Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 24 (1977)

Heft: 3

Artikel: Vom Schematismus einer realistischen Erkenntnistheorie

Autor: Good, Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761337

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

PAUL GOOD

Vom Schematismus einer realistischen Erkenntnistheorie*

Die Notwendigkeit, die Frage erneut zu stellen, «Können wir die Dinge so erkennen wie sie sind?» [1], ergibt sich für Professor Küng aus der Tatsache, daß seit Galilei [2] zwei Weltbilder oder Welterklärungen unvermittelt nebeneinander laufen. Dieser Theorienpluralismus wird als Herausforderung empfunden. Als erkenntnistheoretische Antwort wird nochmals die cartesianische Einheitslösung [3], um Gesichtspunkte von Husserl sowie um solche eines fundamentalistischen Realismus (J. L. Pollock) erweitert, vorgeschlagen. Schon in dieser Absicht bekundet sich eine Verkürzung der anfänglichen Problemsituation: wenn man das Dilemma natürliche-wissenschaftliche Erklärung als cartesianischen Dua-

* Korreferat zu Guido KÜNGS «Pouvons-nous connaître les choses telles qu'elles sont? L'anticartésianisme contemporain et ses limites», gehalten auf der Generalversammlung der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft am 20. Februar 1977 in Bern.

[1] In dieser Nummer der *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd. 24 (1977) Nr. 3, S. 397 ff.

[2] Nicht erst seit Galilei, sondern schon in der griechischen Antike (und seither immer) gab es ein Nebeneinander verschiedener Weltdeutungen. Die auf dem Mythos und die auf dem Logos basierenden Erklärungen liegen ebensoweit auseinander (und treten in Konkurrenz zueinander) wie die «natürlichen» und «wissenschaftlichen» nach Galilei.

[3] In dieser steht alles auf *Bewußtsein*. Gott wird als Garant der «mathesis universalis» bemüht: er muß gewährleisten, daß die im Cogitare erreichbare Evidenz auch im Bereiche der «res extensae» Gültigkeit besitzt. M. a. W. daß wir uns, wenn immer wir meinen, die Dinge «klar und deutlich» zu erkennen (regula generalis), nicht täuschen. Auf diese recht künstliche Weise hat Descartes die zwei Enden seines dualistischen Schemas (Bewußtsein-Dinge, Seele-Körper) wieder zusammengehängt.

lismus deutet, den man ja mit Bestimmtheit zu vermitteln in der Lage ist, selbst wenn man keinen Gott mehr dafür in Anspruch nehmen kann, hat man das gestellte Problem m. E. nicht in seiner ganzen Schärfe genommen. Man hat nämlich das als vereinbar und vermittelbar angesetzt, was sich in Wirklichkeit als unvergleichbar präsentiert. M. a. W. man hat schon monistisch und gerade *nicht pluralistisch* und *nicht geschichtlich* begonnen.

Um ein Beispiel der Inkommensurabilität verschiedener Theorien zu geben, blende ich kurz in die *Geschichte der Dynamik* zurück. Im aristotelischen Erkenntnismodell ist der Bereich sinnlicher Wahrnehmung als natürlich ausgezeichnet. Von den Dingen wird angenommen, daß ihnen ein Zustand der Ruhe eigen sei, denn meistens sehen wir sie in Ruhelage an einem bestimmten Ort. Unter diesen Dingen kommt Bewegung nur durch Krafteinsatz (zur Überwindung von Reibung) zustande. Als Beispiel, Modell oder Bild von Bewegung dient das Pferd, das einen Wagen zieht. Im 17. Jahrhundert nun wird das natürliche Apriori der ruhenden Körper ersetzt durch dasjenige kontinuierlicher, gleichförmiger Bewegung. Als Modell für Bewegung kommt nicht mehr das einen Wagen ziehende Pferd in Frage, sondern werden Experimente von frei fallenden Körpern und beschleunigten Geschossen herangezogen. Newton geht dann darüber wieder einen Schritt hinaus, wenn er die Abstraktion eines ohne Krafteinwirkung bewegten Körpers, der sich mit gleichbleibender Geschwindigkeit auf einer euklidischen Geraden bewegt, als Standardfall seiner Bewegungsgesetze annimmt. Bei Einstein schließlich gewinnt ein universell-relativistisches Bewegungsmodell den Vorrang.

Diese Beispiele [4] demonstrieren, daß das, was Bewegung ist, nicht ein für allemal feststeht, daß jedes dieser Bewegungsmodelle aber den Anspruch erhebt, Bewegung ontologisch umfassend zu treffen. Man muß nicht, um das Phänomen der Bewegung in den Blick zu bekommen, die aristotelische etwa mit der newtonschen Vorstellung erst verbinden. Man kann die verschiedenen Paradigmata nicht einmal vergleichen, weil ein tertium comparationis (Letztinstanz) fehlt, man kann sie nicht gegeneinander ausspielen, weil man kein endgültiges Kriterium der Rechtfertigung besitzt. Das aber ist genau die *geschichtliche Situation*, in der unser Erkennen drinsteht: jeweils nur in konkreten Ausformungen ein Ganzes (einer Welt) zu repräsentieren.

[4] Sie werden von S. TOULMIN in *Voraussicht und Verstehen. Ein Versuch über die Ziele der Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1968, ausführlicher diskutiert.

Die «neuere Wissenschaftstheorie» [5] hat in zahlreichen Fallstudien die Inkommensurabilitätsthese [6] erhärtet. Die Unvergleichbarkeit beruht auf unterschiedlichen «Idealen der Naturordnung» [7], die in den jeweiligen Theorien wirksam sind. Wie sich solche «Ideale» oder «Apriori» in der Geschichte herausbilden und durchsetzen, müßte eine genetische Erkenntnisontologie [8] erörtern. Weder die Erfahrung eines Pluralismus noch der Gedanke von der Geschichtlichkeit finden aber in einer cartesianischen Erkenntnistheorie einen Platz. Sie operiert vielmehr mit der Konstanz der Vernunftformen und mit prästabilierten Realitätsbeziehungen, um das Erkennen gegenüber skeptischen und relativistischen Einwänden abzusichern. Professor Küng setzt nicht geschichtlich, sondern fundamentalistisch im realistischen Einheitssinn an (Ontologie des Objektivismus). Seine Argumentation läuft folgendermaßen:

Am Anfang stehen zwei Evidenzen, eine *Common-sense-Evidenz* («Die gewöhnlichen Dinge, die Tische, die Menschen, die Bäume, die Berge usw., nicht esoterische Entitäten wie die 'Sinnesdaten' oder die 'Ideen' sind die Referenzobjekte [9] unserer gewöhnlichen Erkenntnis»

[5] Ich ordne unter diesen Begriff vor allem die Arbeiten von Th. S. Kuhn, I. Lakatos, S. Toulmin, P. K. Feyerabend, N. R. Hanson, K. Hübner ein, welche die Wissenschaftstheorie um die Dimension ihrer Geschichte erweitert haben. Vgl. von mir *Hermeneutik und neuere Wissenschaftstheorie* (erscheint 1978).

[6] Die Inkommensurabilitätsthese wird vor allem von Toulmin a. a. O. und Feyerabend in *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a. M. 1976, betont. Was «natürlich» ist für unsere Erkenntnis, steht gar nicht ein für allemal fest, sondern hängt von apriorischen Entscheidungen ab, die sich an einem Fall oder Beispiel (Paradigma) konkretisieren. Dadurch wird erst festgelegt, was ein «Phänomen», was «Wirklichkeit», was eine «Erklärung» usw. ist. Am Farbenbeispiel, das Professor Küng auch erwähnt, hat Hans Lipps die Unvergleichbarkeit Newtonscher und Goethescher Theorie oder wissenschaftlicher und natürlicher Wissensform demonstriert in «Goethes Farbenlehre. Ansätze zu einer Interpretation» im *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* 1936–40, S. 123–138.

[7] Der Ausdruck stammt von Toulmin. Feyerabend spricht stattdessen von «natürlichen Interpretationen». Die «Ideale der Naturordnung», z. B. Newtons erstes Bewegungsgesetz, das Trägheitsprinzip, sind «Maßstäbe der Rationalität und Einsichtigkeit», Toulmin S. 68.

[8] Einen «systematischen» Versuch bietet H. Rombach im Buch *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg/München 1971. Vom Sprachphänomen her, Heideggers Seins- und Geschichtsdenken aufnehmend, entwickelt J. Lohmann in *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin ²1975, einen Evolutions-Ansatz, auf den meine Argumentation gegen den Cartesianismus sich abstützt. Ähnlich hat S. Toulmin in *Human Understanding*, Princeton 1972, eine evolutionistische Wissenstheorie vorgeschlagen.

[9] Den Ausdruck «Referenzobjekt» hat W. Stegmüller vom Englischen her gebildet (vgl. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. II, Stuttgart 1975, S. 90 Anm. 1), von «reference» = «Bedeutung» (in der Terminologie von G. Frege).

S. 402) und eine *Kausal-Evidenz* («Aber es ist auch wahr, daß wir die uns umgebenden Dinge dank kausaler Relationen, die zwischen diesen Dingen und unseren Sinnesorganen bestehen, erkennen» S. 403). Erstere behauptet die *direkte*[10] *Erkenntnis* der Dinge, letztere weiß zwischen «Ding» und «kognitivem Input» [11] zu unterscheiden. Wie das Wort «Input» anzeigt, handelt es sich um eine *Eingabe* seitens der Dinge, um eine Wirkung, welche diese auf unsere Organe und durch sie auf unser Bewußtsein ausüben. Was hier genauer vorgeht, soll Husserls Unterscheidung von «Noesis» und «Noema» klären. Wir ziehen uns also zurück ins Reich des «immanent Gegebenen» (Reduktion) und entdecken im Akt der «Noesis» einen ichhaften Erlebnisteil und ein «nicht-ichliches» Moment, aus Versehen von Husserl auch «Sinnesdaten», besser aber «Empfindungen» [12] genannt, die sich nun genau mit dem «kognitiven Input» decken. Auf der anderen Seite ist das «Noema» der «Sinn» (Frege) [13] oder

«Bedeutung» im Fregeschen Vokabular meint einen *physikalischen Gegenstand*, ein *Objekt* der Wissenschaften (z. B. den Planeten Venus der Astronomie). Offensichtlich gebraucht man das Wort «Bedeutung» nicht nur in dieser Weise. Um den objektivistischen Gebrauch zu markieren, schlägt Stegmüller den technischen Ausdruck «Referenzobjekt» vor, der gleich zweimal (englisch und deutsch) dasselbe sagt. Herr Küng nimmt dieses Glanzstück wissenschaftlicher Sprachkonstrukte ohne Bedenken in seine Theorie auf. Bedenklich ist, daß er damit den Eindruck erweckt, in der gewöhnlichen Wahrnehmung würden Tische, Bäume, Berge im *physikalischen* Sinne erfaßt. Vgl. dagegen unten Anmerkungen 10, 18 u. 29.

[10] Wie diese *Direktheit* nun konkret zu verstehen ist, wird uns nicht gezeigt. In Wirklichkeit bleibt auch die sog. natürliche Erkenntnis kulturkreishaft oder gemäß «kulturellen Einheiten» bestimmt, die durchaus sehr unterschiedlich sein können. Es gibt also *nicht eine* natürliche Erkenntnis und Evidenz der Dinge.

[11] Die Trennung «Ding» – «kognitiver Input» wäre gegenüber der ersten Evidenz zu rechtfertigen. Angesichts der ersten Evidenz genügt es nicht, diejenige «kausaler Relationen» wiederum als common sense auszugeben. Wie verhalten sich dann Evidenz I und Evidenz II zueinander?

[12] Die verschiedenen Unterscheidungen scheinen mir eher Verwirrung als Klarheit zu stiften. Der «Input» soll etwas Nicht-ichliches, etwas von den Dingen (kausal) Erwirktes, aber dennoch nicht «Datum» unserer Sinne sein, sondern «Empfindungen» (sensations), Wirkungen erlebnis- und gefühlsmäßiger Art (sentiment), also doch etwas Subjektives. Der Subjektivismus der Empfindungen scheint das notwendige Korrelat zum Objektivismus der Gegenstände zu sein.

[13] Wenn man auch mit der von D. Føllesdal in «An Introduction to Phenomenology for Analytic Philosophers» in R. E. Olson / A. M. Paul (eds.): *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, Baltimore / London 1972, S. 417–429 (vgl. auch von ihm «Phenomenology» in *Handbook of Perception*, Vol. I, Chapter 19, S. 377–386, New York / San Francisco / London 1974) aufgewiesenen Parallele zwischen Fregeschem «Sinn» und Husserlschem «Noema» einverstanden sein kann, die erkenntnistheoretische Gleichsetzung im Ganzen, die W. Stegmüller suggeriert (Name-Sinn-Objekt [Bedeutung] von Frege = Noesis-Noema-Objekt von Husserl, S. 93 ff.), verkennt z. B. die Eigenart der phänomenologischen Reduktion und Konstitution.

die Gegebenheitsweise eines Gegenstandes in der Erkenntnis. Das «Noema» bildet das «Referenzobjekt» einer derart phänomenologischen (reduktionistischen) Einstellung, während das «Referenzobjekt» der natürlichen Einstellung (wie zitiert) die Dinge selber sind. Im Reiche immanenter Gegebenheit scheint die Doppelung von unmittelbar Erlebtem / nicht explizit Erkanntem (= Empfindung) einerseits und nur mittelbar Gegebenem / dafür «kognitiv» Erkanntem (= Noema) andererseits selber auf. Identität von Erleben und Erkennen gibt es nicht. Descartes' Idee absoluter Vollkommenheit immanenter Erkenntnis muß deshalb preisgegeben werden. Ein *Kontinuitätspostulat* hilft aber über diese Schwierigkeit hinweg: der Übergang vom Erleben zum «kognitiven» Erkennen des «immanent Gegebenen» ist stetig, kontinuierlich.

Durch derartige Reduktion auf die Bewußtseinsimmanenz des transzendentalen Idealismus verdächtig, muß die Realität der Außenweltdinge irgendwie gerechtfertigt werden. Dies kann nicht durch einen deduktiven oder induktiven Schluß und nicht durch logische Konstruktion geschehen. Sich der Common-sense-Evidenz erinnernd, die ja einen direkten Kontakt mit den realen Dingen gewährleistet, kann eine Rechtfertigung der Außenweltdinge nur in einer *Verteidigung* dieser Evidenz bestehen [14]. Wie der Richter den Angeklagten bis zum Beweis des Gegenteils für unschuldig hält, so bleibt die natürliche Evidenz bis zum Beweis des Gegenteils intakt. Die Argumente des Skeptizismus (deren Schlußsatz in einer Negation einer Behauptung des Common-sense besteht) stellen keine solchen Gegenbeweise dar. Die Rechtfertigung läuft also auf eine schlichte Aufwertung der sog. natürlichen Erkenntnis hinaus.

Wie verhalten sich aber Common-sense-Evidenz und Evidenz des «immanent Gegebenen» zueinander? Die Analyse des «immanent Gegebenen» (Noema-, Sinnanalyse) ist die Hintergrundsanalyse des normalen Funktionierens unseres Erkennens im Falle des Common-sense. Erkenntnistheorie, welche diese Hintergrundsanalyse leistet, ist «Medizin»

Eine differenziertere, an R. Ingarden orientierte Analyse gibt G. Küng (1972), «The World as Noema and as Referent» *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 3, No. 1, S. 15–26.

[14] Unter diesen Umständen muß man sich allerdings fragen, wozu der ganze Aufwand? Die Verlegenheit bezüglich der Dualität der Evidenzen bekundet sich auch in der doppelten Verwendung des Wortes «gegeben»: «Le donné immanent n'est pas le seul 'donné'. Les choses extérieures elles aussi sont d'une certaine façon 'données': comme je l'ai souligné plus haut, elles ne sont pas invisibles (ce ne sont pas des entités théoriques), mais nous les connaissons directement», S. 410 s. M. E. sucht man vergebens eine theorieunabhängige direkte Gegebenheit.

gegen die «Krankheiten» des natürlichen Erkennens (gleichwie die wissenschaftliche Optik uns von optischen Täuschungen befreien könne). Schließlich drückt sich die Nützlichkeit der phänomenologischen (reduktionistischen) Analyse der natürlichen Einstellung auch darin aus, daß sie zwischen gewissen phänomenologischen Aussagen (den «Sinn» unserer Erfahrung der Realität betreffend) und gewissen natürlichen Aussagen (die Realität selber betreffend) eine *epistemische Relation* [15] entdeckt, was besagt, daß Aussagen über den «Sinn» *prima-facie-Gründe* (Gründe auf den ersten Blick) für Aussagen über die Realität darstellen. Wörtlich: «Der Sinn des Sinnes einer normalen Erfahrung ist derart, daß der Sinn dieser Erfahrung einen *prima-facie*-Grund für eine Behauptung konstituiert, die das Referenzobjekt derselben Erfahrung betrifft» (S. 412).

Soweit der Argumentationsschematismus der Küngschen Erkenntnistheorie. Ich will zur Hauptsache drei Fragen an sie richten, die sich vom gleichen Fragehorizont her aufdrängen.

Erstens stellt sich die Frage, für wen wurde diese Erkenntnistheorie ausgedacht, für den Naturwissenschaftler, für den sog. Geistes- und Sozialwissenschaftler, für den Menschen im Alltag? Oder anders gefragt: *wessen Erkenntnispraxis will diese Theorie beschreiben*, treffen, normieren? Der *Naturwissenschaftler* hat es stets mit Problemen, Modellen, Theorien zu tun, welche für ihn Interpretationen, Deutungen von Wirklichkeit darstellen. Von «kognitivem Input» im Sinne von «Empfindungen», auch von bewußtseinsimmanentem «Noema» als solchem (reduktionistischem Sinn) ist bei ihm kaum die Rede. Einer Rechtfertigung der Realität der Außendinge durch die Common-sense-Evidenz bedarf er nicht. Die Vorstellung des naiven Realismus, in natürlicher Einstellung die Dinge so direkt zu erkennen wie sie sind, macht er gar

[15] Die Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen phänomenologischen und natürlichen Begriffen als «epistemische Relation» («qui est très semblable à une relation d'inférence» S. 412) scheint mir wenig erhellend, weil die epistemische Logik, also die Logik der Ausdrücke «x weiß, daß», «x glaubt, daß» usw., noch wenig entwickelt ist. Vgl. J. Hintikka, *Knowledge and Belief*, Ithaka 1962; N. Rescher, *Topics in Philosophical Logic*, Dordrecht 1968. – Das Verständnis des prima-facie-Argumentes wird dadurch erschwert, daß es von Küng in zweifachem Sinne gebraucht wird: einmal ist die Common-sense-Wahrnehmung selber *Grund auf den ersten Blick* für die Existenz des physikalischen Gegenstandes, zum andern sind phänomenologische Begriffe (Noema- oder Sinnbegriffe) *Gründe auf den ersten Blick* für Realitätsbegriffe. Offensichtlich bedeutet «Anblick» im ersten Fall Wahrnehmung, im zweiten aber Intuition. In keinem der beiden Fälle handelt es sich um ein einer Ableitung oder einem Schlusse ähnliches Verhältnis.

nicht mehr mit. Die Wirklichkeit der Dinge an sich bleibt für ihn (wie das «Ding an sich» für Kant) zwar in Geltung, sie ist aber als solche unerkennbar und deshalb ohne Belang. Sein «Material» des Erkennens (wenn man so will) sind Informationen, Interpretationen, Hypothesen, Erklärungen, Theorievorschläge. Theorieunabhängige Fakten, die von Positivisten noch als letzte Verifikations- oder Falsifikationsinstanzen beschworen wurden, gibt es für ihn nicht. Theorien werden von Theorien «geschlagen» oder schlicht «verdrängt», nicht durch «reine» Fakten ein für allemal bestätigt, bewährt oder widerlegt [16]. – Auch der *Geistes-* bzw. *Geschichts-* und *Sozialwissenschaftler* orientiert sich nicht am «immanent Gegebenen» (reale Innenwelt) und verteidigt auch nicht die Realität der Außenwelt durch eine Aufwertung des Common-sense. Sein «Material» sind die geschichtlichen (literarischen, sozialen usw.) Gestaltungen, Deutungen, Institutionen, also die Weisen, in welchen sich die Menschen zueinander und zu den Dingen ins Verhältnis gesetzt haben. Nicht die abstrakten Enden dieses Verhältnisses, «Geist» auf der einen, «Natur» oder «Sozietät» an sich auf der anderen Seite interessieren ihn oder will er erkennen, sondern die konkreten historischen Konstellationen. Diese sind seine Wirklichkeit [17]. – Schließlich verläuft auch das *Alltagserkennen* nicht auf die direkte und problemlose Weise, wie es die Common-sense-Evidenz uns nahelegen will. Wahrnehmungsanalysen [18] unterstreichen hinlänglich, daß das sog. natürliche Erkennen nicht auf einer objektivistischen oder empiristischen Ontologie fest aufruht. Schon auf dieser Stufe des Erkennens oder des Kontaktes mit den Dingen treffen wir das Phänomen der *Konstitution* (von «Sinn») an. Es ist mir also nicht klar geworden, für welche Erkenntnispraxis Professor Küng seine realistische Erkenntnisrechtfertigung konzipiert hat.

[16] Noch der Falsifikationismus von Karl Popper muß, wie I. Lakatos in «Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme» in I. Lakatos / A. Musgrave (Hrsg.), *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Braunschweig 1974, S. 89–189, aufgezeigt hat, als «naiv» bezeichnet werden.

[17] Peter Winch gibt in *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt a. M. 1974, eine sprachtheoretische Grundlegung der Sozialwissenschaften. «Die Welt *ist* für uns das, was sich uns durch diese Begriffe hindurch darbietet. Das heißt nicht, daß unsere Begriffe sich nicht wandeln könnten; aber wenn sie das tun, bedeutet es, daß auch unser Begriff der Welt sich gewandelt hat» (S. 25).

[18] Vgl. z. B. M. Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966. Schon die einfachsten Beispiele der experimentellen Psychologie wie etwa die Hasen-Enten-Zeichnung zeigen, daß Erkennen nicht einfach in der Abbildung positiver Daten bestehen kann, sondern immer *Konstitution*, Gestaltung, Organisation von Wirklichem bedeutet.

Zweitens scheint mir diese Erkenntnistheorie der Komplexität der Husserlschen und den Möglichkeiten der Phänomenologie überhaupt nicht genügend Rechnung zu tragen. Zum Beispiel Probleme der Intentionalität, der Konstitution, der Reduktion und der Intersubjektivität werden gar nicht einmal erwähnt [19]. Auch gelangt die Möglichkeit, daß Husserl anfänglich (und anders wieder im Spätwerk) gegen den Cartesianismus angetreten ist, nicht in den Blick. Ich möchte dafür nur ein Beispiel [20] aus den *Logischen Untersuchungen* anführen. Husserl unterscheidet dort (wie Kant) zwischen «gegeben» und «gegenständlich». Empfindungen sind zwar gegeben, selber aber nicht gegenständlich. Wahrnehmungen dagegen gehen über Empfindungen hinaus. Intentionaler Gegenstand einer Wahrnehmung ist nicht die Empfindung (der Innenwelt), sondern ein Ding (der Außenwelt). In der ersten Auflage der LU von 1901 nennt Husserl die Wahrnehmung nun an vielen Stellen eine «Deutung» von Empfindung, was er in der zweiten Auflage von 1913 dann durchwegs zugunsten der Begriffe «Apperzeption» oder «Auffassung» von Empfindung gestrichen hat. Der Ausdruck «Deutung von Empfindung» zeigte noch, so argumentiert Gerold Prauss im Aufsatz «Zum Verhältnis innerer und äußerer Erfahrung bei Husserl», den Überschreitungscharakter der Wahrnehmung an: daß über die Empfindung hinaus ein Ding als Gedeutetes gegenständlich wird. Indem Husserl in der zweiten Auflage die Wahrnehmung nur noch als «Apperzeption» und nicht mehr als «Deutung» versteht, vollzieht er bereits einen wesentlichen Schritt zum Cartesianismus hin, dem er in der ersten Fassung, Ideen von Kant näherkommend, noch widerstanden hatte. Prauss schreibt: «Wenn unsere Wahrnehmung von vornherein Überschreitung von Empfindung und unsere empirische Erkenntnis somit ursprünglich und unmittelbar äußere Erfahrung von Außenwelt ist, dann kann diese äußere Erfahrung nicht – wie Descartes und unter seinem Einfluß auch Berkeley, Locke und Hume noch meinen – aus innerer Erfahrung, aus der Erfahrung von Innenwelt der Empfindung abgeleitet sein, die von ihnen allen als ursprüngliche und unmittelbare Erkenntnis aufgefaßt wird. Dann muß aus dieser äußeren Erfahrung als der eigentlich ursprünglichen und unmittelbaren Erkenntnis vielmehr gerade umgekehrt

[19] Vgl. dazu Küngs differenzierteren Aufsatz «The Phenomenological Reduction as *Epoche* and as Explanation» in *The Monist*, Vol. 59 No. 1 (1975) 63–80.

[20] Ich stütze mich dabei auf den Aufsatz «Zum Verhältnis innerer und äußerer Erfahrung bei Husserl» in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 31, Heft 1 (1977) 79–84, von Gerold Prauss. Siehe auch die dortigen Verweise.

die innere Erfahrung abgeleitet sein» [21]. Die Not, die Realität der Außenwelt beweisen zu müssen (Kantisch: das «skandalöse» Außenweltproblem) resultiert daraus, daß alles auf Bewußtsein im Gegenzug zu Objekten gesetzt wird. Ich möchte aber auch die Umkehrung, die Gerold Prauss erwähnt, kritisieren, es sei denn, man meint mit «ursprünglich und unmittelbar äußerer Erfahrung» nicht eine naive Common-sense-Evidenz, sondern nun tatsächlich «Deutung», nämlich jenes konstellative Sich-ins-Verhältnis-setzen, das sich geschichtlich (und kulturkreishaft) wandelt, was ich aber sowohl bei Prauss wie bei Küng vermisse [22]. Wenn Husserl selber von einer anfänglichen Möglichkeit der Phänomenologie weiter keinen Gebrauch machte, so wurde sein Cartesianismus zumindest durch die spätere Entwicklung der Phänomenologie bei Heidegger, Merleau-Ponty u. a. korrigiert, wobei die Korrektur vornehmlich aus der Erfahrung der *Geschichtlichkeit* [23] heraus erfolgte.

Drittens drängt sich die Frage auf: Warum werden im Küngschen realistischen Erkenntnisprogramm die beiden Weisen des Erkennens

[21] A. a. O. S. 81. Diese Meinung teilt auch Küng, nur daß er Husserls Hinwendung zum Cartesianismus selber positiv aufnimmt, um hernach diese wie Descartes Position durch die Common-sense-Auszeichnung «naiv» wieder zu überwinden.

[22] Prauss führt eine differenziertere Analyse durch, als hier berichtet. Er zeigt, daß Husserl in der Frage des Vorranges von innerer oder äußerer Erfahrung bis zum Schluß unentschieden blieb. «In dieser Hinsicht bezeugt sein großes erkenntnistheoretisches Werk vielmehr wie kein anderes ein Grunddilemma der Erkenntnistheorie, nämlich daß Descartes ihre neuzeitliche Entwicklung nicht nur begründet, sondern zugleich auch von Grund auf behindert, indem er sie von vornherein durch sein unbegründetes Vorurteil vom angeblichen konstitutionstheoretischen Vorrang der inneren vor der äußeren Erfahrung belastet, ein Dilemma, das schließlich zur Stagnation der Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert wesentlich beigetragen hat» (S. 84). Prauss möchte mit Argumenten von Kant, Husserl und Frege die Erkenntnistheorie «aus seinem genauen Gegenteil heraus» begründen, was einen Rückfall in die andere Einseitigkeit bedeutet. Herr Küng versucht es mit einer Kombination von Bewußtseinsimmanenz plus Common-sense-Evidenz. Letztere wird fundamentalistisch genommen. M. E. muß man die Vorrang-Frage zurückweisen und zeigen, daß Innen und Außen evolutions- oder strukturtheoretisch dasselbe sind. Diesen Aufweis kann man an den Sprachformen führen.

[23] *Geschichtlichkeit* kann am Phänomen der Konstitution deutlich werden: nach Husserl konstituiert sich Wirklichkeit, Welt im Bewußtsein, in der Reduktion auf Bewußtsein, dessen Gegebenheitsweisen (Noema) machen den «Sinn» derselben aus. Er rechnet dabei mit konstanten Strukturen, «Methoden» (Reduktionen) dieses Bewußtseins. Er setzt nicht radikal geschichtlich an, weil er unterschlägt, daß Bewußtsein selber auch wieder ein konstituiertes ist, bedingt und ermöglicht durch die Evolution, als «bewußtes Bewußtsein» hervorgetrieben aus dem «unbewußten Bewußtsein», wie Lohmann formuliert.

(natürliche-phänomenologische, natürliche-wissenschaftliche) nicht *sprachtheoretisch* (also semantisch) untersucht? Wohl wird an Freges Unterscheidung von «Sinn» und «Bedeutung» erinnert [24], aber die realistischen semantischen Theorien, ihre Wahrheitsbegriffe usw. werden nicht diskutiert [25], schon gar nicht diese kritisierende Momente der Spätphilosophie Wittgensteins [26] und der Sprechakttheorie [27] herangezogen. Die sprachliche Fassung des Problems hätte zumindest die Chance geboten, den Bewußtseinsansatz auf institutionelle, konstitutive [28] und geschichtliche Gesichtspunkte hin zu unterlaufen. Die erwähnte Fregesche Unterscheidung, die eben so nur für jenen Logiker möglich ist, der im Sinne der Semiotik [29] *eine* «kulturelle Einheit», nämlich diejenige «physikalischer Objekte» (ontologischer Objektivismus), absolut setzt,

[24] Vgl. G. FREGE, «Über Sinn und Bedeutung» in *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, hrsg. v. G. PATZIG, Göttingen ³1969, S. 40–65.

[25] Eine ausgezeichnete Orientierung darüber gibt F. v. KUTSCHERA in *Sprachphilosophie*, UTB 80, München ²1975, S. 31 ff.

[26] Vgl. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1967.

[27] Vgl. J. R. SEARLE, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a. M. 1971. «Die Grundeinheit der sprachlichen Kommunikation ist nicht, wie allgemein angenommen wurde, das Symbol, das Wort oder der Satz, oder auch das Symbol-, Wort- oder Satzzeichen, sondern die Produktion oder Hervorbringung des Symbols oder Wortes oder Satzes im Vollzug des Sprechaktes» (S. 30).

[28] «Während Beschreibungen natürlicher Tatsachen mit Hilfe institutioneller Tatsachen erklärt werden können, können institutionelle Tatsachen allein mit Hilfe der ihnen zugrundeliegenden konstitutiven Regeln erklärt werden» (SEARLE S. 82). Eine solche konstitutive Regel des institutionellen (sprachlichen) Vorgangs «Geben eines Versprechens» wäre z. B., «daß derjenige, der ein Versprechen gibt, damit eine Verpflichtung übernimmt» (SEARLE S. 275).

[29] Vgl. Umberto ECO, *Einführung in die Semiotik*, UTB 105, München 1972. «Wenn man sagt, der Ausdruck /*Abendstern*/ bezeichne ein bestimmtes großes und kugelförmiges physisches 'Objekt', das etliche Millionen Meilen von der Erde entfernt durch den Raum fliegt (...), dann müßte man eigentlich sagen, daß der fragliche Ausdruck eine bestimmte entsprechende *kulturelle Einheit* bezeichnet, auf die sich der Sprecher bezieht und die er in dieser Beschreibung von der Kultur, in der er lebt, empfangen hat, ohne jemals die Erfahrung des wirklichen Referens gemacht zu haben. So weiß auch nur der Logiker (...), daß dieser Ausdruck dieselbe '*Bedeutung*' hat wie der Ausdruck /*Morgenstern*/. Wer dieses Signifikans hervorbrachte oder empfing, dachte, daß es *zwei verschiedene Dinge* seien. Und er hatte recht in dem Sinne, daß die kulturellen Codes, auf die er Bezug nahm, hier zwei verschiedene kulturelle Einheiten vorsahen. Sein soziales Leben spielte sich nicht auf der Grundlage von Sachen ab, sondern auf der Grundlage von kulturellen Einheiten» (S. 73). Erst dem Logiker fällt die Welt in «Sinn» und «Bedeutung» auseinander. Die Semiotik versucht stattdessen, mit den Begriffen «Denotation» und «Konnotation» die «Welt des Sinnes» als einheitliche zu erfassen. Wenn auch dualistisch in der Analyse, so ist die Semiotik doch geschichtlich im Ansatz.

deutet darauf hin, daß die Küngsche Erkenntnistheorie einem nicht näher charakterisierten empiristischen Apriori verpflichtet ist. Wie problematisch die Vermittlung dieses Aprioris mit demjenigen der Bewußtseinsimmanenz ausfällt, sieht man an den Nahtstellen seiner Theorie, nämlich einerseits am *Kontinuitätspostulat* [30], das den Übergang im Bewußtsein von Erleben zu Erkennen (des Erlebens) garantieren muß, andererseits an der *epistemischen Relation*, welche die Dualität (innerer) Sinnbegriff – (äußerer) Realitätsbegriff überbrücken soll [31]. Weil mir schon die Trennung von «gewissen» phänomenologischen Begriffen (welche wird uns nicht gesagt), die den «Sinn» unserer Erfahrung der Realität betreffen, und «gewissen» natürlichen Begriffen (sie werden uns wiederum verschwiegen), welche die Realität selber betreffen (wie kann es denn solche außer in einem naiven Sinne überhaupt geben?), weil mir schon diese Trennung nicht treffend erscheint, vermag ich auch das Grundsein der prima-facie-Gründe nicht gebührend zu würdigen. Dieses Gründen auf den ersten Blick scheint mir ebenso ein Notbehelf oder eine Verlegenheitslösung zu sein wie die Verteidigung der Common-sense-Evidenz mit Hilfe des richterlichen Prinzips, den Angeklagten bis zum Beweis des Gegenteils für unschuldig zu halten, was soviel bedeutet wie: meine natürlichen Erkenntnisse bleiben solange gültig, bis einer das Gegenteil beweist, was ihm aber nie gelingen dürfte, weil die verschiedenen Erkenntnisweisen (Anfangsevidenzen) unvergleichbar sind.

Auf die konsequente, aber recht unglückliche Zurückweisung eines möglichen *Handlungsansatzes* mit dem Argument, in phänomenologischer Reduktion ließen sich Handlungen, menschliche Aktivitäten usw. ebenfalls bestens beschreiben, auch auf die Kritik am *dialogisch-intersubjektiven Ansatz* in Form der lapidaren Bemerkung, die phänomenologische Praxis habe gezeigt, daß die menschliche Erfahrung bei den verschiedenen Individuen von ähnlicher Natur [32] sei, gehe ich nicht weiter ein,

[30] «Et comme le passage entre le moment où le donné immanent est vécu, et le moment où il est connu d'une façon explicite est un passage continu, cette connaissance philosophique peut même jouir d'une certitude particulière» (Küng S. 405).

[31] Diese Trennung von Sinnbegriff und Wirklichkeitsbegriff entstammt dem gleichen (naiven) Sprachverständnis wie die unhaltbare Unterscheidung (in der positivistischen Wissenschaftstheorie) von Theoriesprache und Beobachtungssprache. Entweder Wirklichkeit ist immer sinndurchsetzt, oder Sinnmomente haben mit Realität nie mehr etwas zu tun.

[32] Wie kann man sich auf eine solche Konstanzthese, daß die menschliche Erfahrung bei allen Individuen «de nature semblable» sei, heute noch ohne Ein-

weil deren jeweiliges Anliegen notgedrungen mißverstanden ist. Einer Handlungsphilosophie geht es ja darum, Bewußtsein (und Realität) als eine Funktion des Umgangs mit Menschen und Dingen zu begreifen, und der Dialogansatz betrachtet das Miteinander-Reden [33] als bewußtseinskonstitutiv, weil Intersubjektivität vom solipsistischen Standpunkt [34] aus nie mehr zu beweisen oder zu garantieren ist. Beide Richtungen (in den verschiedensten Abwandlungen) setzen geschichtlich an, was im erkenntnistheoretischen Schematismus von Küng keine Chance hat.

Zusammenfassend möchte ich sagen, daß *Wissenschaftstheorie, Phänomenologie* und *Semiotik* die Küngsche «neue Form des cartesianischen Programms» in Frage stellen oder hinter sich lassen. Die Kritik an diesem neuen Programm bezieht sich durchwegs darauf, daß es das Moment der *Geschichte* (*Evolution*) *des Erkennens* nicht einzubeziehen vermag. In *diesem* Punkt ist ihm auch die «genetische Erkenntnistheorie» von Jean Piaget [35] überlegen, welche die soziologische und psychologische Genese der Begriffe aufzeigt.

schränkungen verlassen, wo doch z. B. die Kulturanthropologie längst das Gegenteil dokumentiert?

[33] Johannes Lohmann setzt Bewußtsein und Realität als Funktionen des Miteinander-Redens an: «Es kann nämlich für den unvoreingenommenen Beobachter gar kein Zweifel daran sein, daß sowohl das menschliche Zusammenleben wie auch die seelischen Funktionen des einzelnen Menschen erst an und mit dem Miteinander-Reden (das wir heute in einer vergewaltigenden 'Objektivation' unter dem Begriff 'Sprache' fassen) im Verlaufe der Geschichte zu dem erwachsen sind, was sie heute sind, so wie noch heute bei jedem Menschen-Kinde das Hineinwachsen in die Gesellschaft, in die es physisch hineingeboren wird, und die Entfaltung der seelischen Funktionen, sich, wenn man die Dinge richtig versteht, immer in der Form eines Sprachen-Lernens vollzieht, und nur so sich vollziehen kann» (Lohmann S. 19).

[34] Küngs Standpunkt kann sich der Vorwürfe «Solipsismus», «Subjektivismus», «Individualismus» nicht erwehren ebensowenig wie des (von ihm zurückgewiesenen) Verdachts, dieses Subjekt als «bloßen Zuschauer» in einem «transzendentalen Kino» zu fassen, nämlich genau solange nicht, als «(être) acteur sur la scène du monde réel» und «(prendre) pleinement conscience de ce qu'il est» nicht ineinandergreifen, sondern als zwei differente Einstellungen einander abfolgen.

[35] Vgl. J. Piaget, *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M. 1973. «Die genetische Erkenntnistheorie versucht, Erkennen, insbesondere wissenschaftliches Erkennen, durch seine Geschichte, seine Soziogenese und vor allem die psychologischen Ursprünge der Begriffe und Operationen, auf denen es beruht, zu erklären» (S. 7). Demgegenüber beschreibt eine traditionelle Erkenntnistheorie nur eine gegenwärtige Form, macht eine «Momentaufnahme» des Erkennens. Professor Küng stellt die ewiggültige Form dar. Dagegen: «Nach meiner Ansicht bedeutet ein Objekt zu erkennen nicht, es abzubilden, sondern, auf es

Wenn wir *kausal-dualistisch* (Evidenz II) ansetzen, dann müssen die beiden Entitäten, um aufeinander einwirken zu können, dimensional von gleicher Struktur sein. So müssen z. B. Wasser und Stein struktural von gleicher Art sein, sonst vermöchte Wasser den Stein nicht auszuhöhlen. Die Dimensionalität selber ist aber weder Wasser noch Stein in der Vereinzelung. Man kann nicht sagen (oder nur in einem naiven ontologischen Hinblick), Wasser oder Stein seien *die* Wirklichkeit. Erkenntnis-Wirklichkeit ist das, was beide z. B. ins Verhältnis zueinander bringt, also bei diesem Beispiel etwa die chemisch-physikalische Struktur [36]. Wenn nun Dinge *kausal* auf Bewußtsein einwirken sollen («kognitiver Input»), dann müssen Dinge und Bewußtsein dimensional gleich liegen. Ganz unzulässiger Weise wird nun aber die (gemeinsame) Dimension selber entweder als solche der Dinge (ontologischer Objektivismus) oder als solche des Bewußtseins (transzendentaler Idealismus) einseitig in Anspruch genommen. Die Dimension, in der Dinge und Bewußtsein zueinander stehen, ist jedoch die *Zeit* oder die *Geschichte* [37]. Darum bedarf es einer geschichtlichen oder genetischen Ontologie: «real» sind nicht Dinge an sich noch Bewußtseinsakte für sich, sondern die jeweiligen Konstellationen von beiden, die sich paradigmatisch an den Sprachformen manifestieren.

Der Sprachwissenschaftler Johannes Lohmann hat diesen Gedanken systematisch ausgefaltet. Ihm geht es darum, «eine Art von '*kopernikanischer Wendung*' (im Sinne Kants) herbeizuführen, in dem Erweis der Notwendigkeit, nicht mehr wie bisher die Sprache als Ausdruck des 'Denkens' (im Sinne des Gedachten und Vorgestellten), sondern vielmehr *umgekehrt* das reine 'Denken' Descartes' als eine im Verlaufe der menschlichen Geschichte (die von Anfang an Sprachgeschichte ist) erst nach und nach sich bildende Ausscheidung, und sozusagen 'Abfall' des natürlichen Miteinanderredens der Menschen zu erklären: Sprache ist zunächst nur eine für den Menschen charakteristische besondere Form des Handelns» [38]. In diesem Lohmannschen Sinne, in welchem Sprache nicht

einzuwirken. Es bedeutet, Transformationssysteme zu konstruieren, die sich an oder mit diesem Objekt ausführen lassen» (PIAGET S. 23). Piaget arbeitet aber auch mit einem fragwürdigen Objektivismus, zu dem auch seine Endziel-Vorstellung gehört: «Erkenntnis ist also ein System von Transformationen, die allmählich immer adäquater werden» (PIAGET S. 23).

[36] Allerdings nur gemäß dem Paradigma oder der «kulturellen Einheit» moderner Chemie gilt diese Struktur als Dimension kausaler Wirkmöglichkeit.

[37] Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen [10]1963.

[38] J. LOHMANN, S. 7. Die Position Lohmanns, die ich hier nur andeuten kann,

wie in den meisten üblichen Sprachtheorien als «Objekt eines Denkens» analysiert, sondern als Prozeß menschlicher Ausformung (Denkformen, Wissensformen, Produktionsformen, Gesellschaftsformen) gedeutet wird, sehe ich eine *sprachgeschichtliche Alternative* zum Cartesianismus. Die Frage, «Können wir die Dinge so erkennen wie sie sind?», wird dann derart mit «Ja» zu beantworten sein, daß in genetischen Phänomenanalysen gezeigt wird, daß die Dinge jeweils das sind, als was (und wie) wir sie zu einem bestimmten Zeitpunkt erkennen. Das ist nicht naiv und nicht subjektivistisch zu verstehen. Wenn gilt, daß wir selber und die Welt das «Gespräch» sind, das wir miteinander führen, dann bilden die kulturkreishaften Sprach- und Lebensformen die einzige Gemeinsamkeit, welche eine in dieser geschichtlichen Sicht mögliche «Objektivität» verbürgt. Ein Pluralismus der Theorien erscheint dann völlig normal. Die Gefahren eines solchen Relativismus (und Skeptizismus) erweisen sich aber um vieles geringer als diejenigen dogmatischer Absolutismen, welche den Fortgang («Fortschritt»?) der Erkenntnis hemmen [39], weil sie ihn fundamentalistisch von *einer* Rechtfertigungsinstanz abhängen lassen.

diskutiere ich im Aufsatz «Die Evolution der Sprache» ausführlich (erscheint demnächst). – Die von Küng in Anm. 7 erwähnte *Etwas-als-etwas-Struktur* des Verstehens, von Heidegger dem «In-der-Welt-sein» überhaupt zugesprochen, betont gerade die Einheit, die Verflechtung, die Rückbezogenheit und nicht das Auseinander von «Etwas» und «als etwas». Indem man die Einheit (objektivistisch) auseinander denkt, geht der ganze Witz dieser Struktur gerade verloren. Das «Maß» einer Interpretation ist nicht der «contact avec un objet», das außerhalb der Interpretation liegt. «Objektsein» ist selbst das Produkt einer Interpretation. So verrät auch noch die Mißdeutung der Etwas-als-etwas-Struktur ihre einheitliche Wirksamkeit.

[39] «Das *Komplementaritätsprinzip* von Niels Bohr und die Unbestimmtheitsrelation von Werner Heisenberg sind Ausdrücke dafür, daß die *Galilei-Cartesische Subjekt-Objekt-Spaltung* die physikalisch-chemische Forschung in eine *Sackgasse* führt», M. Thürkauf, «Distanz und Beziehung», NZZ Nr. 30 vom 5./6. Februar 1977, S. 33.