hanspeter Müller, Düsseldorf-Zürich
- (2002b), Die christliche Bildung, übersetzt und mit einem Nachwort v. Karla Pollmann, Stuttgart [lateinisch: De doctrina Christiana, in: Sancti Aurelii Augustini Opera, Band 4,1, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum, Series Latina, 32)]
- (2002c), De musica. Bücher I und VI. Vom ästhetischen Urteil zur metaphysischen Erkenntnis, lateinisch-deutsch, übers. v. Frank Hentschel, Hamburg
- AUSTIN, John L. (1975), How to do things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955, Second Edition, hrsg. v. J.O. Urmson / Marina Sbisà, Oxford-New York
- (1979), Philosophical Papers, Third Edition, hrsg. v. J.O. Urmson / G.J. Warnock, Oxford
- AYERS, Michael (1991a), Locke. Epistemology, London
- (1991b), Locke. Ontology, London
- BACHELARD, Gaston (1980), Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes (Orig. 1940), übers. v. Gerhard Schmidt und Manfred Tietz, Frankfurt/M.
- (1987), Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes (Orig. 1938), übers. v. M. Bischoff, Frankfurt/M.
- (1993), Epistemologie (Orig. 1971), übers. v. Henriette Beese, Frankfurt/M.
- BACON, Francis (1963), The Works of Francis Bacon, hrsg. v. James Spedding / Robert L. Ellis / Douglas D. Heath, London 1857-1874 (Neudruck: Stuttgart-Bad Cannstatt 1963)
- (1990), Neues Organon, lateinisch-deutsch, hrsg. v. Wolfgang Krohn, übers. v. Rudolf Hoffmann und Gertraud Korf, Darmstadt

- BALDUS, Manfred (1995), Die Einheit der Rechtsordnung. Bedeutungen einer juristischen Formel in Rechtstheorie, Zivil- und Staatswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, Berlin
- BALKE, Friedrich (1993), Das Ethos der Epistemologie, in: Bachelard 1993, 235-252
- BARNES, Jonathan (1969), Aristotle's Theory of Demonstration, *Phronesis* XIV, 123-152
- BÄRTLEIN, Karl (1996), Der Analogiebegriff bei den griechischen Mathematikern und bei Platon, Würzburg
- BARTH, Karl (1961), Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 3. Auflage, Berlin
- BARTUSCHAT, W. (1974), Artikel »Gesetz, moralisches«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 3, 516-523
- BATSCHA, Zwi (Hrsg. 1976), Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.
- BAUM, Manfred (1986), Deduktion und Beweis in Kants Transzentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft, Königstein/Ts.
- BAUMANNS, Peter (1991-1992), Kants transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht (Erster Teil: Kant-Studien 82, 1991, 329-348; Zweiter Teil: Kant-Studien 82, 1991, 436-455; Dritter Teil: Kant-Studien 83, 1992, 60-83; Vierter Teil: Kant-Studien 83, 1992, 185-207)
- BECK, Lewis White (1967), Kant's Strategy, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, 224-236
- (1995), Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar, übers. v. Karl-Heinz Ilting, 3. Aufl., München
- BECKER, Oskar (1957), Das mathematische Denken der Antike (Studienhefte zur Altertumswissenschaft, hrsg. v. B. Snell und H. Erbse, Hft. 3), Göttingen
- BECKER, Wolfgang (1985), Kritik und Begründung in transzentaler Argumentation, in: Kant-Studien 76, 170-195
- BEIERWALTES, Werner (1991), Der Harmonie-Gedanke im frühen Mittelalter, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 45, 1-21
- BELAVAL, Y. (1974), Artikel »Harmonie«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 3, 1001
- BENJAMIN, Walter (1991), Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann / Hermann Schweppehnhäuser, Frankfurt/M.
- BENNETT, J.A. (1986), The Mechanics' Philosophy and the Mechanical Philosophy, in: *History of Science* 24, 1-28
- BERGER, Wilhelm / Peter Heintel (1998), Die Organisation der Philosophen, Frankfurt/M.
- BERMAN, Harold J. (1995), Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition (Orig. 1983), übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt/M.
- (2000), Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion, Cambridge
- (2004), Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformation on the Western Legal Tradition, Cambridge / London
- BETTI, Emilio (1967), Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften (ital. Orig. 1955), Tübingen
- BIAGIOLI, Mario (1999), Galilei, der Höfling. Entdeckungen und Etikette, Frankfurt/M.
- BIEN, Günter (1972), Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der Aristotelischen Ethik, in: M. Riedel (Hrsg.), Die Rehabilitierung der praktischen Vernunft, Band 1, Freiburg, 345-371
- BLAIR, Ann (1992), Humanist Methods in Natural Philosophy. The Commonplace Book, in: *Journal of the History of Ideas* 53, 541-551
- BLUMENBERG, Hans (1960), Paradigmen zu einer Metapherologie (Sonderdruck aus Archiv für Begriffsgeschichte, Band 6), Bonn
- (1987), Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt/M.
- (1988), Die Legitimität der Neuzeit, Erneuerte Ausgabe, Frankfurt/M.
- BOAS, Marie (1965), Die Renaissance der Naturwissenschaften 1450-1630, hrsg. v. Rupert A. Hall, übers. v. Marlene Trier, Gütersloh
- BOETHIUS, A.M.S. (1985), De institutione musica – deutsche Übersetzung: Fünf Bücher über die Musik, übers. und erläutert v. Oscar Paul (Leipzig 1872), Hildesheim-Zürich-New York

- (1988), Die Theologischen Traktate, lateinisch-deutsch, übers. v. Michael Elsässer, Hamburg
- (1997), *Philosophiae Consolatio / Trost der Philosophie*, lateinisch-deutsch, übers. v. E. Neitzke, Frankfurt/M.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (1991a), Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt/M.
- (1991b), Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts, in: Böckenförde 1991a, 9-41
- (1991c), Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts, in: Böckenförde 1991a, 67-91
- BÖHME, Gernot (1980a), Platons Theorie der exakten Wissenschaften, in: ders., Alternativen der Wissenschaft, Frankfurt/M., 81-100
- (1980b), Aristoteles' Chemie. Eine Stoffwechselchemie, in: ders., Alternativen der Wissenschaft, Frankfurt/M., 101-120
- (1996), Idee und Kosmos. Platons Zeitlehre, Frankfurt/M.
- BÖHME, Gernot / Wolfgang van den Daele (1977), Experimentelle Philosophie. Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung, Frankfurt/M.
- BOVILLUS, Carolus (1970), *Liber de intellectu et al.*, 1510 (Faksimile-Neudruck der Ausgabe Paris, Stuttgart-Bad Cannstatt)
- BRAUN, Lucien (1990), Geschichte der Philosophiegeschichte, übers. v. Franz Wimmer, Darmstadt
- BREDEKAMP, Horst (2000), Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Zur Geschichte der Kunstkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte, überarbeitete Neuausgabe, Berlin
- BRETONE, Mario (1998), Geschichte des Römischen Rechts, übers. v. Brigitte Galsterer, München
- BROCKER, Manfred (1992), Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie, Darmstadt
- BRÖCKER, Marianne (1997), Artikel »Monochord«, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart (MGG), Band 6, 456-466
- BROOKS, Peter / Paul Gewirtz (Hrsg. 1996), *Law's Stories. Narrative and Rhetoric in the Law*, New Haven / London
- BROWN, Peter (2000), Augustine of Hippo, erweiterte Neuauflage, Berkeley / Los Angeles
- BRUNER, Jerome (1991), The Narrative Construction of Reality, in: *Critical Inquiry* 18, 1-21
- BRUNKHORST, Hauke (1990), Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne, München
- BUBNER, Rüdiger (1979), Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos, in: Burkhard Lindner / W. Martin Lüdke (Hrsg.), *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos*, Frankfurt/M., 108-137
- (1984), Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente, in: E. Schaper / W. Vossenkühl [Hrsg.], *Bedingungen der Möglichkeit*, Stuttgart, 63-79
- BUCK-MORSS, Susan (1979), *The Origin of Negative Dialectics*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute, New York
- BUDNIAKIEWICZ, Therese (1992), *Fundamentals of Story Logic. Introduction to Greimassian Semiotics*, Amsterdam-Philadelphia
- BURKE, Edmund (1757/59), *A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful*, in: ders., *A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful and Other Pre-Revolutionary Writings*, hrsg. v. David Womersley, London 1998, 49-199
- (1790), *Reflections on the Revolution in France*, hrsg. v. L.G. Mitchell, Oxford 1999
- BURKERT, Walter (1962), Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg
- (1991), *Antike Mysterien*, 2. Aufl., München
- BURNEYAT, M.F. (1978), The Philosophical Sense of Theaetetus' Mathematics, in: *Isis* 69, 489-513
- (1994), *Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion*, in: David J. Furley / Alexander Nehamas (Hrsg.), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Princeton, 3-55
- (1996), *Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric*, in: Amélie Rorty (Hrsg.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, 88-115

- BURTT, Edwin A. (1954), *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Revised Edition [1924/1932], New York
- BYDLINSKI, Franz (1991), *Juristische Methodenlehre und Rechtsbegriff*, 2., erg. Aufl., Wien / New York
- BYDLINSKI, Peter (2002), *Bürgerliches Recht I, Allgemeiner Teil*, 2., überarb. Aufl., Wien / New York
- CANARIS, Claus-Wilhelm (1983), *Systemdenken und Systembegriff in der Jurisprudenz*, Berlin
- CANGUILHEM, Georges (1979a), *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. v. Wolf Lepenies, übers. v. Michael Bischoff und Walter Seitter, Frankfurt/M.
- (1979b), *Die Geschichte der Wissenschaften im epistemologischen Werk Gaston Bachelards*, in: Canguilhem 1979a, 7-21
- CARL, Wolfgang (1998), *Die transzendentale Deduktion in der zweiten Auflage (B 129-B 169)*, in: Mohr / Willaschek (Hrsg. 1998), 189-216
- CARONI, Pio (1999), *·Privatrecht· Eine sozialhistorische Einführung*, 2. Aufl., Basel / Genf / München
- CASSIODOR (2003), *Institutiones Divinarum et Saecularium Litterarum / Einführung in die Geistlichen und weltlichen Wissenschaften*, lateinisch-deutsch, übers. v. Wolfgang Bürgens, 2 Bände, Freiburg
- CASSIRER, Ernst (1994a), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (orig. 1910), Darmstadt
- (1994b), *Kants Leben und Lehre* (orig. 1921), Darmstadt
- (1994c), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, (orig. 1906 ff.), 4 Bände, Darmstadt
- (1994d), *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (orig. 1927), Darmstadt
- (1998), *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), Hamburg
- DE CERTEAU, Michel (1988), *Kunst des Handelns*, übers. v. R. Voullié, Berlin
- CHANDLER, James / Arnold I. Davidson / Harry Harootunian (Hrsg. 1994), *Questions of Evidence. Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*, Chicago / London
- CHRISTIANSON, John Robert (2003), *On Tyco's Island. Tyco Brahe, Science, and Culture in the Sixteenth Century*, Cambridge / New York
- CICERO, M. Tullius (1997), *Tusculanae disputationes / Gespräche in Tusculum*, lateinisch-deutsch, übers. u. hrsg. v. Ernst Alfred Kirfel, Stuttgart
- CLARKE, Samuel (1990), *Der Briefwechsel mit G.W. Leibniz von 1715/1716*, übers. u. hrsg. v. Ed Dellian, Hamburg
- CLATTERBAUGH, Kenneth (1999), *The Causation Debate in Modern Philosophy. 1637-1739*, New York-London
- COHEN, Hermann (1920), *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, 3. Auflage, Leipzig
- CORNFORD, F.M. (1965), *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII* [1932], in: R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, New York, 61-95
- CROCKER, Richard L. (1963), *Pythagorean Mathematics and Music*, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism Vol. XXII*, 189-198 u. 325-336
- CROMBIE, Alistair C. (1953), *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford
- (1964), *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation d. Naturwissenschaft*, übers. v. H. Hoffmann / H. Pleus, Köln-Berlin
- (1994), *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition. The history of argument and explanation especially in the mathematical and biomedical sciences and arts*, Three Volumes, London
- (1996), *Infinite Power and the Laws of Nature. A Medieval Speculation*, in: ders., *Science, Art and Nature in Medieval and Modern Thought*, London, 67-87

- CROMBIE, Alistair C. (Hrsg. 1963), *Scientific Change. Historical Studies in the intellectual, social and technical conditions for scientific discovery and technical invention, from antiquity to the present*, New York
- CRONIN, Timothy J. (1966), *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Rom
- CULLER, Jonathan (1988), *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, Hamburg
- DAHLHAUS, Carl (1978), *Die Idee der absoluten Musik*, Kassel
- (1984), *Die Musiktheorie im 18. und 19. Jahrhundert (=Geschichte der Musiktheorie, Band 10)*, Erster Teil, Darmstadt
- (1988), *Klassische und romantische Musikästhetik*, Laaber
- DAHMS, Hans-Joachim (1994), *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt/M.
- DANTO, Arthur C. (1974), *Analytic Philosophy of History*, übers. v. Jürgen Behrens, Frankfurt/M.
- (2005), *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, New York
- DASTON, Lorraine J. (1991a), *Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe*, in: *Critical Inquiry* 18 (1991), 93-124 (wiederabgedruckt in: Chandler et al., Hrsg. 1994, 243-274)
- (1991b), *Baconian Facts, Academic Civility, and the Prehistory of Objectivity*, in: *Annals of Scholarship*, Band 8 (1991), 337-363 (wiederabgedruckt in: Allan Megill, Hrsg., *Rethinking Objectivity*, Durham-London 1994, 37-63)
- (1992), *Objectivity and the Escape from Perspective*, in: *Social Studies of Science* 22, 597-618
- (1994), *Historical Epistemology [Response to James Chandler]*, in: Chandler et al., Hrsg. 1994, 282-289
- (1995), *The Moral Economy of Science*, in: *Osiris* 10, 3-24 (deutsche Übersetzung: Daston 2001, 157-184)
- (1996), *Strange Facts, Plain Facts, and the Texture of Scientific Experience in the Enlightenment*, in: Suzanne Marchand / Elizabeth Lunbeck (Hrsg.), *Proof and Persuasion. Essays on Authority, Objectivity and Evidence*, Turnhout, 42-59
- (2001), *Wunder, Beweise und Tatsachen: Zur Geschichte der Rationalität*, übers. v. Gerhard Herrgott / Christa Krüger / Susanne Scharnowski, Frankfurt/M.
- DASTON, Lorraine J. / Peter Galison (1992), *The Image of Objectivity*, in: *Representations* 40, 81-128
- (2007), *Objektivität*, übers. v. Christa Krüger, Frankfurt/M.
- DASTON, Lorraine J. / Katherine Park (1998), *Wunder und die Ordnung der Natur 1150-1750*, übers. v. Sebastian Wohlfeil und Christa Krüger, Berlin
- DEAR, Peter (1985), *Totius in verba: Rhetoric and Authority in the Early Royal Society*, in: *Isis* 76, 145-161
- (1990), *Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature*, in: *Isis* 81, 663-683
- (1992), *From Truth to Disinterestedness in the Seventeenth Century*, in: *Social Studies of Science* 22, 619-631
- (1995), *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago
- (2001), *Revolutionizing the Sciences. European Knowledge and Its Ambitions, 1500-1700*, Basingstoke
- DELEUZE, Gilles (1991), *Nietzsche und die Philosophie*, übers. v. Bernd Schwibs, Hamburg
- DEMIROVIĆ, Alex (1999), *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt/M.
- DERRIDA, Jacques (1983), *Grammatologie*, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger / Hanns Zischler, Frankfurt/M.
- (2001), *Limited Inc*, übers. v. Werner Rappel / Dagmar Travner, Wien

- (1991), Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt/M.
- DESCARTES, René (1973), *Regulae ad directionem ingenii / Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, lateinisch-deutsch, übersetzt u. hrsg. von Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe u. Hans Günter Zekl, Hamburg
- (1972), *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden (von Caterus, Mersenne, Hobbes, Antoine Arnauld, Gassendi, Bourdin u.a.) und Erwiderungen (Descartes')*, hrsg. u. übersetzt v. Artur Buchenau, Hamburg [lateinischer Text: René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, hrsg. v. Charles Adam und Paul Tannery, Paris 1964-76, Band VII]
- (1977), *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, lateinisch-deutsch, auf der Grundlage der Ausgabe von Artur Buchenau hrsg. v. Lüder Gäbe, Hamburg
- (1982), Gespräche mit Burman, lateinisch-deutsch, hrsg. u. übersetzt v. Hans Werner Arndt, Hamburg
- (2005), *Principia philosophiae / Die Prinzipien der Philosophie*, lateinisch-deutsch, übersetzt u. hrsg. von Christian Wohlers, Hamburg
- DIERSE, Ulrich (1998), Artikel »Tathandlung«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 10, 908-910
- DIJKSTERHUIS, Eduard Jan (1983), *Die Mechanisierung des Weltbildes*, übers. v. Helga Habicht, Berlin/Heidelberg/New York
- DILTHEY, Wilhelm (1981), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), mit einer Einleitung von Manfred Riedel, Frankfurt/M.
- DREIER, Ralf (1991a), Recht und Gerechtigkeit, in: ders., *Recht – Staat – Vernunft. Studien zur Rechtstheorie 2*, Frankfurt/M., 8-38
- (1991b), Der Rechtsstaat im Spannungsverhältnis zwischen Gesetz und Recht, in: ders., *Recht – Staat – Vernunft. Studien zur Rechtstheorie 2*, Frankfurt/M., 73-94
- DUBIEL, Helmut (1978), *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.
- DUHEM, Pierre (1969), *To Save the Phenomena. An essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galilei* [frz. Orig. 1908], übers. v. Edmund Doland / Chaninah Maschler, Chicago/London
- (1998), Ziel und Struktur der physikalischen Theorien [frz. Orig. 1914], übers. v. Friedrich Adler, Hamburg
- DUMMETT, Michael (1988), Ursprünge der analytischen Philosophie, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt/M.
- DÜRING, Ingemar (1966), *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg
- DÜRR, Walther / Walter Gerstenberg (1963), Artikel »Rhythmus, Metrum, Takt«, in: *Musik in Geschichte und Gegenwart* (MGG), Band 11, 383-419
- DÜSING, Klaus (1968), *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* (Kantstudien-Ergänzungshefte 96), Bonn
- EGGEBRECHT, Hans Heinrich (1977), Das Ausdrucks-Prinzip im musikalischen Sturm und Drang, in: ders., *Musikalisches Denken. Aufsätze zur Theorie und Ästhetik der Musik*, Wilhelmshaven, 69-111
- EICHEL, Christine (1993), Vom Ermatten der Avantgarde zur Vernetzung der Künste. Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik im Spätwerk Theodor W. Adornos, Frankfurt/M.
- ELKANA, Yehuda (1986), *Anthropologie der Erkenntnis. Die Entwicklung des Wissens als episches Theater einer listigen Vernunft*, übers. v. Ruth Achlama, Frankfurt/M.
- EMERTON, Norma E. (1984), *The Scientific Reinterpretation of Form*, London
- ENGFER, Hans-Jürgen (1982), *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysekonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenprobleme im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt

- EUKLID (1997), Die Elemente, Bücher I-XIII, übers. u. hrsg. v. Clemens Thaer, 3. Auflage, Frankfurt/M.
- FETSCHER, Iring (1976), Immanuel Kant und die Französische Revolution, in: Zwi Batscha (Hrsg.), Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M., 269-290
- FEYERABEND, Paul (1974), Kuhns Struktur wissenschaftlicher Revolutionen – ein Trostbuch für Spezialisten?, in: Lakatos / Musgrave, Hrsg. 1974, 191-222
- (1981), Erkenntnis für freie Menschen. Veränderte Ausgabe, Frankfurt/M.
- (1983), Wider den Methodenzwang, rev. und erg. Auflage, Frankfurt/M.
- (1984), Wissenschaft als Kunst, Frankfurt/M.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1794 / 1802), Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Fichtes Werke, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971, Band 1, 83-328
- (1967), Briefwechsel, hrsg. v. H. Schulz, Hildesheim
- FISCHER, Kuno (1904), Francis Bacon und seine Schule (=Geschichte der neueren Philosophie, Band 10, Erstaufgabe 1856), Heidelberg
- FISCHER, Roland (1987), Mathematik – Zwischenwelt in Maschinen, Bildern und Symbolen, in: A. Bammé / P. Baumgartner / W. Berger / E. Kotzmann (Hrsg.), Technologische Zivilisation, München
- (1999), Mathematik anthropologisch. Materialisierung und Systemhaftigkeit, in: Gert Dressel / Bernhard Rathmayr (Hrsg.), Mensch – Gesellschaft – Wissenschaft. Versuch einer Reflexiven Historischen Anthropologie, Innsbruck, 153-168
- FISCHER, Roland / Günther Malle / Heinrich Bürger (1985), Mensch und Mathematik. Eine Einführung in didaktisches Denken und Handeln, Mannheim-Wien-Zürich
- FLACH, Werner (1982), Zu Kants Lehre von der symbolischen Darstellung, in: Kant-Studien 73, 452-462
- FLASCH, Kurt (1980), Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart
- (Hrsg. 1989), Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris, Mainz
- FLECK, Ludwik (1980), Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache (1935), Frankfurt/M.
- (1983), Erfahrung und Tatsache, hrsg. v. Lothar Schäfer / Thomas Schnelle, Frankfurt/M.
- FÖGEN, Marie Theres (2002), Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution eines sozialen Systems, Göttingen
- FOHRMANN, Jürgen (1988), Der Kommentar als diskursive Einheit der Wissenschaft, in: Jürgen Fohrmann / Harro Müller (Hrsg.), Diskurstheorien und Literaturwissenschaft, Frankfurt/M., 244-257
- (1997), Textzugänge. Über Text und Kontext, in: Scientia Poetica 1, 207-223
- FOUCAULT, Michel (1971), Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt/M.
- (1973), Die Archäologie des Wissens, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt/M.
- (1987), Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders., Von der Subversion des Wissens, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt/M., 69-90
- (1991), Die Ordnung des Diskurses, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt/M.
- (2002), Die Wahrheit und die juristischen Formen, übers. v. Frankfurt/M.
- FOURNIER, Marian (1996), The Fabric of Life: Microscopy in the Seventeenth Century, Baltimore-London
- FRANKLIN, James (2001), The Science of Conjecture. Evidence and Probability before Pascal, Baltimore / Boston
- FREGE, Gottlob (1998), Begriffschrift und andere Aufsätze, 2. Auflage, hrsg. v. Ignacio Angelelli, Hildesheim-Zürich-New York
- (2002a), Funktion, Begriff, Bedeutung, hrsg. v. Mark Textor, Göttingen
- (2002b), Über Sinn und Bedeutung, in: Frege 2002a, 23-46
- (2002c), Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift, in: Frege 2002a, 70-76

- (2003a), Logische Untersuchungen, hrsg. v. Günther Patzig, 5. Auflage, Göttingen
- (2003b), Der Gedanke – eine logische Untersuchung, in: Frege 2003a, 35-62
- FRENCH, Roger (1994), Ancient Natural History. Histories of Nature, London / New York
- FRITZ, Kurt von (1955), Die *ARCHAI* in der griechischen Mathematik, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1, 13-103
- (1964), Die *epagōgē* bei Aristoteles (Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Heft 3), München
- FROBENIUS, Wolf (1989), Numeri armonici, in: Willi Erzgräber (Hrsg.), Kontinuität der Antike im Mittelalter, Thorbecke, 245-260
- FRÜCHTL, Josef (1986), Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno, Würzburg
- FUHRMANN, Manfred (2003), Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles, Horaz, ›Longin‹, Düsseldorf / Zürich
- FUNKENSTEIN, Amos (1986), Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century, Princeton
- GADAMER, Hans-Georg (1972), Artikel »Hermeneutik«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), Darmstadt, Band 2, 1061-1073
- (1993a), Vom Zirkel des Verstehens [1959], in: ders., Gesammelte Werke, Band 2, Tübingen, 57-65
- (1993b), Klassische und philosophische Hermeneutik (1968), in: ders., Gesammelte Werke, Band 2, Tübingen, 92-117
- (1990), Wahrheit und Methode. Grundzüge einer hermeneutischen Philosophie (=Gesammelte Werke, Band 1), Tübingen
- GAIER, Ulrich (1988), Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik, Stuttgart / Bad Cannstatt
- GAISER, Konrad (1959), Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialoges (=Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 40), Stuttgart
- (1964), Platons Menon und die Akademie, Archiv für Geschichte der Philosophie 56, 241-292
- (1965), Platons Farbenlehre, in: Synusia, Festgabe für Wolfgang Schadewaldt, Hrsg. v. H. Flashar / K. Gaiser, Pfullingen, 173-222
- (1968), Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule (2. erw. Auflage), Stuttgart
- (1973), Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon, Politeia VIII 545d-547a; in: K. Döring / W. Kullmann (Hrsg.), Studia Platonica, Festschrift für H. Gundert, Amsterdam, 49-85
- (1986), Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften, in: Antike und Abendland XXXII, 89-124
- (1989), Das Gold der Weisheit, Zum Gebet des Philosophen am Schluß des Phaidros, in: Rheinisches Museum f. Philologie 132, 105-140
- GAMBURSKY, Samuel (1964), Harmony and Wholeness in Greek Scientific Thought, in: l'aventure de l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré II, Paris, 442-457
- GAUKROGER, Stephen (1978), Explanatory Structures. Concepts of Explanation in Early Physics and Philosophy, Hassocks
- (1995), Descartes. An Intellectual Biography, Oxford
- (2001), Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy, Cambridge
- GEBAUER, Gunther / Christoph Wulf (1992), Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft, Hamburg
- GEHRING, Petra (1998), Artikel »Tatbestand«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 10, 901-908
- GEISMANN, Georg (1988), Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge, in: Hariolf Oberer / Gerhard Seel, Kant. Analysen, Probleme, Kritik, Würzburg, 293-316
- GENETTE, Gérard (1976-77), Boundaries of Narrative, in: Literary History VIII, 1-13
- (1992), Fiktion und Diktion, übers. v. Heinz Jatho, München
- (1998), Die Erzählung, 2. Auflage, übers. v. Andreas Knopf, München

- GENGEMBRE, Gérard (1996), Artikel »Burke«, in: François Furet / Mona Ozouf (Hrsg.), Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution, Frankfurt/M., Band 2, 1451-1463
- GEORGIADIS, Thrasybulos (1958), Musik und Rhythmus bei den Griechen, Hamburg
- GERHARDT, Ute (2001), Idealtypus. Zur methodologischen Begründung der modernen Soziologie, Frankfurt/M.
- GERHARDT, Volker (1992), Friedrich Nietzsche, München
- (1995), Immanuel Kants Entwurf ›Zum ewigen Frieden‹. Eine Theorie der Politik, Darmstadt
- GERSH, Stephan (1996), Concord in Discourse. Harmonics and Semiotics in Late Classical and Early Medieval Platonism, Berlin-New York
- GESSINGER, Joachim (1994), Auge und Ohr. Studien zur Erforschung der Sprache am Menschen, 1700-1850, Berlin / New York
- GEUSS, Raymond (1983), Die Idee einer kritischen Theorie, übers. v. Anna Kusser, Königstein/Ts.
- GIGERENZER, Gerd / Zeno Swijtink / Theodore Porter / Lorraine Daston / John Beatty / Lorenz Krüger (1999), Das Reich des Zufalls. Wissen zwischen Wahrscheinlichkeiten, Häufigkeiten und Unschärfen, Heidelberg / Berlin
- GIGON, Olof (1966), Zum antiken Begriff der Harmonie, in: *Studium Generale* 19, 539-547
- GILBERT, Neal W. (1960), Renaissance Concepts of Method, New York/London
- GILSON, Étienne Stefan (1930), Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre, übers. v. Philotheus Boehner / Thimotheus Sigge O.F.M., Hellerau
- GILSON, Étienne Stefan / Philotheus Boehner (1937), Die christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn
- GLOY, Karen (1984), Die kantsche Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung, in: *Kant-Studien* 75, 1-37
- GOLDMANN, Lucien (1989), Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants, Frankfurt/M. / New York
- GOODMAN, Nelson (1997), Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie, übers. v. Bernd Philippi, Frankfurt/M.
- GRABES, Herbert (1973), Speculum, Mirror und Looking-Glas. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts, Tübingen
- GRABMANN, Martin (1909-1911), Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bände, Freiburg i.B.
- GRAFTON, Anthony (1991), Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800, Cambridge
- GRANT, Edward (1996), The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts, Cambridge
- (2001), God and Reason in the Middle Ages, Cambridge
- GRAWERT, Rolf (1975), Artikel »Gesetz«, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck, Stuttgart, Band 2, 863-922
- GREIMAS, Algirdas Julien (1971), Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen, übers. v. Jens Ihwe, Braunschweig
- (1987), On Meaning. Selected Writings in Semiotic Theory, übers. v. Paul J. Perron / Frank H. Collins, Minneapolis
- (1990), Narrative Semiotics and Cognitive Discourses, übers. v. Paul J. Perron / Frank H. Collins, Minneapolis
- GREIMAS, Algirdas Julien / Joseph Courtés (1976), The Cognitive Dimension of Narrative Discourse, in: *New Literary History* VII, 433-447
- GREIMAS, Algirdas Julien / Jacques Fontanille (1993), The Semiotics of Passions. From States of Affairs to States of Feelings, übers. v. Paul J. Perron / Frank H. Collins, Minneapolis
- GRENZ, Friedemann (1974), Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme, Frankfurt/M.
- GRIMM, Dieter (1987a), Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/M.

- (1987b), Bürgerlichkeit im Recht, in: Grimm 1987a, 11-50
- (1987c), Methode als Machtfaktor, in: Grimm 1987a, 347-372
- (1987d), Die ›Neue Rechtswissenschaft‹ – Über Funktion und Formation nationalsozialistischer Jurisprudenz, in: Grimm 1987a, 373-395
- (1988), Deutsche Verfassungsgeschichte 1776-1866. Vom Beginn des modernen Verfassungsstaats bis zur Auflösung des Deutschen Bundes, Frankfurt/M.
- GRODIN, Jean (1994), Der Sinn für Hermeneutik, Darmstadt
- GROSS, Raphael (2005), Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt/M.
- GUNDERT, Hermann (1977), Enthusiasmos und Logos bei Platon, in: ders., Platonstudien (Studien zur antiken Philosophie, Band 7), Amsterdam, 1-22
- GUTTING, Gary (1989), Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason, Cambridge
- HAAS, Max (1984), Die Musiklehre im 13. Jahrhundert von Johannes de Garlandia bis Franco, in: Geschichte der Musiktheorie (GdMth), Band 5, Darmstadt, 89-159
- HABERMAS, Jürgen (1985), Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M.
- (1990), Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (1961), erweiterte Neuauflage, Frankfurt/M.
- HACKING, Ian (1992), ›Style‹ for Historians and Philosophers, in: Studies in History and Philosophy of Science, Vol. 23, 1-20
- (1994), Styles of Scientific Thinking or Reasoning a new Analytical Tool for Historians and Philosophers of the Sciences, in: Kostas Gavroglu et al. (eds.), Trends in the Historiography of Science, Dordrecht u.a., 31-48
- HACOHEN, Malachi H. (2000), Karl Popper: The formative Years 1902-1945, Cambridge
- HADOT, Ilsetraut (1969), Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung (=Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Band XIII), Berlin
- HADOT, Pierre (1971), Artikel »Conversio«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Band 1, Darmstadt, 1033-1036
- (1976), Das Bild der Dreifaltigkeit in der Seele bei Victorinus und dem Heiligen Augustinus, übers. v. Hartmut Froesch, in: Gregor Maurach (Hrsg.), Römische Philosophie, Darmstadt, 298-340
- (1982), Die Einteilung der Philosophie im Altertum, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 36, 422-444
- (1991), Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, übers. v. Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch, Berlin
- HALL, A. Rupert (1965), Die Geburt der naturwissenschaftlichen Methode, übers. v. Theodor A. Knust, Gütersloh
- HAMLYN, D. W. (1976), Aristotelian Epagoge, in: Phronesis 21, 167-184
- HARRIS, Ian (1998), The Mind of John Locke. A Study of political Theory in its intellectual Setting, Revised edition, Cambridge
- HARRIS, Roy (1995), Signs of Writing, London / New York
- HATFIELD, Gary (1990), Metaphysics and the new science, in: David C. Lindberg / Robert S. Westman (Hrsg.), Reappraisals of the Scientific Revolution, Cambridge, 93-166
- HEFLER, Günter (1998), Wissenschaftlichkeit als politischer Einsatz. Methodologie als politische Strategie bei Hans Kelsen und Carl Schmitt, Diplomarbeit an der Universität Wien (unveröffentlichtes Manuskript), Wien
- (1999), Wissenschaftlichkeit als Einsatz. Methodologie als politische Strategie bei Carl Schmitt und Hans Kelsen, in: Wolfgang Pircher (Hrsg.), Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt, Wien, 249-284
- HEIDEGGER, Martin (1926), Sein und Zeit, Tübingen
- (1956), Was ist das – die Philosophie? (1955), Pfullingen
- (1969a), Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: ders., Zur Sache des Denkens, Tübingen, 61-90

- (1969b), Was ist Metaphysik? (1929), Frankfurt/M.
- HEIDELBERGER, Michael / Sigrun Thiessen (1981), Natur und Erfahrung. Von der mittelalterlichen zur neuzeitlichen Wissenschaft, Hamburg
- HEIMSOETH, Heinz (1956), Studien zur Philosophie Immanuel Kants: Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen (Kantstudien-Ergänzungshefte 71), Köln
- (1970), Studien zur Philosophie Immanuel Kants II: Methodenbegriffe der Erfahrungswissenschaften und Gegensätzlichkeiten spekulativer Weltkonzeptionen, (Kantstudien-Ergänzungshefte 100), Bonn
- (1966-1971), Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 4 Bände, Berlin
- HEINRICH, Klaus (1981), Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik (=Dahlemer Vorlesungen 1), Basel-Frankfurt/M.
- (1982), Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 2., verbesserte Aufl., Basel / Frankfurt/M.
- HEINTEL, Peter (1970), Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendentale Systematik, (Kantstudien-Ergänzungshefte 99), Bonn
- (2003), I. Kants ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹ und deren ›prozesstheoretische Konsequenz‹, in: M. Znoj (Hrsg.), Hegelovskou stopou. K pocte profesora Milana Sobotky [Auf Hegels Spuren: Zu Ehren von Professor Milan Sobotka.], Studia Philosophica XIV, Praha, 57-78
- HEINTEL, Peter / Thomas Macho (1981), Zur Voraussetzungsproblematisierung des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes und ihre Bedeutung für einen neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff, in: Ingeborg Heidemann / Wolfgang Ritzel (Hrsg.), Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft, Berlin/New York, 161-181
- HEINTEL, Peter / Nagl, Ludwig (Hrsg. 1981), Zur Kantforschung der Gegenwart, Darmstadt
- HEINZ, Marion (1994), Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778), Hamburg
- HENRICH, Dieter (1960), Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Tübingen, 77-115 (wiederabgedruckt in: Gerold Prauss (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973, 223-254)
- (1967), Kants Denken 1762. Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile, in: Heinz Heimsoeth / Dieter Henrich / Giorgio Tonell (Hrsg.), Entwicklungsstudien zu Kants Denken, Hildesheim, 7-36
- (1973), Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, in: Gerold Prauss (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln, 90-104
- (1976), Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg
- (1988), Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion, in: Hariolf Oberer / Gerhard Seel, Kant. Analysen, Probleme, Kritik, Würzburg, 39-70
- (1989), Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*, in: Eckart Förster (Hrsg.), Kant's Transcendental Deduction, Stanford, 29-46
- et al. (1984): Die Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Eine Diskussion mit Dieter Henrich, in: Burkhard Tuschling (Hrsg.), Probleme der ›Kritik der reinen Vernunft‹, Kant-Tagung Marburg 1981, Berlin, 34-96
- HENRY, John (2002), The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science, 2nd Ed., New York
- HERBERGER, Maximilian (1989), Artikel »quaestio iuris / quaestio facti«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 7, 1739-1743
- (1992), Artikel »Recht I.«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 8, 221-229

- HERDER, Johann Gottfried (1984 ff.), Werke, hrsg. v. Wolfgang Pross, drei Bände, München-Wien
- (1998), Kalligone [1800], in: Werke in zehn Bänden, Band 8, hrsg. v. Hans Dietrich Irmscher, Frankfurt/M.
- HEROLD, N. (1974), Artikel »Gesetz III. (in Philosophie und Wissenschaftstheorie der Neuzeit)«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 3, 501-514
- HILLACH, Ansgar (2000), Artikel »Dialektisches Bild«, in: Opitz / Wizisla, Hrsg. 2000, Band 1, 186-228
- HINTIKKA, Jaakko / Unto Remes (1974), The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and Its General Significance (=Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. XXV), Dordrecht/Boston
- HIRSCHMAN, Albert O. (1987), Leidenschaften und Interessen, übers. v. Sabine Offe, Frankfurt/M.
- HÖFFE, Ottfried (1996), Immanuel Kant, München
- (2001), »Königliche Völker«. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt/M.
- (2003), Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München
- HOLZ, Hans Heinz (1990), Art. »Spekulation«, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Band 4, Hamburg, 397-402
- HOOD, Robert (1665), Micrographia or some Physiological Descriptions of Minute Bodies made by Magnifying Glasses with Observations and Inquiries thereupon, London [Octavio CD-Rom original edition book, 1998]
- HORKHEIMER, Max (1985), Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1947), Frankfurt/M.
- (1992), Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze, Frankfurt/M.
- HORSTMANN, Rolf Peter (1984), Die metaphysische Deduktion in Kants »Kritik der reinen Vernunft«, in: Burkhard Tuschling (Hrsg.), Probleme der »Kritik der reinen Vernunft«, Kant-Tagung Marburg 1981, Berlin, 15-33
- HOYNINGEN-HUENE, Paul (1993), Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas Kuhn's Philosophy of Science, Chicago
- HUME, David (1748), An Enquiry concerning Human Understanding, hrsg. v. Tom L. Beauchamp, Oxford 1999
- (1739/40), A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, hrsg. v. David F. Norton / Mary J. Norton, Oxford 2003
- HÜSCHEN, Heinrich (1956), Artikel »Harmonie«, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart (MGG), Band 5, 1588-1614
- HUSSERL, Edmund (1954), Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, hg. von W. Biemel (=Husserliana VI), Den Haag
- (1965), Philosophie als strenge Wissenschaft [1911], Frankfurt/M.
- ILTING, K.-H. (1972), Der naturalistische Fehlschluß bei Kant, in: M. Riedel (Hrsg.), Die Rehabilitierung der praktischen Vernunft, Band 1, Freiburg, 113-130
- IRMSCHER, Hans Dietrich (2001), Johann Gottfried Herder, Stuttgart
- ISHIKAWA, Fumiyasu (1993), Das Gerichtshof-Modell des Gewissens, in: Norbert Hinske (Hrsg.), Kant und die Aufklärung (=Aufklärung, Jahrgang 7, Heft 1), Hamburg, 43-55
- JAMESON, Frederic (1991), Spätmarxismus. Adorno oder die Beharrlichkeit der Dialektik, übers. v. Michael Haupt, Hamburg
- KAGER, Reinhard (1998), Einheit in der Zersplitterung. Überlegungen zu Adornos Begriff des »musikalischen Materials«, in: Richard Klein / Claus-Steffen Mahnkopf (Hrsg.), Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik, Frankfurt/M., 92-114
- KANT, Immanuel (1900 ff.), Kant's gesammelte Schriften, Bände 1-29, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin / Leipzig
- (1983), Werke in zehn Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt
- (1988), Vorlesungen über die Metaphysik, Nachschrift Pölitz [1821], Reprograph. Nachdruck d. Orig.-Ausz., Darmstadt

- KANTOROWICZ, Ernst H. (1966), Kingship under the Impact of Scientific Jurisprudence, in: Marshall Clagett / Gaines Post / Robert Reynolds (Hrsg.), Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society, Madison, 89-111
- (1990), Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, übers. v. Walter Theimer, München
- KAPP, E. (1931), Stichwort »Syllogistik«, in: Paulys Real-Enzyklopädie (RE), II. 7 Halbband, 1046-1067
- KASSLER, Jamie C. (1982), Music as a Model in Early Science, in: History of Science 20, 103-139
- (1984), Man – A Musical Instrument: Models of the Brain and Mental Functioning before the Computer, in: History of Science 22, 58-92
- KAULBACH, Friedrich (1969), Immanuel Kant, Berlin
- (1973), Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantschen Denkens, in: Gerold Prauss (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln, 105-129
- (1978), Das transzendentale-juridische Grundverhältnis im Vernunftbegriff Kants und der Bezug zwischen Recht und Gesellschaft, in: Friedrich Kaulbach / Werner Krawietz (Hrsg.), Recht und Gesellschaft (Festschrift für Helmut Schelsky), Berlin, 263-286
- (1981), Philosophie als Wissenschaft. Eine Anleitung zum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft, Hildesheim
- (1984), Ästhetische Welterkenntnis bei Kant, Würzburg
- (1985), Kants Auffassung von der Wissenschaftlichkeit der Philosophie: die Sinnwahrheit, in: Kant-Studien 76, 1-13
- (1987), Objektwahrheit und Sinnwahrheit in Kants Perspektivismus: Die transzendentale Deduktion der Ideen, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XIX, 117-134
- KELLEY, Donald R. (1990), The Human Measure. Social Thought in the Western Legal Tradition, Cambridge / London
- KERSTING, Wolfgang (1990), »Noli foras ire, in te ipsum redi«. Augustinus über die Seele, in: prima philosophia 3, 309-331
- (1993), Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Sozialphilosophie, Frankfurt/M.
- (1994), Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt
- KEUTH, Herbert (2000), Die Philosophie Karl Poppers, Stuttgart
- KIEFNER, Hans (1978), Ius praevenimus. Preußisches Zivil- und Zivilprozeßrecht, richterliche Methode und Naturrecht im Spiegel einer Reflexion Kants zur Logik, in: Friedrich Kaulbach / Werner Krawietz (Hrsg.), Recht und Gesellschaft (Festschrift für Helmut Schelsky), Berlin, 287-318
- KIM, Taehwan (2002), Vom Aktantenmodell zur Semiotik der Leidenschaften: Eine Studie zur narrativen Semiotik von Algirdas J. Greimas, Tübingen
- KINSKY, G. (Hrsg. 1929), Geschichte der Musik in Bildern, Leipzig
- KLEIN, Hans-Dieter (1969a), Begriff und Methode der Philosophie, Habilitationsschrift an der Univ. Wien (unveröffentlichtes Manuskript), Wien
- (1969b), Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik, in: Kant-Studien, Band 60, 183-197
- (1993a), Warum Studien zum System der Philosophie? in: ders. (Hrsg.), Systeme im Denken der Gegenwart (Studien zum System der Philosophie, Band 1), Bonn, 1-17
- (1993b), Systematische Philosophie und philosophisches System, in: ders. (Hrsg.), Systeme im Denken der Gegenwart (Studien zum System der Philosophie 1), Bonn, 57-63
- (1999), Artikel »System / Systemtheorie 2.2-2.3«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Hamburg, 1581-1584
- KLEIN, Jacob (1965), A Commentary on Plato's Meno, Chicago/London
- (1968), Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra (dt. Orig. 1934-1936), New York
- (1985), Lectures and Essays (R.B. Williamson / E. Zuckerman, Eds.), Annapolis
- KNORR-CETINA, Karin (1988), Das naturwissenschaftliche Labor als Ort der ›Verdichtung‹ von Gesellschaft, in: Zeitschrift für Soziologie 17/2, 85-101

- (1991), Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft, Frankfurt/M.
- KOLLER, Hermann (1959a), Harmonie und Tetrakty, in: Museum Helveticum 16, 238-248
- (1959b), Das Modell der griechischen Logik, in: Glotta 38, 61-74
- (1961), Die dihäretische Methode, in: Glotta 39, 6-24
- (1963), Musik und Philosophie – Die Entdeckungen in der Akustik, in: ders., Musik und Dichtung im alten Griechenland, Bern, 180-188
- KONDYLIS, Panajotis (1986a), Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart (1986b), Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang, Stuttgart
- KOSELECK, Reinhart (1992), Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt/M.
- KOYRÉ, Alexandre (1968), Metaphysics and Measurements, London
- (1978), Galileo Studies, Sussex
- (1980), Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, übers. v. Rolf Dornbacher, Frankfurt/M.
- KRÄMER, Hans-Joachim (1959), Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg
- (1964), Retraktionen zum Problem des esoterischen Platon, in: Museum Helveticum 21, 137-167
- (1967a), Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, 2. Auflage, Amsterdam
- (1967b), Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 74, 254-270
- (1972), Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers: Politeia 534 B-C, in: Jürgen Wippern (Hrsg.), Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons, Darmstadt, 394-448
- (1984), Artikel »Noesis noeseos«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 6, 871-873
- (1993), Thesen zur philosophischen Hermeneutik, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, 173-188
- KRÄMER, Sibylle (1997), Kalküle der Repräsentation. Zur Genese des operativen Symbolismus in der Neuzeit, in: Hans-Jörg Rheinberger / Michael Hagner / Bettina Wahrig-Schmidt (Hrsg.), Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur, Berlin, 111-122
- (1998), Sprache – Stimme – Schrift. Sieben Thesen über Performativität als Medialität, in: Paragrapna 7, 33-57
- (2001), Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M.
- KRAWIETZ, W. (1974), Artikel »Gesetz I. (im Rechtssinne)«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 3, 480-493
- KROHN, Wolfgang (1987), Francis Bacon, München
- KUHN, Helmut (1974), Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft, in: M. Riedel (Hrsg.), Die Rehabilitierung der praktischen Vernunft, Band 2, Freiburg, 261-290
- KUHN, Thomas S. (1963), The function of dogma in scientific research, in: Scientific Change, ed. by A.C. Crombie, New York, 347-369
- (1974a), Logik der Forschung oder Psychologie der wissenschaftlichen Arbeit, in: Lakatos / Musgrave, Hrsg. 1974, 1-23
- (1974b), Bemerkungen zu meinen Kritikern, in: Lakatos / Musgrave, Hrsg. 1974, 223-269
- (1976), Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2. rev. und erg. Auflage, übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt/M.
- (1978a), Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, hrsg. v. Lorenz Krüger, übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt/M.
- (1978b), Neue Überlegungen zum Begriff des Paradigmas, in: Kuhn 1978a, 389-420
- (1978c), Die grundlegende Spannung. Tradition und Neuerung in der wissenschaftlichen Forschung (1959), in: Kuhn 1978a, 308-326

- (1978d), Mathematische versus experimentelle Traditionen in der Entwicklung der physikalischen Wissenschaften, in: Kuhn 1978a, 84-124
- (1980) Die kopernikanische Revolution, übers. v. Helmut Kühnelt, Braunschweig/Wiesbaden
- (1990), What are Scientific Revolutions?, in: Lorenz Krüger et al. (Hrsg.), The Probabilistic Revolution, Vol. 1, Cambridge, 7-22
- KULLMANN, W. (1975), Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles, in: G.A. Seek (Hrsg.), Die Naturphilosophie des Aristoteles, Darmstadt, 301-338
- KUTTNER, Stephen G. (1960), Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law, Latrope
- LACHTERMANN, David Rapport (1989), The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity, New York-London
- LAIN-ENTRALGO, Pedro (1958), Die platonische Rationalisierung der Besprechung (*epoidē*) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort, in: Hermes 86, 298-323
- LAKATOS, Imre (1974a), Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme, in: Lakatos / Musgrave, Hrsg. 1974, 89-189
- (1974b), Die Geschichte der Wissenschaften und ihre rationalen Rekonstruktionen, in: Lakatos / Musgrave, Hrsg. 1974, 271-311
- (1979), Beweise und Widerlegungen. Die Logik mathematischer Entdeckungen, übers. v. Detlef D. Spalt, hrsg. v. John Worrall / Elie Zahar, Braunschweig / Wiesbaden
- LAKATOS, Imre / Paul Feyerabend (1999), For and Against Method. Including Lakatos's Lectures on Scientific Method and the Lakatos-Feyerabend Correspondance, hrsg. v. Matteo Motterlini, Chicago / London
- LAKATOS, Imre / Alan Musgrave (Hrsg. 1974), Kritik und Erkenntnisfortschritt, Braunschweig
- LARENZ, Karl (1991), Methodenlehre der Rechtswissenschaft, 6. neu bearbeitete Auflage, Berlin / Heidelberg / New York
- LATOÛR, Bruno (1990), Drawing Things together, in: Michael Lynch / Steve Woolgar (Hrsg.), Representations in Scientific Practice, Cambridge-London, 19-68
- LATOÛR, Bruno / Steve Woolgar (1986), Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts, Princeton
- LAUDAGE, Johannes / Matthias Schröer (Hrsg. 2006), Der Investiturstreit. Quellen und Materialien, Erweiterte Auflage, Köln
- LE GOFF, Jacques (1984), Die Geburt des Fegefeuers, übers. v. Ariane Forkel, Stuttgart
- LEPENIES, Wolf (1976), Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, München-Wien
- (1987), Vergangenheit und Zukunft der Wissenschaftsgeschichte – Das Werk Gaston Bachelards, in: Bachelard 1987, 7-34
- LEYSER, Karl (1994), Communications and Power in Medieval Europe. The Gregorian Revolution and Beyond, ed. by Timothy Reuter, London
- LIEBIG, Justus von (1863), Über Francis Bacon von Verulam und seine Methode der Naturforschung, München
- LIESSMANN, Konrad Paul (1991), Ohne Mitleid. Zum Begriff der Distanz als ästhetischer Kategorie mit ständiger Rücksicht auf Theodor W. Adorno, Wien
- LINK, Jürgen (1998), Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird, 2. erw. Auflage, Opladen / Wiesbaden
- LIPPMAN, Edward A. (1963), Hellenic Conceptions of Harmony, in: Journal of the American Musicological Society XVI, 3-35
- LLOYD, Geoffrey E.R. (1968), Aristotle. The Growth and Structure of His Thought, Cambridge
- (1979), Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science, Cambridge
- LOCKE, John (1690), An Essay Concerning Human Understanding, hrsg. v. Peter H. Nidditch, Oxford 1975
- (1689), A Letter Concerning Toleration, hrsg. v. James H. Tully, Indianapolis 1983

- (1690), Two Treatises of Government, hrsg. v. Peter Laslett, Cambridge 1988
- (1693), Some Thoughts Concerning Education, hrsg. v. John W. Yolton / Jean S. Yolton, Oxford 1989
- (1695/96), The Reasonableness of Christianity. As delivered in the Scriptures, hrsg. v. John C. Higgins-Biddle, Oxford 1999
- (2002), Essays on the Law of Nature and associated Writings, lateinisch-englisch, hrsg. v. W. von Leyden, Oxford
- LOHMANN, Johannes (1949), Vom Ursprung und Sinn der aristotelischen Syllogistik (Der Wesenswandel der Wahrheit im griechischen Denken), in: Lexis. Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsorschung, Band 2, 205-236
- Loos, Fritz / Hans-Ludwig Schreiber (1975), Artikel »Recht, Gerechtigkeit«, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck, Stuttgart, Band 5, 231-311
- LOSURDO, Domenico (1987), Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution, Köln
- LUF, Gerhard (1975), Die ›Typik der reinen praktischen Urteilskraft und ihre Anwendung auf Kants Rechtslehre, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band VIII, 54-71
- LUKÁCS, Georg (1971), Über Wesen und Form des Essays. Ein Brief an Leo Popper [1911], in: ders., Die Seele und die Formen, Neuwied-Berlin, 7-31
- LUMPE, Adolf (1955), Der Terminus *ARCHĒ* von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1, 104-116
- MACINTYRE, Alistair (1995), Der Verlust der Tugend, übers. v. Wolfgang Rhiel, Frankfurt/M.
- MAGEE, Bryan (2000), The Tristan Chord. Wagner and Philosophy, New York
- MALTER, Rudolf (1988), Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers, Darmstadt
- MARKIS, Dimitrios (1982), Das Problem der Sprache bei Kant, in: Brigitte Scheer / Günter Wohlfart (Hrsg.), Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus, Würzburg, 110-154
- MARKOVIC, Zeljko (1965), Platons Theorie über das Eine und die Unbestimmte Zweieheit und ihre Spuren in der griechischen Mathematik, in: Oskar Becker (Hrsg.), Zur Geschichte der griechischen Mathematik, Darmstadt, 308-318
- MARROU, Henri-Irénée (1995), Augustinus und das Ende der antiken Bildung, übers. nach der 4. Aufl. (1958) v. L. Wirth-Poelchau / W. Geerlings, 2., ergänzte Auflage, Paderborn-München-Wien-Zürich
- MARQUARD, Odo (1962), Kant und die Wende zur Ästhetik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung XVI, 231-143 und 363-374
- (1958), Skeptische Methode im Blick auf Kant, Freiburg / München
- (1975), Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, in: Manfred Frank / Gerhard Kurz (Hrsg.), Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, Frankfurt/M., 341-377
- (1982), Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart
- (1987), Transzentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse [1963], Köln
- MARTIN, Gottfried (1956), Klassische Ontologie der Zahl (=Kantstudien Ergänzungsheft 70), Köln
- MARTIN, Julian (1992), Francis Bacon, the State, and the Reform of Natural Philosophy, Cambridge
- MASTERMAN, Margaret (1974), Die Natur eines Paradigmas, in: Lakatos / Musgrave, Hrsg. 1974, 59-88
- MAUSS, Marcel / Henri Hubert (1989), Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie [1902/03], in: Marcel Mauss, Soziologie und Anthropologie I, übers. v. Henning Ritter, Frankfurt/M., 43-179
- MAYR, Otto (1987), Uhrwerk und Waage. Autorität, Freiheit und technische Systeme in der frühen Neuzeit, München

- McLAUGHLIN, Peter (1989), Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn
- MEIER-OESER, Stephan (1998), Artikel »Tetrakty; Quaternius«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 10, 1031-1032
- MENNINGHAUS, Winfried (1995), Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie, Frankfurt/M.
- MERCHANT, Carolyn (1987), Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft, München
- MERTENS, Herbert (1990), Moderne – Sprache – Mathematik. Eine Geschichte des Streits um die Grundlagen der Disziplin und des Subjekts formaler Systeme, Frankfurt/M.
- MEYER, Theo (1993), Nietzsche und die Kunst, Tübingen / Basel
- MINK, Louis O. (1978), Narrative Form as a Cognitive Instrument, in: R.H. Canary / H. Kozicki (Hrsg.), *The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding*, London, 129-149
- MITTELSTRASS, Jürgen (1985), Die geometrischen Wurzeln der platonischen Ideenlehre, in: Gymnasium 92, 399-418
- MODRAK, Deborah K.W. (1987), Aristotle. *The Power of Perception*, London
- MOHR, Georg / Marcus Willaschek (Hrsg. 1998), Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin
- MOORE, Robert I. (2001), Die Erste Europäische Revolution. *Gesellschaft und Kultur im Hochmittelalter*, übers. v. Peter Knecht, München
- MOREAU, Joseph (1975), Die finalistische Kosmologie (1962), in: G.A. Seeck (Hrsg.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt, 59-76
- MORRIS, Colin (1989), *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford
- MORROW, Glenn R. (1965), *Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus* (1950), in: R.E. Allen (Hrsg.), *Studies in Plato's Metaphysics*, New York, 421-437
- MOST, G. W. (1994), *The Uses of Endoxa: Philosophy and Rhetoric in the Rhetoric*, in: D.J. Furley / A. Nehamas (Hrsg.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton, 167-190
- MÜLLER-DOOHM, Stephan (2003), Adorno. Eine Biographie, Frankfurt/M.
- MURDOCH, John E. (1982), *The Analytic Character of Late Medieval Learning. Natural Philosophy without Nature*, in: Lawrence D. Roberts (Hrsg.), *Approaches to Nature in the Middle Ages*, Binghampton, 171-213
- NÄF, Franz (1999), Das Monochord. Versuchsinstrument zur quantitativen Erklärung von Tonsystemen, Bern
- NAGL-DOCEKAL, Herta (1982), *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft*, Wien-München
- (1988), Was bleibt vom Fortschrittsbegriff? Die ›Dialektik der Aufklärung‹ als Geschichtsphilosophie, in: Doxa 14 / 1988 – Semiotische Berichte 1/2, 85-112
- (1996), Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?, in: Nagl-Docekal (Hrsg. 1996), 7-63
- NAGL-DOCEKAL, Herta (Hrsg. 1996): *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt/M.
- NAUMANN, Ursula (1994), *Gegensätze und Syntheseversuche im Methodenstreit der Neuzeit*, 2. Band, Hildesheim
- NEEDHAM, Joseph (1979), Menschliche Gesetze und die Gesetze der Natur, in: ders., *Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft*, übers. v. Tilman Spengler, Frankfurt/M., 260-293 (deutsche Kurzfassung von: ders.: *Science and Civilisation in China*, Cambridge 1956, Vol. 2, 518-583)
- NETZ, Reviel (1999), *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics. A Study in Cognitive History*, Cambridge
- NEUSÜSS, Wolfgang (1970), *Gesunde Vernunft und Natur der Sache. Studien zur juristischen Argumentation im 18. Jahrhundert*, Berlin
- NIETZSCHE, Friedrich (1980), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, München
- NOVALIS (1999), *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. v. Hans-Joachim Mähl / Richard Samuel, 3 Bände, Darmstadt

- NOWAK, Adolf (1975), Die ›numeri judiciales‹ des Augustinus und ihre musiktheoretische Bedeutung, in: Archiv für Musikwissenschaft 32, 196-207
- NOWOTNY, Viktor (1981), Die Struktur der Deduktion bei Kant, in: Kantstudien 72, 270-279
- NYÍRI, J. C. (1988), Am Rande Europas. Studien zur österreichisch-ungarischen Philosophiegeschichte, Wien / Köln / Graz
- OAKLEY, Francis (1984), Omnipotence, Covenant, and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz, Ithaca-London
- (1999), Politics and Eternity. Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought, Leiden-Boston-Köln
- (2003), The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870, Oxford
- OBERMAN, Heiko A. (1965), Der Herbst der mittelalterlichen Theologie. Spätscholastik und Reformation I., Zürich
- O'BRIEN, Conor Cruise (1992), The Great Melody. A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke, Chicago
- OPITZ, Michael (2000), Artikel »Ähnlichkeit«, in: Opitz / Wizisla, Hrsg. 2000, Band 1, 15-49
- OPITZ, Michael / Erdmut Wizisla (Hrsg. 2000), Benjamins Begriffe, 2 Bände, Frankfurt/M.
- OSLER, Margaret J. (1995), Divine Will and Mathematical Truth. Gassendi and Descartes on the Status of the Eternal Truths, in: Roger Ariew / Marjorie Grene (Hrsg.), Descartes and his Contemporaries. Meditations, Objections, and Replies, Chicago / London, 145-158
- OTTE, Gerhard (1971), Dialektik und Jurisprudenz. Untersuchungen zur Methode der Glossatoren (=Ius Commune. Sonderhefte, Band 1), Klostermann
- OTTE, Michael (1990), Artikel »Funktion«, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg, 211-214
- OWEN, G. E. L. (1986), ›Tithenai ta phainomena‹, in: ders., Logic, Science and Dialectic. Collected papers in Greek philosophy, London, 239-251
- PERLER, Dominik (1998), René Descartes, München
- PETERS, Edward (1991), Folter. Geschichte der Peinlichen Befragung, Hamburg
- PETRARCA, Francesco (1532), Von der Artzney bayder Glück / des guten und widerwertigen [De remediis utriusque fortunae], Augsburg (Neudruck Hamburg 1984, hrsg. und kommentiert von M. Lemmer)
- (1988), Heilmittel gegen Glück und Unglück – De remediis utriusque fortunae, Lateinisch-deutsche Ausgabe in Auswahl, übers. v. R. Schottlaender, hrsg. v. E. Kefler, München
- PICHT, Georg (1987), Aristoteles' ›De Anima‹, Stuttgart
- PLATON (1990), Werke, griechisch-deutsch, 8 Bände, hrsg. v. Gunter Eigler, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt
- PÖGGELE, Otto (1960), Schopenhauer und das Wesen der Kunst, in: Zeitschrift für philosophische Forschung XIV, 353-389
- POLANYI, Michael (1962), Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy, Chicago
- (1963), Commentary by Michael Polanyi (on Thomas S. Kuhns ›The function of dogma in scientific research‹), in: Scientific Change, ed. by A.C. Crombie, New York, 375-380
- (1985), Implizites Wissen, übers. v. Horst Brühmann, Frankfurt/M.
- POLLMANN, Karla (1996), Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina christiana*, Freiburg
- (2002), Nachwort, in: Augustinus 2002b, 260-288
- PÓLYA, George (1947), Schule des Denkens. Vom Lösen mathematischer Probleme [orig. How to Solve It?], übers. v. Elisabeth Behnke, Bern
- POOVEY, Mary (1998), The History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society, Chicago-London
- POPKIN, Richard H. (2003), The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle, revised and expanded Edition, Oxford-New York

- POPPER, Karl (1994), Logik der Forschung (10. verb. und verm. Auflage), Tübingen
 (1980), Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bände, übers. v. Paul Feyerabend, München
 (2000), Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis,
 Tübingen
- (1987), Das Elend des Historizismus, übers. v. Leonhard Walentik, Tübingen
- (1974), Die Normalwissenschaft und ihre Gefahren, in: Lakatos / Musgrave, Hrsg. 1974, 51-59
- PORTER, Theodore M. (1994), Objectivity as Standardization: The Rhetoric of Impersonality
 in Measurement, Statistics, and Cost-Benefit Analysis, in: Allan Megill (Hrsg.), Rethinking
 Objectivity, Durham-London, 197-238
- (1996), Statistics, Social Science, and the Culture of Objectivity, in: Österreichische Zeitschrift für
 Geschichtswissenschaften 7, 177-191
- POTHAST, Ulrich (1989), Die eigentliche metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik
 und ihre Aneignung durch Samuel Beckett, Frankfurt/M
- PROKLOS, Diadochus (1945), Euklid-Kommentar, übers. v. Max Steck, Halle
- RABBOW, Paul (1954), Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike, München
- RADBRUCH, Gustav (1960), Die Natur der Sache als juristische Denkform [1948], Darmstadt
 (2003a), Rechtsphilosophie, hrsg. v. Ralf Dreier / Stanley L. Paulson, 2. Aufl., Heidelberg
 (2003b), Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht [1946], in: Radbruch 2003a, 211-219
- RANDALL, John Herman (1940), The Development of Scientific Method in the School of Padua,
 in: Journal of the History of Ideas, Vol. I, 177-206
- REIF, Patricia (1969), The Textbook Tradition in Natural Philosophy, 1600-1650, in: Journal of
 the History of Ideas, Vol. XXX, 17-32
- REINWALD, Heinz (1991), Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und
 Erkenntnis, München
- RHEINBERGER, Hans-Jörg (1992), Experiment, Difference and Writing, in: Studies in History and
 Philosophy of Science 23, 305-331 und 389-422
- (1994), Experimentalsysteme, Epistemische Dinge, Experimentalkulturen. Zu einer Epistemologie
 des Experiments, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42, 405-417
- RICŒUR, Paul (1989), Zeit und Erzählung, übers. v. Rainer Rochlitz, 3 Bände, München
- (1996), Das Selbst als ein Anderer, übers. v. Jean Greisch, München
- RIETHMÜLLER, Albrecht (1990), Probleme der spekulativen Musiktheorie im Mittelalter, in:
 Geschichte der Musiktheorie (GdMth), Band 3, Darmstadt, 165-201
- RIETHMÜLLER, Albrecht / Frieder Zaminer (Hrsg. 1997), Die Musik des Altertums (=Neues
 Handbuch der Musikwissenschaft, Band 1), Darmstadt
- RISSE, Wilhelm (1964-70), Die Logik der Neuzeit. 1500-1780, 2 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt
- RÖD, Wolfgang (1992), Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen
 Gottesbeweis von Anselm bis Hegel, München
- (1995), Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus, 3. ergänzte Auflage, München
- ROHWER, Jens (1956), Artikel »Harmonielehre«, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart
 (MGG), Band 5, 1614-1665
- ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen (1987), Die Europäischen Revolutionen und der Charakter der
 Nationen (Orig. 1938/1960), Moers
- ROSSI, Paolo (1968), Francis Bacon. From Magic to Science, übers. v. Sacha Rabinovitch, London
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1981), Versuch über den Ursprung der Sprachen, in dem von der Melodie
 und der musikalischen Nachahmung die Rede ist, in: Jean-Jacques Rousseau, Sozialphilosophische
 und Politische Schriften, München, 165-221
- RÜSEN, Jörn (1993), Historisches Erzählen zwischen Kunst und Wissenschaft, in: ders., Konfigurationen
 des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur, Frankfurt/M., 114-135
- RUŽIČKA, R. / S. Körner / H. Freudenthal / H. Engländer (1976), Artikel »Induktion«, in: Historisches
 Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt,
 Band 4, 323-335
- SALLAQUARDA, Jörg (Hrsg. 1985), Schopenhauer (Wege der Forschung, Vol. 602), Darmstadt

- SAUERLAND, Karol (1979), Einführung in die Ästhetik Adornos, Berlin / New York
- SAUTERMEISTER, Gert (1979), Zur Grundlegung des Ästhetizismus bei Nietzsche. Dialektik, Metaphysik und Politik in der ›Geburt der Tragödie‹, in: Christa Bürger / Peter Bürger / Jürgen Schulte-Sasse (Hrsg.), Naturalismus / Ästhetizismus, Frankfurt/M., 224-243
- SCHÄFER, Alfred (2004), Theodor W. Adorno. Ein pädagogisches Porträt, Weinheim / Basel / Berlin
- SCHÄFER, Lothar (1993), Herrschaft der Vernunft und Naturordnung in Platons Timaios, in: L. Schäfer u. E. Ströker (Hrsg.), Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik (Antike und Mittelalter), Band 1, Freiburg-München, 49-83
- SCHAPP, Wilhelm (1985), In Geschichten verstrickt: Zum Sein von Mensch und Ding (1952), Frankfurt/M.
- SCHILD, Wolfgang (1993), Von Wert und Nutzen eines systematischen Rechtsdenken, in: Hans-Dieter Klein (Hrsg.), Systeme im Denken der Gegenwart (Studien zum System der Philosophie, Band 1), Bonn, 180-191
- SCHINDLER, Alfred (1965), Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen
- SCHMAUS, Michael (1967), Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus (1927), Münster
- SCHMID, Wolfgang (1976), Philosophisches und Medizinisches in der ›Consolatio philosophiae‹ des Boethius, in: Gregor Maurach (Hrsg.), Römische Philosophie, Darmstadt, 341-384
- SCHMITT, Carl (1993), Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens [1934], Hamburg
- SCHOPENHAUER, Arthur (1988), Werke in fünf Bänden, nach den Ausgaben letzter Hand hrsg. v. Ludger Lütkehaus, Zürich
- SCHÖNBERGER, Otto (Hrsg. u. Übers. 2001): Physiologus, griechisch-deutsch, Stuttgart
- SCHRÖDER, Jan (1995), Gottfried Achenwall, Johann Stephan Pütter und die ›Elementa Iuris Naturae‹, in: Achenwall / Pütter 1995, 331-351
- (2001), Recht als Wissenschaft. Geschichte der juristischen Methode vom Humanismus bis zur historischen Schule (1500-1850), München
- SCHÜLING, Hermann (1969), Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert (=Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, hrsg. v. H. Heimsoeth u.a., Band 13), Hildesheim-New York
- SCHULTHESS, Peter / Ruedi Imbach (1996), Die Philosophie im lateinischen Mittelalter, Zürich
- SCHULZE, Werner (1983), Tetraktys – Ein vergessenes Wort, in: Peter Kampits / Günther Pölter / Helmuth Vetter (Hrsg.), Wahrheit und Wirklichkeit. Festgabe für Leo Gabriel zum 80. Geburtstag, Berlin, 125-154
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard (1993), Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie, Hamburg
- SEECK, G. A. (1975), Die Theorie des Wurfes. Gleichzeitigkeit und kontinuierliche Bewegung, in: ders. (Hrsg.), Die Naturphilosophie des Aristoteles, Darmstadt, 384-390
- SEIDEL, Wilhelm (1981), Artikel »Rhythmus / numerus«, in: Handwörterbuch der musikalischen Terminologie, hrsg. von Hans Heinrich Eggebrecht, Wiesbaden 1972ff., 8. Auslieferung, Frühjahr
- SENECA, L. Annaeus (1993), Philosophische Schriften, lateinisch-deutsch, 5 Bände, übers. u. hrsg. v. M. Rosenbach, Darmstadt
- (1995), Naturales quaestiones (Naturwissenschaftliche Untersuchungen), lateinisch-deutsch, übers. u. hrsg. v. Martinus F.A. Brok, Darmstadt
- SERRES, Michel (1994), Gnomon: Die Anfänge der Geometrie in Griechenland, in: M. Serres (Hrsg.), Elemente einer Geschichte der Wissenschaften, Frankfurt/M., 109-175
- SHAPIN, Steven (1995), A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England, Chicago-London
- (1998), Die wissenschaftliche Revolution, übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt/M.
- SHAPIN, Steven / Simon Schaffer (1985), Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life, Princeton

- SHAPIRO, Barbara J. (1983), Probability and Certainty in Seventeenth-Century England. A Study of the Relationships between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature, Princeton (2000), A Culture of Fact. England, 1550-1720, Ithaka / London
- SIMON, Gérard (1987), Behind the Mirror, in: Graduate Faculty Philosophy Journal, Vol. 12, Number 1 & 2, 311-350
- (1992), Der Blick, das Sein und die Erscheinung in der antiken Optik, übers. v. Heinz Jatho, München
- SIMON, Josef (2001), Immanuel Kant (1724-1804), in: Tilman Borsche (Hrsg.), Klassiker der Sprachphilosophie, München, 233-256
- (2003), Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Berlin / New York
- SIMONS, Peter (1998), Artikel »Tatsache (lat. factum)«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 10, 910-916
- SINGER, Kurt (1991), Spiegel, Schwert und Edelstein. Strukturen des japanischen Lebens, übers. v. Wolfgang Wilhelm, Frankfurt/M.
- SLEZAK, T.A. (1988a), Gespräche unter Ungleichen: Zur Struktur und Zielrichtung der platonischen Dialoge, in: Antike und Abendland 34, 99-116
- (1988b), Rezension: E. Heitsch, Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben, in: Gnomon 60, 137-167
- SLOAN, Phillip R. (1990), Natural History, 1670-1802, in: R.C. Colby et al. (Hrsg.), Companion to the History of Modern Science, London, 295-313
- SPELLMAN, William M. (1997), John Locke, London / New York
- SPIERLING, Volker (1994), Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis, Zürich
- SPINOZA, Baruch de (2005), Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt. Mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik, übers. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg [lateinisch: Principia Philosophiae Cartesiana], in: Spinoza, Opera, hrsg. v. Carl Gebhardt, Heidelberg 1925, Band 1, 125-281]
- SPITZER, Leo (1963), Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word 'Stimmung', Baltimore
- STADLER, Friedrich (1997), Studien zum Wiener Kreis: Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext, Frankfurt/M.
- STENZEL, Julius (1924), Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Leipzig-Berlin
- (1957a), Die griechisch-römische Bildungswelt, in: ders., Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, 2. Auflage, Darmstadt, 220-270
- (1957b), Wissenschaft und Bildung im platonischen Erziehungsbegriff. Ein Beitrag zur Frage des pädagogischen 'Intellektualismus', in: ders., Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, 2. Auflage, Darmstadt, 271-299
- STOLLEIS, Michael (1988), Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Erster Band, Reichspublizistik und Policeywissenschaft, 1600-1800, München
- (1992), Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Zweiter Band, Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft, 1800-1914, München
- (1995), Reichspublizistik – Politik – Naturrecht im 17. und 18. Jahrhundert, in: ders. (Hrsg.), Staatsdenker in der frühen Neuzeit, München, 9-28
- (1999), Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Dritter Band, Staats- und Verwaltungsrechtswissenschaft in Republik und Diktatur, 1914-1945, München
- STRAUSS, Gerhard (1959), Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, hrsg. v. Oscar Cullmann et al., Band 1), Tübingen
- STREMINGER, Gerhard (1994), David Hume. Sein Leben und sein Werk, Paderborn u.a.
- STRONG, Edward W. (1966), Procedures and Metaphysics. A Study in the Philosophy of Mathematical-Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Hildesheim
- STRUß, Christian (1998), Artikel »System, Systematik, systematisch«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh), hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 10, 825-856

- SWIJTINK, Zeno G. (1990), The Objectification of Observation: Measurement and Statistical Methods in Nineteenth Century, in: Lorenz Krüger et al. (Hrsg.), *The Probabilistic Revolution*, Vol. 1, Cambridge, 261-285
- SZABÓ, Árpád (1965), Anfänge des euklidischen Axiomensystems, in: Oskar Becker (Hrsg.), *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt, 355-461 (ursprünglich in: *Archive for History of Exact Sciences*, Band 1, 1960, 38-106)
- (1969), Anfänge der griechischen Mathematik, München-Wien
- (1974), Working Backwards and Proving by Synthesis, in: Hintikka / Remes 1974, 118-130
- SZIBORSKY, Lucia (1979), Adornos Musikphilosophie. Genese, Konstitution, Pädagogische Perspektiven, München
- TAUBES, Jacob (1996), Vier Zeitalter der Vernunft (1956), in: ders., *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, München, 305-318
- THÖLE, Bernhard (1981), Die Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion in der zweiten Auflage der ›Kritik der reinen Vernunft‹, in: Gerhard Funke (Hrsg.), *Akten des Internationalen Kant-Kongresses 1981*, Teil I. 1., Bonn, 302-312
- TIEDEMANN, Rolf (1983), Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins, Frankfurt/M.
- TIERNEY, Brian (1982), Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650, Cambridge
- (1997), *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, Grand Rapids, Mass. / Cambridge
- TILES, Mary / Jim Tiles (1993), An Introduction to Historical Epistemology. The Authority of Knowledge, Cambridge
- TOEPLITZ, Otto (1931), Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato, in: Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Abteilung B: Studien, Band 1, Berlin, 3-33 (wiederabgedruckt in: Oskar Becker, Hrsg., *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt 1965, 45-75)
- TUCK, Richard (1979), Natural Rights Theories. Their origin and development, Cambridge
- (1987), The ›modern‹ theory of natural law, in: Anthony Pagden (Hrsg.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, 99-119
- TUGENDHAT, Ernst (1992a), Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., 261-272
- (1992b), Rezension: Wolfgang Wieland: Die aristotelische Physik, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., 385-401
- TULLY, James (1993), An approach to political philosophy. Locke in contexts, Cambridge
- TVERSKY, Amos / Daniel Kahnemann (1982a), Judgement under uncertainty. Heuristics and biases, in: Daniel Kahneman / P. Slovic / A. Tversky (Hrsg.), *Judgement under uncertainty. Heuristics and biases*, Cambridge, 3-20
- (1982b), Judgements of and by representativeness, in: Daniel Kahneman / P. Slovic / A. Tversky (Hrsg.), *Judgement under uncertainty. Heuristics and biases*, Cambridge, 84-98
- VAIHINGER, Hans (1970), Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. Raymond Schmidt, 2 Bände, Neudruck der 2. Auflage Stuttgart 1922, Aalen
- VEYNE, Paul (1993), Weisheit und Altruismus, übers. v. Holger Fliessbach, Frankfurt/M.
- VAN DER WAERDEN, B.L. (1943), Die Harmonielehre der Pythagoreer, in: *Hermes* 78, 163-199 (1947-1949), Die Arithmetik der Pythagoreer, in: *Mathematische Annalen* 120, 111-153
- VERBEKE, G. (1974), Artikel »Gesetz, natürliches«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWdPh)*, hrsg. v. Joachim Ritter et al., Darmstadt, Band 3, 523-531
- WAGNER, Horst (1980), Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien, in: *Kant-Studien* 71, 352-366
- WALTER, Michael (1994), Grundlagen der Musik des Mittelalters, Stuttgart-Weimar
- WANIEK, Eva (2000), Zur Unterscheidung einer referentiellen und differentiellen Bedeutungs-auffassung am Beispiel Gottlob Freges und Ferdinand de Saussures, in: Eva Waniek (Hrsg.), *Bedeutung? Für eine transdisziplinäre Semiotik*, Wien, 76-93

- WANTZLOEBEN, Sigfrid (1911), Das Monochord als Instrument und als System, Halle
- WEBER, Max (1988), Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. J. Winckelmann, 7. Auflage, Tübingen, 146-214
- WEBSTER, Charles (1996), From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science, New York
- WESTFALL, Richard S. (1977), The Construction of Modern Science. Mechanisms and Mechanics, Cambridge
- WIEACKER, Franz (1967), Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, 2. neubearb. Auflage, Göttingen
- WIELAND, Wolfgang (1992), Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, 3. erw. Auflage, Göttingen
- WIESENTHAL, Liselotte (1973), Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins, Frankfurt/M.
- WIGGERSHAUS, Rolf (1987), Theodor W. Adorno, München
- (1988), Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, München
- WILHELM, Walter (1958), Zur juristischen Methodenlehre im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M.
- WILSON, Catherine (1995), The Invisible World. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope, Princeton
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2001), Philosophische Untersuchungen, Kritisches-genetische Edition, hrsg. v. Joachim Schulte u.a., Frankfurt/M.
- WHITE, Hayden (1990), Die Bedeutung von Narrativität in der Darstellung der Wirklichkeit, in: ders., Die Bedeutung der Form: Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, Frankfurt/M., 11-39
- (1994), Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa (Orig. 1973), Frankfurt/M.
- WOLFF-METTERNICH, Brigitte-Sophie von (1995), Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie (Quellen und Studien zur Philosophie, Band 39), Berlin u.a.
- WOLLSTONECRAFT, Mary (1790), A Vindication of the Rights of Man and A Vindication of the Rights of Woman, hrsg. v. Sylvana Tomaselli, Cambridge 1995
- WYSS, Beat (1996), Der Wille zur Kunst. Zur ästhetischen Mentalität der Moderne, Köln
- YOUNG, Frances M. (1997), Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture, Cambridge
- ZAMINER, Frieder (1984), Hypate, Mese und Nete im frühgriechischen Denken. Ein altes musikterminologisches Problem in neuem Licht, in: Archiv für Musikwissenschaft XLI, 1-26
- ZENCK, Martin (1977), Kunst als begriffslose Erkenntnis. Zum Kunstbegriff der ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos, München
- ZILSEL, Edgar (1985), Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft, hrsg. u. übers. v. Wolfgang Krohn, Frankfurt/M.
- ZIMA, Peter V. (1980), Textsoziologie, Stuttgart
- (1994), Die Dekonstruktion, Tübingen
- ZIMMERMANN, Christine (1995), Unmittelbarkeit. Theorien über den Ursprung der Musik und der Sprache in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/M.
- ZIMMERMANN, Jörg (1976), Wandlungen des philosophischen Musikbegriffs: Über den Gegensatz von mathematisch-harmonikaler und semantisch-ästhetischer Betrachtungsweise, in: Günter Schnitzler (Hrsg.), Musik und Zahl, Bonn-Bad Godesberg, 81-135

