

**Julian Nida-Rümelin /
Elif Özmen (Hg.)
Welt der Gründe**



Deutsches Jahrbuch Philosophie

Band 4: Welt der Gründe

Deutsches Jahrbuch Philosophie

Herausgegeben im Auftrag der
Deutschen Gesellschaft für Philosophie

Band 4

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Welt der Gründe

Herausgegeben von
JULIAN NIDA-RÜMELIN
und
ELIF ÖZMEN

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nd.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2269-5

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Julian Nida-Rümelin und Elif Özmen

Vorwort	XVII
---------------	------

KOLLOQUIUM I Erste Philosophie heute

Thomas Buchheim und Christopher Erhard

Einführung	3
------------------	---

E. J. Lowe

Neo-Aristotelian Metaphysics: An Exposition and Defence	9
---	---

Johannes Hübner

Die Neoaristotelische Ontologie von E. J. Lowe	17
--	----

Christian Beyer

Husserls transzendente Phänomenologie im Lichte der (neueren) Erkenntnistheorie	31
--	----

Christopher Erhard

Husserls moderater empirischer Fundamentalismus und das Verhältnis zwischen Phänomenologie, Ontologie und Metaphysik. Kommentar zu Christian Beyer	48
--	----

Benjamin Schnieder

Gründe, Folgen, Fundamente – Zur Renaissance einer philosophischen Debatte	63
---	----

Alexander Steinberg

Der Satz vom Grunde	84
---------------------------	----

KOLLOQUIUM 2 Reasons for Actions

Thomas Spitzley

Einführung	97
------------------	----

Maria Alvarez

What Are Reasons?	100
-------------------------	-----

<i>Stephen Finlay</i>	
Explaining Reasons	112

KOLLOQUIUM 3
Personale Autonomie

<i>Michael Quante</i>	
Einführung	129
<i>John Martin Fischer</i>	
Verantwortlichkeit und Autonomie: Das Problem des <i>Zielwechsels</i>	133
<i>Alfred Mele</i>	
Autonomie, moralische Verantwortung und das Fortsetzungsproblem	156

KOLLOQUIUM 4
Grund und Grundlosigkeit im philosophischen Denken

<i>Günter Zöller</i>	
Einführung	181
<i>Wilhelm Schmidt-Biggemann</i>	
Grund und Ungrund. Zur Metaphysik des Möglichen	183
<i>Matthias Koßler</i>	
Der grundlose Grund des Satzes vom Grunde bei Schopenhauer	201

KOLLOQUIUM 5
Ökonomische und außerökonomische Gründe
wirtschaftlichen Handelns.
Die Welt der wirtschaftlichen Gründe

<i>Ingo Pies und Stefan Hielscher</i>	
Gründe versus Anreize? – Ein ordonomischer Werkstattbericht in sechs Thesen	215
<i>Matthias Kettner</i>	
Gute Gründe für und in Konzeptionen ökonomischer Rationalität	231
<i>Alexander Brink</i>	
Die Weisheit der Vielen: Unternehmensethik und dezentrale Governance	246

KOLLOQUIUM 6
Sprachen, Zeichen, Gründe

<i>Günter Abel</i>	
Einführung: Das Verhältnis sprachlicher und nicht-sprachlicher Gründe	269
<i>Robert Brandom</i>	
Modal Expressivism and Modal Realism: Together Again	282
<i>Michael Tomasello</i>	
Von sozialer Interaktion zu sozialen Institutionen	313

KOLLOQUIUM 7
Vernunftgründe und vernünftige Gründe

<i>Rainer Enskat</i>	
Einführung	335
<i>Klaus Erich Kaehler</i>	
Leibniz: Die Welt der Gründe und ihre Grenzen	338
<i>Marcus Willaschek</i>	
Normativität und Autonomie – Über Verpflichtungen als Handlungsgründe	353
<i>Claudia Bickmann</i>	
Immanuel Kants ›Grundlegung‹ der Metaphysik im Horizont. Von Martin Heideggers ›ontisch-ontologischer Differenz‹	365
<i>Walter Mesch</i>	
Gründe in Hegels Handlungstheorie. Zum Moralitätskapitel der <i>Rechtsphilosophie</i>	380

KOLLOQUIUM 8
Psychoanalyse in der Welt der Gründe

<i>Matthias Kettner</i>	
Einführung	401
<i>Patrizia Giampieri-Deutsch</i>	
Bewusste Gründe, nicht-bewusste Gründe	406
<i>Achim Stephan</i>	
Zur Adäquatheit von Emotionen und existenziellen Gefühlen	417

<i>Michael B. Buchholz</i>	
Rationalität und Rationalisierung – Ansichten aus Psychoanalyse und Konversationsanalyse	429
<i>Matthias Kettner</i>	
Gründe und Affekte	444

KOLLOQUIUM 9

Ursachen und Gründe in der Neurophilosophie

<i>Dieter Sturma</i>	
Einführung: Ursachen, Gründe und das psychophysische Problem	457
<i>Wolf Singer</i>	
Neuronale und bewusste Prozesse – Eine schwierige Beziehung	465
<i>Lutz Wingert</i>	
Über die Wirksamkeit des menschlichen Geistes in der wohl verstandenen Welt	478
<i>Peter Janich</i>	
Die Gedankenleser. Gründe für Grenzen neurophysiologischer Ursachenforschung	498

KOLLOQUIUM 10

Angewandte Ethik zwischen Rationalitätsanspruch und Weltanschauung

<i>Carl Friedrich Gethmann</i>	
Einführung	517
<i>Armin Grunwald</i>	
Ethik im Trend – ambivalente Beobachtungen	522
<i>Michael Quante</i>	
Biomedizinische Ethik: Zwischen Rationalität und Weltanschauung? Kritische Reflexionen zur Dialektik einer Fragestellung	540

KOLLOQUIUM 11

Die Welt der Gründe als Bildungsgegenstand

<i>Krassimir Stojanov</i>	
Einführung	557

<i>Harvey Siegel</i>	
Education as Initiation into the Space of Reasons	561
<i>Ari Kivelä</i>	
Publicity, Education and Space of Reasons. – Towards a Reconstruction of Kant's Idea of public Use of Reason and Education	573
<i>Claudia Schumann</i>	
Deontic Scorekeeping and the Concept of Bildung	591

KOLLOQUIUM 12 Motiv und Grund

<i>Volker Gerhardt</i>	
Einführung	605
<i>Markus Gabriel</i>	
Autonomie, Normativität und das Problem des Scheiterns der Subjektivität	607
<i>Sebastian Rödl</i>	
Motive der Vernunft	625
<i>Alessandro Pinzani</i>	
Grundbedürfnisse als Handlungsgründe	633

KOLLOQUIUM 13 Historische Gründe

<i>Andreas Speer</i>	
Einführung	655
<i>Thomas Zwenger</i>	
Das Problem des »historischen Zusammenhangs«. Geschichte als »narrative Konstruktion in praktischer Absicht«	659
<i>Georgi Kapriev</i>	
Axiomatische Gründe und Geschichtlichkeit: Die byzantinische Philosophie und ihre gegenwärtige Rezeption	671
<i>Costantino Esposito</i>	
Die Geschichte der Metaphysik: das Problem vom doppelten Sinn eines Genitivs	681

KOLLOQUIUM 14
Grund und Abgrund

<i>Wolfram Högrefe</i>	
Einführung	693
<i>Markus Gabriel</i>	
Die Endlichkeit der Gründe und die Unvollständigkeit der Tatsachen	696
<i>Slavoj Žižek</i>	
Im Zirkel Des Grundes, Or, is it still possible to be a Hegelian Today?	711

KOLLOQUIUM 15
Belief Changes in Science

<i>Holger Andreas</i>	
Einführung und Überblick	737

KOLLOQUIUM 16
Gründe ohne Grund

<i>Rolf Elberfeld</i>	
Einführung	747
<i>Inigo Bocken</i>	
Die Kreativität des Grundes ohne Grund. Das Nichtandere des Nicolaus Cusanus und der Versuch einer pragmatischen Metaphysik in der Renaissance	751
<i>Tanehisa Otabe</i>	
Der »Grund der Seele«. Über Entstehung und Verlauf eines ästhetischen Diskurses im 18. Jahrhundert	763
<i>Shigeto Nuki</i>	
Unheimlicher Leib – Ein Grund ohne Grund	775

KOLLOQUIUM 17
Bilder als Gründe

<i>Jakob Steinbrenner</i>	
Einführung	789

Catrin Misselhorn

Bildwahrnehmung, Imagination und das Gefühl der Präsenz.
Überlegungen zum besonderen Status von Bildern als Gründen 793

Søren Kjørup

Snooping on Spies. Treason, Trust and Photographic Evidence 811

Manfred Harth

Mechanische und manuelle Bilder als Handlungsgründe 827

KOLLOQUIUM 18

Die Begründung des Politischen: Stationen der Ideengeschichte

Barbara Zehnpfennig

Einführung 843

Barbara Zehnpfennig

Die Begründung des Politischen in der Antike: Die sokratische Suche
nach Begründung 846

Peter Nitschke

Die Konstruktion von Begründung Politischer Ordnung in der Prämoderne 861

Clemens Kauffmann

Die Inversion von Politik und Vernunft in der Moderne 871

KOLLOQUIUM 19

Do animals live in the space of reason? Action and decision in non-human animals

Markus Wild / Reinhard Brandt

Introduction 885

Ruth Garrett Millikan

What's Inside a Thinking Animal? 889

Dieter Birnbacher

Commentary on Ruth Millikan's Paper 894

Hans-Johann Glock

Animals: Agency, Reasons and Reasoning 900

Geert Keil

Beyond Assimilationism and Differentialism.
Comment on Glock 914

KOLLOQUIUM 20

Eigene Gründe

<i>Monika Betzler</i>	
Einführung	925
<i>Beate Roessler</i>	
Autonomie und die Frage nach dem Handeln aus eigenen Gründen	934
<i>Christian Budnik</i>	
Eigene Gründe und die Perspektive der ersten Person	951
<i>Rahel Jaeggi</i>	
Seine eigenen Gründe haben (können). Überlegungen zum Verhältnis von Aneignung, Fremdheit und Emanzipation	968
<i>Christian Seidel</i>	
Eigene Gründe – wozu eigentlich? Einige Überlegungen in Richtung einer deflationären Auffassung	986

KOLLOQUIUM 21

Die Logik von Gründen – Gründe in der Logik

<i>Hans Rott</i>	
Einführung	1007
<i>Pascal Engel</i>	
Wie man einer Schildkröte widersteht	1014
<i>John F. Horty</i>	
Gründe als Defaults	1035

KOLLOQUIUM 22

Metaphysik: Letzte Gründe –
Möglichkeiten und Grenzen der Weltphilosophien?

<i>Claudia Bickmann</i>	
Einführung	1065
<i>Wenchao Li</i>	
Die »Entstehung« der chinesischen Philosophie – Eine kritische Reflexion	1069
<i>Ryosuke Ohashi</i>	
Der Ungrund und die Leere	1081

KOLLOQUIUM 23

Gott als Grund

<i>Hans Otto Seitschek</i>	
Einführung	1093
<i>Jean-Luc Marion</i>	
Die Frage nach dem Unbedingten	1095
<i>Rémi Brague</i>	
Seinsgrund und Grundgebot	1120
<i>Hans Maier</i>	
Gott als Grund von Verträgen und Verfassungen	1130

KOLLOQUIUM 24

Filmästhetische Begründungen

<i>Michaela Ott</i>	
Einführung	1137
<i>Astrid Deuber-Mankowsky</i>	
Kinematografische Ästhetik als Subversion moralischer Rationalität am Beispiel von Medea	1144
<i>Eva Schürmann</i>	
Darstellen und Begründen. Narrative Bedeutungskonstitution am Beispiel von Bergmans <i>Persona</i>	1153
<i>Andreas Rost</i>	
Noël Carrolls filmphilosophische Position innerhalb einer kognitiven Filmtheorie	1166
<i>Noël Carroll</i>	
Philosophy and the Moving Image	1168

KOLLOQUIUM 25

Wahrheit und Zeit

<i>Axel Hutter</i>	
Einführung	1179
<i>Truls Wyller</i>	
Wahrheit und raumzeitliche Größe. Zur indexikalitätstheoretischen Begründung des transzendentalen Idealismus	1181

<i>Anton Friedrich Koch</i>	
Veritatives und temporales Sein	1190

KOLLOQUIUM 26

Beyond Facticity: From State Reduction to Reasons

<i>Albrecht von Müller</i>	
Einführung	1205
<i>Detlef Dürr und Dustin Lazarovici</i>	
Der Dialog des Demokrit	1207
<i>A. H. Louie</i>	
An Introduction to Relational Biology	1218
<i>Albrecht von Müller</i>	
On the Emergence and Relativity of the Local Spacetime Portrait of Reality	1233

KOLLOQUIUM 27

Reason(s) in Politics

<i>Charles Larmore</i>	
Political Liberalism and Public Reason: A Critique of John Rawls	1249
<i>Simone Chambers</i>	
Reason, Reasons and Reasoning: Three Faces of Public Justification	1263
<i>Rainer Forst</i>	
Der Kern und die Kriterien des öffentlichen Vernunftgebrauchs	1277
<i>Stefan Gosepath</i>	
Öffentliche Gründe	1283

PLENARVORTRAG

<i>Robert Pippin</i>	
Die Form der Vernunft	1291
<i>Seyla Benhabib</i>	
Reason-Giving and Rights-Bearing: Constructing the Subject of Rights	1309
<i>Peter Gärdenfors</i>	
Reasons for meanings: A theory of semantics grounded in perception, action and interaction	1327

ABENDVORTRAG

Susan Neiman

Politische Ziele, Moralische Gründe 1347

Franz von Kutschera

Fünf Gründe, kein Materialist zu sein 1364

Jürgen Habermas

Die symbolische Verkörperung von Gründen 1378

VORWORT

Der vorliegende Band dokumentiert die öffentlichen Vorträge und die Kolloquien des XXII. Deutschen Kongresses für Philosophie, der unter dem Titel »Welt der Gründe« vom 11. bis 15. September 2011 im Hauptgebäude der Ludwig-Maximilians Universität München abgehalten wurde.¹ Veranstalter des Kongresses waren die Deutsche Gesellschaft für Philosophie e.V. und der Lehrstuhl für Philosophie IV am Seminar für Philosophie der LMU bzw. Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin als Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie. Schirmherren des Kongresses waren der Staatsminister für Wissenschaft, Forschung und Kunst, Dr. Wolfgang Heubisch, und der Oberbürgermeister der Landeshauptstadt München, Christian Ude. Der Kongress wurde am Sonntag, den 11. September 2011, im Alten Rathaussaal der Stadt München mit Grußworten der beiden Schirmherren und einem Einführungsvortrag des Präsidenten eröffnet.

Mit diesem Band wird nicht nur ein wesentlicher und überaus konstruktiver Teil des Kongresses der interessierten Leserschaft zugänglich gemacht, sondern darüber hinaus der Versuch unternommen, die ganze Vielfalt philosophischer Forschung der Gegenwart, thematisch fokussiert, zu präsentieren. Entsprechend wurde bei der Konzeption des Kongresses auf die Pluralität der Methoden und der Inhalte großer Wert gelegt.

Während die knapp 350 Sektionsvorträge das gesamte Spektrum der zeitgenössischen philosophischen Forschung in historischer und systematischer Hinsicht abdeckten, befassten sich sowohl die Plenarvorträge in der Frühe, als auch die öffentlichen Vorträge am Abend sowie die Vorträge und Diskussionen in den Kolloquien mit der Thematik »Welt der Gründe«. Die Plenarvorträge richteten sich an alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Kongresses – mit ihnen eröffnete jeweils das Tagesprogramm: Robert Pippin sprach über »Die Form der Vernunft«, Seyla Benhabib über »Rights-bearing and Reason-giving: Constructing the Subject of Rights«, Peter Gärdenfors über »Reasons for Meanings: A Theory of Semantics grounded in Perception, Action and Interaction« sowie Lorraine Daston über »Vernunft, Rationalität und Regeln: Von der Aufklärung zum Kalten Krieg«.²

Jeweils am Abend richtete sich ein Vortrag an ein breiteres Publikum, das über die Kongressteilnehmer hinaus auch philosophisch interessierte Bürgerinnen und Bürger umfasste: Susan Neiman sprach über politische Ziele und moralische Gründe, Franz von Kutschera erläuterte fünf Gründe, kein Materialist zu sein und Jürgen Habermas schloss den Kongress mit einem Vortrag »Die symbolische Verkörperung von Gründen« ab.

¹ Die Sektionsbeiträge sind im OpenAccess-Portal der Universitätsbibliothek München dokumentiert und abrufbar unter <http://epub.ub.uni-muenchen.de/view/subjects/1002.html>

² Dieser Beitrag konnte aus Gründen des Verlagsrechts leider nicht dokumentiert werden.

Die Gestaltung der Kolloquien lag jeweils in der Verantwortung ihrer Leiter. Das gilt nicht nur für die Einladung der Referenten, sondern auch für die Form der Diskussion. Die Thematik »Welt der Gründe« wurde in 27 Kolloquien unter Beteiligung zahlreicher Philosophinnen und Philosophen aus dem In- und Ausland erörtert. Dabei kam eine Vielzahl von Einzelaspekten zur Sprache, von der Metaphysik über die Handlungs- und Sprachphilosophie bis zur Psychoanalyse, der Neurophilosophie und der angewandten Ethik. Auch ideengeschichtliche Aspekte wurden intensiv erörtert.

Wir danken allen Autorinnen und Autoren sowie den Kolloquiumsleitern dafür, dass sie in – für die Deutsche Gesellschaft für Philosophie ungewohnt kurzer Frist – bereit waren, ihre Vorträge und Einführungen in eine publikationsreife Form zu bringen. Die Herausgeber sind sich der Schwierigkeit bewusst, eine solche Vielzahl von Beiträgen kohärent zusammenzuführen und stimmig zu präsentieren. Wenn dieses mit dem vorliegenden Band gelungen sein sollte, so ist das der Mitwirkung aller – der Vortragenden, der Kolloquiumsleitungen, den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Lehrstuhls und dem Verlag – zu verdanken. Für die redaktionelle Unterstützung danken wir Herrn Nikolai Blaumer. Für die finanzielle Unterstützung der Publikation geht zudem ein Dank an die Carl Friedrich von Siemens Stiftung und ihren Leiter, Prof. Dr. Heinrich Meier.

München, im August 2012

Julian Nida-Rümelin
Elif Özmen

WELT DER GRÜNDE – ZUM THEMA DES KONGRESSES

Dieser Kongress fokussierte auf die Rolle von Gründen – theoretische für Überzeugungen und praktische für Handlungen. Damit stand die Frage der epistemischen wie praktischen Rationalität im Mittelpunkt. In einigen der geplanten Kolloquien spielte das Verhältnis von Vernunft und Emotion sowie von empirischer, ästhetischer und ethischer Erfahrung eine Rolle.

Die gesamte wissenschaftliche Praxis, d.h. die unterschiedlichen disziplinären Diskurse haben eine Form des Austauschens von Gründen und Gegengründen: der Gründe, die für eine Hypothese oder gegen eine Hypothese sprechen, Gründe, die für eine spezifische Versuchsanordnung oder dagegen sprechen, Gründe, die ein etabliertes Paradigma als unzureichend erscheinen lassen, Gründe für eine spezifische Interpretation statistischer Daten etc. Für die lebensweltlichen Diskurse gilt das gleichermaßen. Wir bringen Gründe vor, die für oder gegen eine Handlung sprechen, Gründe, die für oder gegen eine Überzeugung sprechen, Gründe, die eine emotive Haltung rechtfertigen.

Trotz dieser Allgegenwärtigkeit der Gründe, des Vorbringens von Begründung, der Beteiligung an Begründungsspielen (hier in Analogie zu dem Wittgensteinschen »Sprachspiel« verwendet), ist notorisch unklar, was Gründe eigentlich sind. *Naturalisten* meinen, dass sich Gründe auf Ursachen reduzieren lassen und dass diese Ursachen grundsätzlich mit den Mitteln der Naturwissenschaften beschreibbar sind. *Humanisten* meinen, dass sich Gründe nicht auf naturwissenschaftlich beschreibbare Ursachen reduzieren lassen. *Psychologen* meinen, dass Gründe letztlich psychische, mentale Prozesse sind. Kritiker des Psychologismus, wie Gottlob Frege oder Edmund Husserl, verneinen dies und betonen den logischen Status von Gründen. *Objektivisten* meinen, dass Gründe objektiv sind, auch wenn das Akzeptieren von Gründen etwas Subjektives ist. Objektivisten (oder Realisten) bezüglich Gründen halten es für (logisch) möglich, dass (objektiv) gute Gründe für eine bestimmte Handlungsweise sprechen, auch wenn niemand sich dieser Gründe bewusst ist und danach handelt. *Normativisten* sind davon überzeugt, dass Gründe immer normativ sind, dass sie zumindest impliziter ein *Sollen* enthalten.

Epistemische (theoretische) Gründe rechtfertigen Meinungen, Überzeugungen, Urteile. *Praktische* Gründe rechtfertigen Handlungen, Handlungsweisen, Verhalten. Was unterscheidet diese beiden Kategorien von Gründen über die Tatsache hinaus, dass sie einmal Überzeugungen und einmal Handlungen rechtfertigen? In der zeitgenössischen Moralphilosophie ist die Auffassung verbreitet, dass epistemische und praktische Gründe grundverschieden sind. Im einen Fall handelt es sich um die Logik der Deskription und im anderen Fall um die Logik der Präskription. Letztere ist unauflösbar mit den Präferenzen handelnder Personen verknüpft, für erstere gilt das nicht. Insbesondere in der analytischen Philosophie ist die Verbindung von Objektivismus

bezüglich epistemischer und Subjektivismus bezüglich praktischer Gründe verbreitet. Ist diese Verbindung wirklich plausibel? Haben nicht auch praktische Gründe die Form der Rechtfertigung einer (normativen) Überzeugung – etwa der, dass die betreffende Handlung die richtige ist? Und nach welchem Kriterium grenzen wir epistemische von praktischen Gründen ab? In moralphilosophischen Begründungen geht es nicht immer um Handlungen, sondern zum Beispiel um Fragen der Gerechtigkeit von Institutionen. In diesen Fällen ist nicht immer klar, ob und wenn ja, welche praktischen Implikationen bestehen. Die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls enthält Argumente gegen den Utilitarismus und für das Differenzprinzip als Maß politischer Gerechtigkeit, ohne dass damit schon die Kriterien der Beurteilung politischer Handlung, sei es von Politikern oder von Bürgern, auf der Hand lägen. Dieses Phänomen macht die Gegenüberstellung von Deskription und Präskription und damit von epistemischen und praktischen Gründen fragwürdig.

Begründungen haben, so scheint es, einen Anfang und ein Ende. Sie müssen irgendwo beginnen und mit der Rechtfertigung einer Überzeugung, einer Handlung oder einer emotiven Einstellung schließen. Fundamentalistische Begründungstheorien meinen, dass es einer Klasse besonderer Propositionen bedarf, die selbst nicht mehr begründungsbedürftig sind, aber Begründungen tragen können. Das, was im Englischen *foundationalism* heißt, ist jedoch umstritten. Offenkundig gibt es ein Gefälle subjektiver Gewissheit, und manches kann vernünftigerweise nicht bezweifelt werden. Ludwig Wittgenstein schreibt in *Über Gewissheit*: »Der Vernünftige hat bestimmte Zweifel nicht«. Manches lässt sich schwer bezweifeln, weil uns die Möglichkeit psychologisch nicht offensteht. Wir sind mental so verfasst, dass wir unseren Wahrnehmungen trauen, dass wir die mit bestimmten Wahrnehmungen einhergehenden Überzeugungen unter Normalbedingungen nicht in Frage stellen können. Gleiches gilt für manche logische Regeln. Wenn A, und aus A folgt B, dann B. Kann man sich einen Menschen vorstellen, der eine solche Inferenz in Frage stellt? Wie könnte ein solcher Zweifel überhaupt aussehen? Würde mit diesem Zweifel dann nicht das Gesamt der Überzeugungen kollabieren, da aus dem Gebäude gewissermaßen der logische Kitt herausgenommen wäre? Die Bezweiflung bestimmter Überzeugungen, die auf unmittelbarer Wahrnehmung beruhen, könnte ähnliche epistemische Verheerungen nach sich ziehen, denn dann wäre es naheliegend, allen vergleichbar wahrnehmungsnahen Überzeugungen Misstrauen entgegen zu bringen. Gibt es ein Kriterium der Abgrenzung dieser fundamentalen Propositionen, die selbst nicht mehr begründungsbedürftig sind, in denen die Begründungen aber ihren Anfang nehmen? Oder haben nicht doch die klassischen Pragmatisten recht, wenn sie meinen, dass die eine Überzeugung von den anderen Überzeugungen nicht zu trennen ist, dass ihre Plausibilität von der Plausibilität vieler anderer abhängt, ja, dass einzelne Überzeugungen mit unendlich vielen anderen Überzeugungen so verknüpft sind, dass eine Isolierung oder eine Unterscheidung in Typen, ja selbst die Unterscheidung in Kategorien wie »empirisch« und »normativ« nicht sinnvoll ist?

Gegen fundamentalistische stehen *kohärentistische* Theorien der Begründung. Sind diese so zu interpretieren, dass Kohärenz Wahrheit konstituiert, oder ist eine realistische (nicht-epistemische) Wahrheitskonzeption mit einer kohärentistischen Begründungs-

theorie vereinbar? Welche Rolle spielt die Lebensform für epistemische wie praktische Begründungen? Haben alle Begründungen ihren Ausgangspunkt in der lebensweltlichen Praxis? Sind dann Begründungen in eine geteilte Lebensform eingebettet und insofern Lebensform-relativ?

Die Begründung von Handlungen und Überzeugungen ist uns vertraut, jedoch können auch emotive Einstellungen begründungsbedürftig sein. Hass ist jedenfalls dann ungerechtfertigt, wenn die gehasste Person nichts Unrechtes getan hat. Bewunderung verlangt nach einer besonderen Leistung der Bewunderten. Begründete Angst setzt voraus, dass es eine Gefahr gibt. Begründete Hoffnung setzt voraus, dass es eine Chance gibt, Freude, dass sich etwas Positives ereignet hat, Erleichterung, dass etwas erwartetes Negatives nicht eingetreten ist. Emotionen können Gründe für sich oder gegen sich haben. Ein Gegenstand von Begründungen sind neben Überzeugungen und Handlungen emotive Einstellungen.

Die Gegenstände von Begründungen können selbst zu Bestandteilen einer Begründung werden. Die Überzeugung, dass das Tiefdruckgebiet in seinen Ausläufern München erreichen wird, begründet die Erwartung, dass es regnen wird. Die Entscheidung, in zwei Wochen in den Urlaub zu fahren, begründet die Handlung heute Geld zu wechseln. Die emotive Einstellung der Liebe begründet Vertrauen.»Ich liebe sie, also vertraue ich ihr« – oder ist diese Form der Begründung einer emotiven Einstellung durch eine andere irrational? Vernunft und Gefühl sind jedenfalls, wie diese Beispiele zeigen, miteinander verbunden.

Es war für die Organisatoren, aber vor allem auch für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Kongresses faszinierend zu sehen, wie diese hier skizzierte Thematik der »Welt der Gründe« sich in eine Vielzahl von Teilaspekten aufgliederte, die inhaltlich und methodisch differenziert in den Kolloquien erörtert wurden. Das Ziel des Kongresses, unterschiedliche Perspektiven in der Welt der Gründe zu erschließen, einem philosophischen Pluralismus Raum zu geben, scheint im Rückblick gut gelungen zu sein. Verschiedene Strömungen der zeitgenössischen Philosophie bilden sich in den hier dokumentierten Vorträgen des Kongresses ab: phänomenologische, analytische, pragmatische, naturalistische, humanistische etc.

ZUR FORM DES KONGRESSES

Dieser Kongress realisierte einige Neuerungen, beginnend mit der Eröffnung am Sonntagabend (11. September 2011) mit den beiden Schirmherren, dem Bayerischen Wissenschaftsminister Heubisch sowie dem Münchner Oberbürgermeister Ude im Alten Rathaus. Die darauf folgenden vier Kongresstage wurden jeweils mit einem Hauptvortrag eröffnet, der sich an alle Kongressteilnehmer richtete, um dann die Diskussion in bis zu acht parallelen Kolloquien fortzuführen. An den Nachmittagen fanden die Sektionsitzungen statt, die, anders als die Kolloquien, inhaltlich nicht an das Kongresssthema gebunden waren, in denen sich vielmehr die gesamte zeitgenössische philosophische Forschung mit ihren unterschiedlichen Fachgebieten von der Metaphysik bis zu angewandten Ethik abbildete. Die Sektionsvorträge konnten in diesem Band aus Gründen der Umfangsbeschränkung nicht dokumentiert werden, sie können aber im OpenAccess-Portal der Universitätsbibliothek München nachgelesen werden. Jeder Kongresstag klang abends mit einem Vortrag aus, der sich an ein breiteres, philosophisch interessiertes Publikum richtete.

Eine weitere Neuerung bestand in dem Programm »Philosophie in der Stadt«. Die Anwesenheit zahlreicher Philosophinnen und Philosophen wurde genutzt, um z. B. an Schulen, Museen und Stadtteilzentren mit interessierten Bürgerinnen und Bürgern zu philosophieren. Meine Idee, diese Gelegenheit geballter philosophischer Fachkompetenz in München während der Tage des Kongresses zu nutzen, um die Philosophie für alle Interessierten zugänglich zu machen, wurde begeistert aufgegriffen. Es stellte sich dabei rasch heraus, dass viele Bürgerinnen und Bürger, darunter auch viele Jugendliche, sich offenbar intensiv mit philosophischen Fragen auch außerhalb der akademischen Welt beschäftigen. Das Interesse war jedenfalls groß. Dass dieses Programm überhaupt zustande kam, ist sowohl den jeweiligen Einrichtungen der Bildung und der Kultur in München zu verdanken als auch der Bereitschaft zahlreicher Rednerinnen und Redner des Kongresses, sich auf einen solchen Gedankenaustausch einzulassen. Das Kultur- und Schulferrat der Stadt hat diese Kontaktaufnahme unterstützt, meine Mitarbeiterin Dr. Mara-Daria Cojocaru hat in zeitaufwändiger Kleinarbeit die Wünsche der Veranstalter und die Möglichkeiten und Interessen der Rednerinnen und Redner abgeglichen mit dem Ergebnis, dass die zeitgenössische internationale und nationale Philosophie nicht nur für einige Tage Gast der Ludwig-Maximilians-Universität war, sondern zugleich das kulturelle Leben der gastgebenden Stadt München durchdrungen hat. Dieses spezielle Programm »Philosophie in der Stadt« wurde aus Mitteln der Körber-Stiftung und der BMW-Stiftung Herbert Quandt finanziert.

Die Organisation eines solchen Kongresses ist ein Gemeinschaftswerk. Diesmal wurde besonderer Wert auf dezentrale Entscheidungsstrukturen gelegt. So waren die jeweiligen Kolloquiums- und Sektionsleitungen völlig autonom in der Auswahl der Vortragenden. Trotz dieser Dezentralität blieb die Hauptlast der organisatorischen Arbeit

beim Lehrstuhl, was zu einer immensen zeitlichen Belastung nicht nur des Präsidenten, sondern auch der Mitarbeiterinnen des Lehrstuhls führte. In der ersten Vorbereitungsphase hatte die Projektleitung Frau PD. Dr. Elif Özmen inne, die dann ab Mai 2011 von der frisch promovierten Mitarbeiterin Frau Dr. Christine Bratu abgelöst wurde. Auch das Sekretariat des Lehrstuhls (Frau Niina Zuber, M.A.) war streckenweise allein mit den organisatorischen Vorbereitungen des Kongresses über die Kapazitätsgrenzen hinaus ausgelastet. Diese Arbeitssituation ist für einen Lehrstuhl nicht optimal, weil damit die Hauptaufgaben in Forschung und Lehre zumindest zeitweise zurückstehen müssen. Umso beachtlicher ist das große Engagement der Mitarbeiterinnen des Lehrstuhls einschließlich der Hilfskräfte, aber auch der Volunteers unter den Studierenden und der Kolleginnen und Kollegen, die die Leitung einer Sektion oder eines Kolloquiums übernommen hatten. Die Deutsche Gesellschaft für Philosophie ist ihnen allen zu großem Dank verpflichtet.

Ein Kongress in dieser Größenordnung verursacht Kosten, die von der wissenschaftlichen Gesellschaft allein nicht gedeckt werden können. Ohne das Engagement folgender, in der Reihenfolge ihres jeweiligen Beitrags aufgeführten Förderer wäre der Kongress in dieser Reichhaltigkeit, Vielfalt und Größe nicht möglich gewesen:

Parmenides-Stiftung (Dr. Albrecht von Müller)
 Deutsche Forschungsgemeinschaft
 Udo Keller Stiftung
 Körber-Stiftung
 Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
 Robert Bosch Stiftung
 Munich Center for Neurosciences
 Carl Friedrich von Siemens Stiftung
 Deutsche Bank
 Munich Centre for Mathematical Philosophy
 Stadtparkasse München
 C. H. Beck Verlag
 Münchner Kompetenzzentrum Ethik

Im Namen der Deutschen Gesellschaft für Philosophie bedanke ich mich herzlich bei allen Kolleginnen und Kollegen, die an der Vorbereitung dieses Kongresses als Kolloquiums- und Sektionsleitungen mitgewirkt haben, bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern meines Lehrstuhls, bei der Verwaltung der Ludwig-Maximilians-Universität München, bei den finanziellen Förderern und den Schirmherren, dem Bayerischen Wissenschaftsminister und dem Münchner Oberbürgermeister.

München, im August 2012

Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin, Staatsminister a.D.
 Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie
 vom 1. Januar 2009 bis 31. Dezember 2012

PHILOSOPHIE UND SCHULE

Ein Schwerpunkt der Arbeit der Deutschen Gesellschaft für Philosophie im Jahr 2009 mit 2011 war das Thema Philosophie in Schulen. In enger Abstimmung mit dem Geschäftsführer (und Nachfolger im Amt des Präsidenten) Prof. Dr. Michael Quante und den Philosophie- und Ethik-Lehrern in der Mitgliedschaft wurde eine Reihe von Initiativen ergriffen, um der Philosophie an deutschen Schulen ein größeres Gewicht zu geben. Darauf hin zu wirken bleibt eine Aufgabe der Deutschen Gesellschaft für Philosophie, und der neue Präsident, Prof. Dr. Michael Quante, hat angekündigt, dass dies auch in den nächsten drei Jahren ein Schwerpunkt der Deutschen Gesellschaft für Philosophie bleiben wird.

Der nachstehende Text wurde von mir zu Beginn meiner Präsidentschaft formuliert und dann in einem Rundschreiben publiziert. Da er mir inhaltlich nach wie vor aktuell zu sein scheint, wird er hier abgedruckt.³

Die Rolle, die die Philosophie an deutschen Schulen spielt, stellt eine Anomalie dar, was besonders in der romanischen Welt, in Frankreich, in Italien, in Spanien, aber auch in Südamerika mit Verständnislosigkeit beobachtet wird. Während die deutschsprachigen Beiträge zur Philosophie der letzten Jahrhunderte von zentraler, ja, von überragender Bedeutung sind, spielt weder die Geschichte der Philosophie noch die Schulung zum philosophischen Denken in den Schulen in Deutschland eine nennenswerte Rolle. In Italien, in Frankreich und in anderen romanischen Ländern ist Philosophie hingegen eines der Kernfächer, in Frankreich gleichrangig neben dem Französischen und der Mathematik. In vielen Ländern der Welt, zunehmend auch in den englischsprachigen und wiederkehrend in den slawischen, aber sogar in Ostasien gilt Deutsch als Schlüssel nicht nur zu einem wichtigen europäischen Land und seiner Kultur, sondern eben auch zum internationalen philosophischen Diskurs. Kant, Hegel, Heidegger, Husserl, Wittgenstein u. v. a. prägen die intellektuellen Diskurse in den Geisteswissenschaften, den Feuilletons, den Künsten und der Literatur.

Wir müssen hier nicht den Ursachen nachspüren, die zu dieser Anomalie geführt haben. Aber wir sollten das Zeitfenster nutzen, das sich möglicherweise jetzt auftut, um diesen Missstand zu beheben. Die Bildungslandschaft ist im Umbruch. Vieles deutet darauf hin, dass die Zeit der deutschen Halbtagschule ihrem Ende entgegengeht und wir uns dem Vorbild unseres westlichen Nachbarn anschließen (müssen). Es ist eine Generation junger Frauen herangewachsen, die es aus vielen Gründen für selbstverständlich hält, dass sie in gleicher Weise am Erwerbsleben partizipieren können, wie gleichaltrige Männer. Das heißt, dass sie sich eine längere Baby-Pause oder eine Kinder-

³ In diesem Zusammenhang siehe auch die »Münsteraner Erklärung zur Philosophie in Schulen«, http://fv-philosophie.de/hp/dat/Erkl%E4rung_M%FCnster.htm

bedingte Reduktion des beruflichen Engagements über viele Jahre hinweg nicht mehr leisten können und wollen. Die Ehen sind zudem instabiler geworden und die ökonomische Selbstständigkeit ist schon von daher ein Gebot der praktischen Vernunft. Die Statistiken in Deutschland sprechen da eine klare Sprache, was den Anteil der auf staatliche Hilfe angewiesenen alleinerziehenden Frauen angeht. Der Staat reagiert darauf mit einem Rechtsanspruch auf Ganztagsbetreuung von Kindern ab dem zweiten Lebensjahr ab 2013, und es liegt in der Logik dieser Entwicklung, dass die Schulen nachziehen werden. Zumindest wird sich der Anteil der Ganztagschulen deutlich ausweiten.

Unvorstellbar ist, dass diese Ausweitung lediglich eine quantitative Verlängerung der bisherigen Unterrichtsformen darstellen wird. Es besteht die Chance, dass mit dieser Umstellung neue Formen des Bildungserwerbs und der Bildungsvermittlung gefunden werden. Das Hupfen von Fach zu Fach im Stunden-Rhythmus, die Parzellierung des Wissens, die Vernachlässigung eigener Urteilskraft gegenüber meist nur kurzfristigem Wissenserwerb, aber auch die ethische und ästhetische, die physische und soziale Dimension jugendlicher Lebensformen kann und wird hoffentlich ein Ende haben. Es besteht die Chance, neue Formen der Bildungsvermittlung und des Bildungserwerbs zu verbinden mit neuen Inhalten, einer neuen interdisziplinären Kanonik, einer größeren Vielfalt eigener Schwerpunktsetzungen der Schulen und verbesserten Möglichkeiten, auf die Interessen der Jugendlichen einzugehen. Die Philosophie kann und sollte in diesem Prozess eine wichtige Rolle spielen. Das wichtigste kognitive Bildungsziel ist die Urteilskraft. Gerade in einer Welt, in der Informationen im Übermaß und so gut wie kostenlos sind, sind Menschen auf ihre Urteilskraft angewiesen, weil sie sich täglich von neuem ihr eigenes, und im günstigen Fall wohlbegründetes und stabiles Urteil, bilden können müssen. Sie müssen gute von schlechten Argumenten unterscheiden lernen. Die Philosophie als Logik und als Argumentationslehre ist daher kein Fach neben anderen, sondern für kognitive Bildung generell unverzichtbar.

Die ethische Dimension der jugendlichen Lebensform bedarf einer kritischen, philosophischen Begleitung, um sich voll entfalten zu können. Dieser Bedarf lässt sich nicht auf diejenigen beschränken, die einen Religionsunterricht ablehnen und er betrifft alle Altersgruppen. Die Entwicklung der praktischen Philosophie in den letzten Jahrzehnten bietet einen riesigen Fundus handlungsleitender Kriterien und Argumente. Die praktische Philosophie ist im Wortsinne praktisch geworden, das heißt sie hat sich von den Theoriestreitigkeiten weg bewegt und sich der Detail-Analyse konkreter Entscheidungssituationen zugewandt. Sie ist im Gegensatz zu früheren Zeiten empirisch gesättigt, das heißt die philosophischen Beiträge stehen in engem Austausch mit den empirischen Aspekten menschlicher Praxis.

Jugendliche müssen lernen sich in einer komplexen sozialen Welt zu orientieren, die sich nicht auf das eigene Land beschränken lässt. Diese kulturelle Globalisierung, die die ökonomische zunehmend ergänzen wird, verlangt nach interkultureller Kompetenz, zu der die Philosophie einen wichtigen Beitrag leisten kann. Fragen der internationalen Gerechtigkeit und der Herausforderungen durch den Klimawandel sind von philosophischer Seite in den vergangenen Jahren hochkompetent behandelt worden (zum Beispiel von Thomas Nagel, Martha Nussbaum, Thomas Pogge).

Durch das Ende des Ost-West-Konflikts hat sich die internationale Staatenwelt grundlegend gewandelt. Nach der bipolaren Ordnung schien eine Zeit der uneingeschränkten Dominanz der letzten verbliebenen Supermacht USA anzuheben. Der Irak- und der Afghanistan-Krieg, die wirtschaftlichen Probleme des Westens und speziell der USA zeigen jedoch, dass die Staatenwelt multipolarer und komplexer wird. Humanitäre Interventionen, also ethisch motivierte Kriege ohne eigene Bedrohung, haben Eingang ins Völkerrecht gefunden und sind von wachsender Bedeutung. Damit ist die Ethik internationaler Beziehungen zu einem Ordnungsfaktor geworden. Nach vielen Jahrzehnten der Dominanz des Realismus in den internationalen Beziehungen sind daher philosophische Fragen nicht nur von theoretischem, sondern von eminent praktischem Interesse.

Wissenschaftliche Erkenntnisse sind heute mit der ökonomischen und technologischen Praxis enger verwoben, als zu früheren Zeiten. Ökonomische Interessen spielen eine größere Rolle in der Wissenschaftsentwicklung und umgekehrt. Wir leben in einer wissenschaftlich-technisch geprägten Welt, und das ist nicht mehr auf die entwickelten Länder beschränkt. Umso bedeutsamer ist es, Jugendlichen frühzeitig ein angemessenes Verständnis des wissenschaftlichen Denkens zu vermitteln und die wichtigsten Ergebnisse der Wissenschaft in ein kohärentes Bild zu integrieren. Die Philosophie als Integrationsdisziplin, als die einzige Disziplin, die zu allen anderen Disziplinen ein mehr oder weniger enges Verhältnis pflegt, kann diese Integrationsleistung erbringen. Die philosophische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie stellt die dazu wesentlichen Begriffe und Analysemethoden bereit. Die Parzellierung des Unterrichts entspricht einer Parzellierung der Disziplinen. Es ist für die kulturelle Verfasstheit einer Gesellschaft von großer Bedeutung, dass schon in den Schulen die Anstrengung der Integration früh beginnt. Die Philosophie hat hier eine Schlüsselrolle.

Die Geschichte der Philosophie birgt einen Schatz von Denkansätzen, Begriffen und Theorien, die bis heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben. Die großen Klassiker sind nicht lediglich aus historischem Interesse relevant, sondern aus einem eminent praktischen. Es gibt Platoniker in der Mathematik und Physik. Es gibt Aristoteliker in den Sozialwissenschaften. Es gibt Epikureer und Stoiker in der Art der Lebensführung. Es gibt die Rationalisten der Neuzeit, die als Radikale der Vernunft gegen Konvention, gegen Tradition, Vorurteil und Unmündigkeit kämpften. Es gibt die Ethiker der Schottischen Aufklärung, die die Ökonomie als Wissenschaft begründeten und es gibt Immanuel Kant, in dem der Geist der europäischen Aufklärung seinen höchsten Ausdruck findet. Hegel, Marx, Frege, Husserl, Heidegger, Wittgenstein – nicht zufällig deutschsprachige Philosophen – prägen das kulturelle, soziale, politische, geisteswissenschaftliche Denken bis heute in hohem Maße.

Philosophie in den Schulen sollte sich nicht, wie in den romanischen Ländern weitlich üblich, auf die Geschichte der Philosophie beschränken. Aber die klassischen Texte und die Geschichte der Philosophie sind ein reichhaltiger Fundus, der für das Verständnis des eigenen kulturellen Herkommens und der heutigen kulturellen Diskurse unverzichtbar ist.

IN MEMORIAM PROF. DR. DDR. H.C. PETER KOSLOWSKI

Am 15. Mai 2012 verstarb völlig überraschend unser Kollege Peter Koslowski, langjähriges Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Philosophie, Leiter der Forschungsarbeitsgruppe für Wirtschaftsethik und Wirtschaftskultur, der für diesen Kongress das Kolloquium *Ökonomische und außerökonomische Gründe wirtschaftlichen Handelns – Die Welt der wirtschaftlichen Gründe* (in diesem Band dokumentiert) organisiert hatte. Die Forschungsarbeitsgruppe für Wirtschaftsethik und Wirtschaftskultur wird ihre Jahrestagung 2012 in memoriam Peter Koslowski zum Thema »Wirtschaftsethik und Wirtschaftskultur – Was sich ändern muss« am 14. und 15. Dezember 2012 an der Universität Witten/Herdecke abhalten.

KOLLOQUIUM 1

Erste Philosophie heute

Kolloquiumsleitung: Thomas Buchheim

Thomas Buchheim und Christopher Erhard

Einführung

E. J. Lowe

Neo-Aristotelian Metaphysics: An Exposition and Defence

Johannes Hübner

Die Neoaristotelische Ontologie von E. J. Lowe

Christian Beyer

Husserls transzendente Phänomenologie im Lichte der
(neueren) Erkenntnistheorie

Christopher Erhard

Husserls moderater empirischer Fundamentalismus und
das Verhältnis zwischen Phänomenologie, Ontologie und Metaphysik.
Kommentar zu Christian Beyer

Benjamin Schnieder

Gründe, Folgen, Fundamente –
Zur Renaissance einer philosophischen Debatte

Alexander Steinberg

Der Satz vom Grunde

Einführung

Thomas Buchheim und Christopher Erhard

Jede Wissenschaft und eigentlich jede intelligente Tätigkeit schreitet nach Aristoteles fort vom *proteron kai gnôrimôteron hêmin* zum *proteron kai gnôrimôteron tē physei* (dem Früheren und Erkennbareren für uns zum Früheren und Erkennbareren in der Sache). Die allgemeine Methode des Erkennens scheint deshalb schon so etwas wie ein ›Gefälle zum Früheren‹ vorauszusetzen, wodurch impliziert wird, dass erstens nicht alles gleich primär und wichtig ist, und zweitens wir nicht sowieso schon beim Wichtigsten angelangt sind. *Erste Philosophie* ist so gesehen fast etwas Unvermeidliches, es fragt sich nur, *was* das Entscheidende oder Wichtigste oder ›Erste‹ ist. Deshalb scheint der Satz des Aristoteles denkwürdig, dass dann, »wenn keine Substanz außer den natürlichen existiert, eben die Physik erste Wissenschaft ist« (*Metaph.* VI 1, 1026a27–29). Die Frage ist für Aristoteles gar nicht so sehr, *ob* es eine erste Philosophie gibt, sondern *worin* sie besteht.

Auch hier ist mit Aristoteles eine signifikante Unterscheidung zu treffen. ›Erste‹ Philosophie kann nämlich diejenige genannt werden, die man zuerst zu absolvieren hat, um in Sachen Erkenntnis überhaupt voranzukommen. In diesem Sinn scheint die neuzeitlich-transzendente Philosophie seit Descartes und Kant die Idee einer Ersten Philosophie bevorzugt aufzufassen, wie man etwa am Vorbild Edmund Husserls sehen kann, mit dem sich in unserem Kolloquium besonders Christian Beyer und Christopher Erhard befassen werden. Für Husserl stellte sich nämlich zuerst das Problem, wie der Objektivitätsanspruch jedweder Erkenntnis zu verstehen ist. Was rechtfertigt uns, über die subjektiven Gegebenheitsweisen von Objekten hinausgehend, die Transzendenz objektiver Gegenstände mitsamt ihrer Existenz und ihren Eigenschaften in Anspruch zu nehmen? Nach Husserl ist es allein die transzendente Phänomenologie, die diese Frage beantworten kann, indem sie systematisch unter den Bedingungen der sog. Epoché (Einklammerung expliziter und impliziter Existenzannahmen) die Strukturen des »reinen Bewusstseins« erforscht, aufgrund deren Erkenntnis möglich ist (*Erste Philosophie als transzendental-phänomenologische Erkenntnistheorie*). Zum anderen aber stellt sich die Frage der Ersten Philosophie natürlich auch immer noch so, was denn wohl angesichts der unübersichtlichen Mannigfaltigkeit des Wirklichen, wie sie sich uns präsentiert, denn das Grundlegende oder Wichtigste sei, auf dem sich anderes Spezielleres oder Abgeleitetes aufrichten ließe. Mit dieser eher klassisch zu nennenden Version des Problems beschäftigen sich Jonathan Lowe und Johannes Hübner. Sie stellen sich in neoaristotelischem Fahrwasser der Frage, was die *grundlegenden Kategorien* der Wirklichkeit sind (*Erste Philosophie als neo-aristotelische kategoriale Ontologie*). Auch der dritte Themenblock, in dem Benjamin Schnieder und Alexander Steinberg die strukturell angelegte Debatte um die Relation des *grounding* aufgreifen, kreist um das

Verhältnis fundamentaler und fundierter Entitäten. Dieser Diskussion zufolge geht es in der Ersten Philosophie nicht primär darum, ein bloßes Inventar der Wirklichkeit zu erstellen, sondern vielmehr darum, die Elemente der Wirklichkeit mit Blick auf ihren fundamentalen oder fundierten Status einzuordnen. Erste Philosophie ist intrinsisch mit *grounding* verwoben, weil es in ihr eben um ›erste‹ oder fundamentale Größen geht, auf denen alles andere aufbaut. Historisch gesehen erweisen sich dabei Bolzanos Ideen zur Relation der *Abfolge* als fruchtbar. Der Zusammenhang der Diskussion über *grounding* und der Idee einer Ersten Philosophie ist darin zu sehen, dass die Frage nach Verhältnissen des *grounding* innerhalb der Gesamtheit des Seienden zwangsläufig dazuführt, die Frage nach fundamentalen Entitäten bzw. Grundwahrheiten zu stellen. Dies sind Entitäten, die nicht in anderen Entitäten gegründet sind (*Erste Philosophie als Frage nach der Struktur von Fundierungsordnungen*).

Überblick zu den einzelnen Beiträgen

Die beiden Beiträge aus dem ersten Themenblock von E. J. Lowe und Johannes Hübner kreisen um die Frage nach den grundlegenden Kategorien der Wirklichkeit.

In seinem Beitrag *Neo-Aristotelian Metaphysics: An Exposition and Defence* skizziert E. J. Lowe seine von Aristoteles' *Kategorien* und *Metaphysik* inspirierte vier-kategoriale Ontologie, derzufolge alles, was existiert, entweder ein Objekt (eine Substanz), eine Art, ein Attribut oder eine Trope ist. In Lowes neo-aristotelischem Quadrat fungieren Objekte als die fundamentalen Entitäten, von denen alle anderen Kategorien abhängen. Sein System ist insofern eine Erste Philosophie, als es »conceptually and epistemologically prior to any of the empirical sciences and an intellectual prerequisite of their pursuit of truth concerning the natural world and the human mind« ist. Im ersten Teil seines Beitrags weist Lowe den aristotelischen Hylemorphismus in einer bestimmten Lesart zurück, derzufolge konkrete Substanzen als Kombinationen von zwei Bestandteilen, nämlich Materie und Form, zu verstehen sind. Nach Lowe sind individuelle Substanzen keine »Kombinationen« von Materie und Form, sondern partikuläre Instanzen von Arten und Gattungen: »What I am saying, then, is that individual objects or primary substances are nothing other than *particular forms*, or *form-particulars* – particular instances of universal forms«. Im zweiten Teil seines Beitrags versucht Lowe die Modalitäten der Möglichkeit und Notwendigkeit, die für alle Rede von Substanzen und ihren notwendigen und akzidentellen Eigenschaften zentral zu sein scheinen, auf die nicht-modale Idee einer Realdefinition zurückzuspielen. Lowe ist skeptisch gegenüber der Rede von möglichen Welten und hält Realdefinitionen für ontologisch sparsamer und ausreichend. Realdefinitionen sagen uns, was zum Wesen einer Sache gehört und was nicht. Essenzen sollten nach Lowe nicht hypostasiert werden und einen eigenen Platz in der vier-kategorialen Ontologie zugewiesen bekommen. Dadurch gerät man auch nicht in die Gefahr, die Erkenntnis von Essenzen in einem mystischen Vorgang fundieren zu müssen. Alle metaphysisch notwendigen Wahrheiten gründen in Essenzen: »Our proposal concerning metaphysically necessary truths is, then, this: a metaphy-

sically necessary truth is a truth which is either an *essential* truth or else a truth that obtains *in virtue of* the essences of two or more distinct things. On this account, all metaphysical necessity (and by the same token all metaphysical possibility) is *grounded* in essence.« Unmittelbare essentielle Wahrheiten hingegen werden in Realdefinitionen ausgedrückt. Nach Lowe gehört essentielles Wissen bereits zum Verstehen elementarer Propositionen, zu denen auch Realdefinitionen gehören: »My own account of what it is to grasp an essence appeals only to an intellectual ability that, by any account, we must already be acknowledged to possess: the ability to understand at least some propositions, including those that express real definitions.«

In seinem Kommentar *Die neoaristotelische Ontologie von E. J. Lowe* geht es Johannes Hübner im Wesentlichen darum, die systematische Nähe zwischen Aristoteles' und Lowes Idee einer Ontologie und Ersten Philosophie stärker zu forcieren, als Lowe dies selbst tut. So streben z. B. beide Philosophen das Ziel an, in der Ontologie Erklärungen für Existenz und So-Sein von Entitäten zu liefern und dergestalt fundamentale Entitäten ausfindig zu machen. Damit stehen Aristoteles und Lowe in Opposition zur Quine'schen Konzeption der Ontologie, die sich darauf beschränkt, eine idealerweise erschöpfende und exklusive Liste des Inventars alles Seienden zu erstellen. Sodann konzentriert sich Johannes Hübner darauf, Aristoteles von Lowes berechtigter Kritik an einer bestimmten Lesart des Hylemorphismus freizusprechen. Aristoteles zufolge darf man nämlich das Verhältnis zwischen Materie und Form einer Substanz nicht als ein Verhältnis zweier Bestandteile verstehen. Denn, so Hübner, »die Form bestimmt die Weise der Zusammensetzung von Bestandteilen und ist kein in die Zusammensetzung eingehender Bestandteil«. Schließlich geht Hübner Lowes Thesen zum Verhältnis der Modalitäten und Essenzen nach. Hübner macht darauf aufmerksam, dass bei Lowe nicht hinreichend klar ist, ob er ein reduktives Ziel verfolgt, demzufolge modales Vokabular zugunsten von essentialen Vokabular eliminiert werden soll. Dies ist nach Hübner deshalb problematisch, weil Lowes Charakterisierung einer Realdefinition, mit deren Hilfe das Wesen einer Sache eingefangen werden soll, nicht ohne modale Terme auskommt. So haben z. B. auch Entitäten, die lediglich existieren *könnten* (z. B. Einhörner), nach Lowe eine Essenz. Hingegen unterstützt Hübner Lowes Idee, metaphysische Notwendigkeiten in den Essenzen der Dinge zu gründen. Abschließend zeigt Hübner, dass Essenzen auf einfache Weise im Rahmen von Lowes Ontologie als Entitäten anerkannt werden können, nämlich gemäß folgendem Prinzip: »EE (Essenzen als Entitäten): Die Essenz einer Entität *E* ist, oder ist konstituiert durch, die Menge der essentiellen Eigenschaften, die *E* zukommen.«

Im zweiten Themenblock, in dem die Idee einer Ersten Philosophie im Kontext der transzendentalen Phänomenologie Husserls lokalisiert wird, stellt Christian Beyer in seinem Beitrag *Husserls transzendente Phänomenologie im Lichte der (neueren) Erkenntnistheorie* Husserls reife Position als eine Form der Ersten Philosophie dar, die »nichts Geringeres als ein philosophisches Verständnis unseres je eigenen Welt- und Selbstverständnisses im Ganzen« anstrebt. Ausgangspunkt dafür ist das Phänomen der *Intentionalität*, der Gerichtetheit allen Bewusstseins auf etwas von ihm Verschiedenes. Bei den Gründungsvätern der Phänomenologie (Beyer bezieht sich auf Husserl und Hei-

degger) ist Intentionalität nicht als das Haben von mentalen Bildern, Zeichen oder Sinnes-Daten im Geist zu verstehen, sondern als direkte Gerichtetheit auf bewusstseinsunabhängige Objekte in der Welt. Allerdings fragt sich Husserl, wie diese ›Offenheit‹ für die Welt möglich ist. Die Frage, wie subjektive Erlebnisse Objektives zugänglich machen können, ist somit Husserls Kernfrage, es ist das *Problem der Transzendenz*. Um dieses Problem zu lösen, müssen wir unsere natürlichen Existenzannahmen einklamern (Epoché), um unseren Blick auf jene subjektive Leistungen richten zu können, kraft deren uns objektive Einheiten immer schon erscheinen. Beyer gibt einen Überblick über die verschiedenen Schichten, in denen sich die Welt vom Standpunkt des Subjekts intentional darstellt oder konstituiert. Da sich Husserl dabei fundamentalistischer Redeweisen bedient, untersucht Beyer mögliche Berührungspunkte zwischen Husserl und einem der prominentesten epistemologischen Fundamentalisten unserer Zeit, nämlich Laurence Bonjour. Ungeachtet einiger oberflächlicher Gemeinsamkeiten sollte Husserl in Beyers Augen eher als ein holistischer Kohärentist mit Blick auf empirische Rechtfertigung angesehen werden. Es geht Husserl Beyer zufolge um eine kohärentistische Rechtfertigung des natürlichen Realismus, der Welt und Objekte in ihr immer schon als bewusstseins-transzendente und -unabhängige Entitäten annimmt. Diese Rechtfertigung nimmt außerdem die Form einer *Metarechtfertigung* an, d. h. Husserl klärt jene Strukturen des Bewusstseins, kraft deren wir davon ausgehen dürfen, dass es Dinge unabhängig davon gibt, ob wir (Menschen) sie erkennen.

Christopher Erhard setzt in seinem Kommentar Beyer zwei Punkte kritisch entgegen. Zunächst sei es fragwürdig, Husserls Projekt als eines der Rechtfertigung des natürlichen Realismus zu deuten, sofern damit impliziert ist, dass skeptische Positionen explizit widerlegt würden. Husserl hat aber keine (definitiven) Argumente gegen skeptische Szenarien wie den cartesischen Dämon, das Gehirn im Tank oder die Russell'sche Möglichkeit der Weltenstehung vor fünf Minuten; im Gegenteil: für Husserls Projekt einer reinen Bewusstseinsphilosophie spielt die prinzipielle Möglichkeit solcher Szenarien mitunter eine zentrale Rolle. Husserl ging es Erhard zufolge primär um das *Aufklären* der Möglichkeit von Erkenntnis, nicht so sehr um ihre *Absicherung* gegen prinzipiell mögliche Zweifel. Sodann zeigt Erhard, dass der Begriff des Fundamentalismus mehrdeutig ist, und dass die Tatsache, dass Husserl keinen Bonjour'schen Fundamentalismus vertritt, noch nicht hinreicht, jede Form des Fundamentalismus abzuweisen. Dies wird verdeutlicht, indem der Begriff eines minimalen empirischen Fundamentalismus in einer moderaten Version eingeführt und anhand von Zitaten von Husserl belegt wird. Dem empirischen Fundamentalismus zufolge fungieren einfache Wahrnehmungsurteile als Basis unseres empirischen Wissens. Solche fundamentalen, obschon falliblen Urteile werden auf nicht-inferentielle Weise durch Wahrnehmungserlebnisse gerechtfertigt; Wahrnehmungen ihrerseits sind nicht weiter zu ›rechtfertigen‹, tragen aber gemäß Husserls »Prinzip aller Prinzipien« *in sich* bereits ein epistemisches Gewicht, das durch Zusammenhänge der Einstimmigkeit zwar verstärkt, aber nicht erst hergestellt wird. Denn Wahrnehmungen sind nach Husserl durch »originäre« und »leibhaftige« Präsentationsweise ausgezeichnet, die ihnen intrinsisches Rechtfertigungspotential verleiht. Insgesamt scheint Husserls Phänomenologie nicht recht in das

Schema von Fundamentalismus versus Kohärentismus zu passen. Am ehesten ist seine Position als eine Art ›Fundhärentismus‹ zu rekonstruieren, der fundamentalistische und kohärentistische Elemente kombiniert. In einem dritten Teil wird schließlich Beyers erkenntnistheoretischer Fokus auf Husserls Phänomenologie als zu eng aufgewiesen, indem angedeutet wird, wie sich klassische Ontologie und Metaphysik – also die traditionellen Kandidaten für eine Erste Philosophie – und Phänomenologie zusammenbringen lassen. Anhand einer Reihe von Zitaten wird belegt, dass sich diese drei Disziplinen bei Husserl nicht ausschließen.

Im ersten Teil des dritten Themenblocks gibt Benjamin Schnieder in seinem Beitrag *Gründe, Folgen, Fundamente. Zur Renaissance einer philosophischen Debatte* einen historisch-systematischen Überblick über die aktuelle Diskussion zum Thema *grounding*. Unter diesem Titel werden von Autoren wie Jonathan Schaffer, Kit Fine, Fabrice Correia und Benjamin Schnieder selbst objektive, aber nicht eo ipso kausale Grund-Folge-Beziehungen behandelt, die sich in unterschiedlichsten Bereichen der Wirklichkeit manifestieren. Schnieder zeigt in einem ersten Schritt, dass diese aktuelle Debatte tatsächlich Wurzeln in der klassischen Philosophie seit der Antike (Platon, Aristoteles) hat. Besonders der im Rationalismus (und danach, z. B. bei Schopenhauer) intensiv diskutierte Satz vom (zureichenden) Grund verdeutlicht dies. Besondere, weil auf systematischen *und* detaillierten Reflexionen basierende, Verdienste kommen dabei nach Schnieder jedoch erst Bernard Bolzano (1781–1848) zu, einem bis heute relativ unbekanntem Philosophen. Bolzano antizipiert das Phänomen des *grounding* unter dem Titel der *Abfolge*, die umsichtig von der rein logischen Relation der *Ableitbarkeit* abgegrenzt wird. Nach dieser historischen Skizze thematisiert Schnieder einige Eckpunkte, die eine Theorie des *grounding* behandeln muss. Dazu gehört die Frage, ob *grounding* eine Relation ist und, wenn ja, welchen kategorialen Status ihre Relata haben (Dinge, Tatsachen, Propositionen, Wahrheiten etc.). Ferner ist zu fragen, ob »*grounding*« begrifflich primitiv ist, oder nicht. Nach Schnieder spricht einiges für die Primitivität, so dass dieser Begriff nur durch Kontrastierung, Erläuterung durch Beispiele und Axiomatisierung (logische Systematisierung) weiter zu erhellen ist. Zudem kann *grounding* verwendet werden, um andere nah verwandte, aber gleichwohl distinkte Phänomene zu charakterisieren. Dies weist Schnieder anhand der Begriffe der *ontologischen Abhängigkeit* und des (*Wahr-*)*Machens* exemplarisch auf. *Grounding* erfordert dabei eine eigene Logik, die eng mit dem Wort »weil« zusammenhängt. Schließlich stellt sich Schnieder die Frage, was *grounding* und Erste Philosophie miteinander zu tun haben könnten. Ein möglicher Berührungspunkt ist die Frage nach *Grundwahrheiten*, d. h. Wahrheiten, die bestehen, aber keine Gründe haben. Das Projekt einer Ersten Philosophie muss hier ansetzen und prüfen, ob es solche Wahrheiten gibt oder geben kann, ob diese (vom Philosophen) entdeckt und als solche erkannt werden können, und welcher Natur diese ggf. sind. Hier muss, so Schnieder, Vorsicht und Bescheidenheit walten, da weder Existenz noch Erkennbarkeit putativer Grundwahrheiten (durch uns bzw. den Philosophen) von vornherein präsupponiert werden dürfen.

Alexander Steinberg kommentiert in seinem Beitrag *Der Satz vom Grunde* Schnieders Ausführungen, indem er sich auf das viel diskutierte Argument des *modalen Kol-*

lapses konzentriert. Autoren (z. B. Jonathan Bennett und Peter van Inwagen), die dieses Argument vertreten, wollen mit seiner Hilfe den Satz vom zureichenden Grund widerlegen. Dies geschieht dadurch, dass gezeigt wird, dass die Wahrheit dieses Satzes zur Folge hätte, dass es keine kontingenten Wahr- und Falschheiten geben würde (Prämisse 1). Da es aber kontingente Wahr- und Falschheiten gibt (Prämisse 2), muss der Satz vom Grund falsch sein. Hier steckt der Teufel im Detail. Im Zuge der Begründung von 1 durch die Vertreter des modalen Kollapses zeigt Steinberg, dass dabei die große Konjunktion GK aller kontingenten Wahrheiten eine wichtige Rolle spielt. Während oft behauptet wird, GK könne keinen kontingenten zureichenden Grund haben, weil dieser ein Konjunkt aus GK wäre (womit GK sich selbst begründen würde), zeigt Steinberg, dass es eine durchaus natürliche Annahme ist, dass Konjunktionen durch ihre Konjunkte begründet werden können – wenn auch nur partiell. Mit der Kritik an den Voraussetzungen des Arguments des modalen Kollapses ist somit der Weg frei für eine erneute Auseinandersetzung mit dem Satz vom zureichenden Grunde. Steinberg zufolge muss dieser Satz allerdings so formuliert werden, dass er nicht zwingend zur Folge hat, jede Wahrheit habe nur *eine einzige*, sozusagen in sich geschlossene, Wahrheit als zureichenden Grund.

Insgesamt zeichnen diese drei Blöcke zur Thematik *Erste Philosophie heute?* ein lebendiges Bild sowohl historischer als auch aktueller Positionen, die um verschiedene Weisen des Begründens kreisen: Während Lowe/Hübner die klassische aristotelische Frage nach fundamentalen Entitäten in der Welt aufgreifen, thematisieren Beyer/Erhard die Frage nach fundamentalen Rechtfertigungsordnungen; schließlich beschäftigen sich Schnieder/Steinberg mit den primär strukturellen Merkmalen von Fundierungs- und (Be-)Gründungsstrukturen. Insgesamt ist die Antwort auf die Frage des Kolloquiumstitels *Erste Philosophie heute?* somit ein emphatisches *Ja!*

Neo-Aristotelian Metaphysics: An Exposition and Defence

E. J. Lowe

The aim of this paper is to show how, by combining a neo-Aristotelian account of essence with a neo-Aristotelian four-category ontology (of individual substances, modes, substantial universals, and property universals), a thoroughgoing metaphysical foundation for modal truths can be provided – one which avoids any appeal to ‘possible worlds’ and which renders modal truths objective, mind-independent, and yet also humanly knowable. If successful, this combination of a system of fundamental ontology with a theory of essence and metaphysical modality promises to vindicate the Aristotelian vision of metaphysics as ‘first philosophy’, a discipline that is conceptually and epistemologically prior to any of the empirical sciences and an intellectual prerequisite of their pursuit of truth concerning the natural world and the human mind.

I. Ontology

In Aristotle’s mature ontological system, as presented in the *Metaphysics*, individual substances are taken to be combinations of *matter* and *form*, with each such substance being constituted by a particular parcel of matter embodying, or organized by, a certain form. For example, an individual house has as its immediate matter some bricks, mortar and timber, which are organized in a certain distinctive way fit to serve the functions of a human dwelling. Similarly, an individual horse has as its immediate matter some flesh, blood and bones, which are organized in a certain distinctive way fit to sustain a certain kind of life, that of a herbivorous quadruped. In each case, the ‘matter’ in question is not, or not purely, ‘prime’ matter, but is already ‘informed’ in certain distinctive ways which makes it suitable to receive the form of a house or a horse. Thus, bricks, mortar and timber would not be matter suitable to receive the form of a horse, but at best that of something like a *statue* of a horse. According to this view, the matter and form of an individual substance are both ‘incomplete’ entities, completed *by each other* in their union in that substance. But its form is *essential* to the substance, unlike its matter, in the following sense: an individual house, say, cannot lose the form of a house without thereby ceasing to be, whereas – while it must always *have* matter of an appropriate kind so long as it continues to be – it need not always have the *same* matter of that kind. Individual bricks and timbers in a house may be replaced without destroying the house – indeed, this may be the only way to *preserve* a certain house – but once its bricks and timbers cease to be organized in the form of a house, the house necessarily ceases to be.

So far, I have spoken about *forms*, but not about *features*, and how they might be accommodated by the approach now under discussion. Very roughly, I think that the

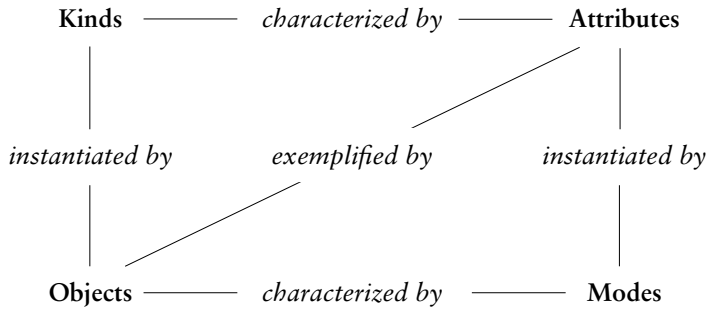
answer should run somewhat as follows. The *form* of a substance constitutes its *essence* – *what it is*, its ‘quiddity’ – whereas its features, or ‘qualities’, are *how it is*. A *horse* is *what* Dobbin is, for example. If Dobbin is *white*, however, that is partly *how* he is – a *way* that he is. But how, then, are a substance’s features related to its form? Some of its features, it seems, are *necessitated* by its form – such as warm-bloodedness in the case of Dobbin – and these may be called, in the strictest sense of the term, the substance’s *properties*. Other of its features, however, are ‘accidental’, such as Dobbin’s whiteness, which may therefore be denominated one of his *accidents*. Even so, although Dobbin’s whiteness is accidental, that Dobbin has *some* colour is necessitated by his form and is thus essential to him. So we arrive at the following picture: an individual substance possesses a certain *form*, which constitutes its *essence*, from which ‘flow’ by necessity certain features of the substance, which are its *properties* in the strictest sense of the term. Some of these properties are ‘determinables’ rather than ‘determinates’, such as *colour* in the case of Dobbin, and then it is necessary that the substance should possess *some* determinate feature falling under the relevant determinable, but contingent which feature this is. Such contingent determinate features are the substance’s *accidents*, which can obviously change over time compatibly with the continued existence of the substance. The overall picture, even in this relatively simplified version of it, is quite complex, with an individual substance portrayed as having a rich and in some respects temporally inconstant constituent structure of *form*, *matter*, *properties*, and *accidents*, with form and properties remaining constant while matter and accidents are subject to change.

Hylemorphism certainly has many attractive aspects. But its core difficulty lies in its central doctrine – that every concrete individual substance, is a ‘combination’ of matter and form. For what, really, are we to *understand* by ‘combination’ in this sense? Clearly, we are not supposed to think that combination in this sense just is, or is the result of, a ‘putting together’ of two mutually independent things, since matter and form are supposed to be ‘incomplete’ items which *complete each other* in the substance that combines them. Now, certainly, when some concrete things – such as some bricks, timbers and quantities of mortar – are put together to make a new concrete object, such as a house, those things have to put together *in the right sort of way*, not just haphazardly. But does this entitle us to suppose that the completed house is some sort of ‘combination’ of *the things that have been put together* and *the way in which they have been put together*? The challenge that the hylemorphist presents us with is to explain why, if we don’t say something like this, we are entitled to suppose that a *new* individual substance is brought into being. One presumption behind that challenge would seem to be that a substance can’t simply be a so-called *mereological sum* of other substances – and with this I can agree, at least if by a ‘mereological sum’ we mean an entity whose identity is determined solely by the identities of its ‘summands’, rather as the identity of a set is determined solely by the identities of its members. I agree that only when other substances have been put together *in the right sort of way* does a new substance of a certain kind come into being, the *way* in question depending on the *kind* in question. Moreover, I have no objection to the ‘reification’ of ‘ways’, understood as features or

forms, provided that we don't treat ways as *substances* – so here too I am in agreement with the hylemorphist. Reification is not the same as *hypostatization*, but is merely the acknowledgement of some putative entity's *real existence*. What I *don't* understand is what it means to say that the completed house's *form* – the way in which its 'matter' is organized – is an 'incomplete' constituent of the house which 'combines' together with that equally 'incomplete' matter to constitute the house, a complete substance. The words that particularly mystify me in this sort of account are 'incomplete', 'combine' and 'constitute'. It's not that I don't understand these words perfectly well as they are commonly used in other contexts, just that I don't understand their technical use in the hylemorphic theory and, equally importantly, why any *need* should be felt for this use of such terms.

The hylemorphist ontology described above is inspired by Aristotle, as modified perhaps by later thinkers such as Aquinas. But the basis of another kind of ontology can also be traced to Aristotle, this time to the Aristotle of his presumed early work, the *Categories*. The kind of ontology that I now have in mind is one whose key notions are briefly sketched in the opening passages of that work, before the classificatory divisions commonly known as the Aristotelian 'categories' are set out later in the treatise. In those opening passages, Aristotle articulates a fourfold ontological scheme in terms of the two technical notions of 'being *said of* a subject' and 'being *in* a subject'. *Primary* substances – what we have hitherto been calling 'individual' substances – are described as being *neither said of* a subject *nor in* a subject. *Secondary* substances – the *species* and *genera* to which primary substances belong – are described as being *said of* a subject but *not in* a subject. That leaves two other classes of items: those that are *both said of* a subject *and in* a subject, and those that are *not said of* a subject but are *in* a subject. Since these two classes receive no official names and have been variously denominated over the centuries, I propose to call them, respectively, *attributes* and *modes*. It seems that secondary substances and attributes are conceived to be different types of *universal*, while primary substances and modes are conceived to be different types of *particular*. Since the Aristotelian terminology of 'being said of' and 'being in' is perhaps less than fully perspicuous, with the former suggesting a linguistic relation and the latter seemingly having only a metaphorical sense, I prefer to use a different terminology: that of *instantiation* and *characterization*. Thus, I say that attributes and modes are *characterizing* entities, whereas primary and secondary substances are *characterizable* entities. And I say that secondary substances and attributes are *instantiable* entities, whereas primary substances and modes are *instantiating* entities. These terminological niceties, which though necessary are apt to prove confusing, are most conveniently laid out in diagrammatic form, using the familiar device known as *the Ontological Square*. I present it below.

In my own version of the Ontological Square, I prefer to use the terms 'object' and 'kind' in place of the more cumbersome 'primary substance' and 'secondary substance'. I also include a 'diagonal' relationship between objects and attributes, which is distinct from both instantiation and characterization, calling this, as seems appropriate, *exemplification*. Here is my version:



I call the four classes of entities depicted here *ontological categories*, albeit with a cautionary note that these are not to be confused with, even though they are not unrelated to, Aristotle's own list of 'categories' later in his treatise. More precisely, I regard these four as the *fundamental* ontological categories, allowing that within each there may be various *sub-categories*, *sub-sub-categories*, and so on.

How exactly are the two 'Aristotelian' systems of ontology related to one another? Unsurprisingly, they overlap in many respects, but one key respect in which they obviously differ is that the *four-category ontology*, as I call it¹, unlike the hylemorphic ontology, does not include the category of *matter*. It might be thought that it also lacks the category of *form*, but that is not in fact so. For I believe that form, conceived as a type of universal, and more perspicuously termed *substantial* form, is really nothing other than *secondary substance* or *substantial kind*. We may refer to such universal forms either by using certain *abstract* nouns, such as 'humanity' and 'equinity', or else by using certain *substantival* nouns – what Locke called 'sortal' terms – such as 'man' and 'horse'. I believe that this is a grammatical distinction which fails to reflect any real ontological difference. However, if that is so, then there is a very important ontological consequence. This is that primary substances, or individual concrete objects, 'have' forms only and precisely in the sense that they are particular *instances* of forms. Thus Dobbin is a particular instance of the substantial kind or form *horse*, whereas Dobbin's *whiteness* is a particular instance of the colour universal or attribute *whiteness*. By this account, it makes no sense at all to say that Dobbin is a 'combination' of the form *horse* and some 'matter'. He is, to repeat, just a particular *instance* of that form, other such instances being the various other particular horses that exist or have existed. Being an instance of this form, Dobbin must certainly have *material parts*, such as a head and limbs, but in no sense is he a 'combination' of anything material and the universal form in question. What I am saying, then, is that individual objects or primary substances are nothing other than *particular forms*, or *form-particulars* – particular instances of universal forms, in precisely the same sense in which modes (or 'tropes', as they are now often called) are particular instances of attributes.

¹ Cf. E. J. Lowe: *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford 2006.

It cannot have escaped notice that, in discussing questions of fundamental ontology, I have frequently used *modal* notions, such as those of necessity and possibility, and also the notion of *essence*. In the remainder of this paper, therefore, I shall try to explain and defend my usage, which is once more inspired by the work of Aristotle.

II. Essence

Currently dominant accounts of the traditional metaphysical distinction between *essence* and *accident* attempt to explain it in modal terms, and more specifically in terms of the notions of metaphysical necessity and possibility. These in turn are commonly explicated in terms of the language of ‘possible worlds’. Thus, a property *F* is said to be an *essential* property of an object *a* just in case, in every possible world in which *a* exists, *a* is *F*. And *a*’s *essence* is then said to consist in the set or sum of *a*’s essential properties. One difficulty of this approach, brought to our notice by the work of Kit Fine², is that it seems grossly to over-generate essential properties. For instance, by this account, one of Socrates’s essential properties is his property of *being either a man or a mouse* and another is his property of *being such that $2 + 2 = 4$* . It might be objected that these are not genuine properties anyway and so *a fortiori* not essential properties of Socrates. But there are other examples which cannot be objected to on these grounds, such as Socrates’s property of being the sole member of the set *singleton Socrates*, that is, the set {Socrates} whose sole member is Socrates. Fine urges, plausibly, that it is not part of Socrates’s essence that he belongs to this set, although it is plausibly the case that it is part of the essence of singleton Socrates that Socrates is its sole member. The modal account of essence cannot, it seems, accommodate this asymmetry. These points are too well-known for it to be necessary for me to dwell on them further. Suffice it to say that I am persuaded by Fine’s objections to the modal account of essence and accept the lesson that he draws: that it is preferable to try to explicate the notions of metaphysical necessity and possibility in terms of the notion of essence, rather than *vice versa*. This may also enable us to dispense with the language of possible worlds as a means of explicating modal statements. That would be a good thing, in my view, since I regard this language as being fraught with ontological difficulties, even if it can sometimes have a heuristic value.

However, if we are to take this alternative line of approach, we need, of course, to provide a perspicuous account of the notion of essence which does not seek to explicate it in modal terms. Fortunately, we do have at our disposal some resources wherewith to accomplish this, drawing on the Aristotelian and Scholastic traditions in metaphysics. A key notion here, pointed out and exploited by Fine himself, is that of a *real definition*, understood as being a definition of a *thing* (a *res*, or entity), in contradistinction to a *verbal definition*, which is a definition of a word or phrase. A real definition of an

² Kit Fine: *Essence and Modality*, in: *Philosophical Perspectives 8: Logic and Language* (1994), 1–16.

entity, *E*, is to be understood as a proposition which tells us, in the most perspicuous fashion, *what E is* – or, more broadly, since we do not want to restrict ourselves solely to the essences of actually existing things, *what E is or would be*. This is perfectly in line with the original Aristotelian understanding of the notion of essence, for the Latin-based word ‘essence’ is just the standard translation of a phrase of Aristotle’s which is more literally translated into English as ‘the what it is to be’ or ‘the what it would be to be’. We find a similar turn of phrase in Locke’s *Essay Concerning Human Understanding*, where he tells us that the word ‘essence’, in what he calls its ‘proper original signification’ just means ‘the very being of any thing, whereby it is, what it is’ (III, III, 15).

As I intimated earlier, the view of essence and real definition that I have just been articulating is one with a lengthy philosophical pedigree. We find it, for instance, in Spinoza’s *On the Improvement of the Understanding*. Now, any *essential* truth is *ipso facto* a *metaphysically necessary* truth, although not *vice versa*: there can be metaphysically necessary truths that aren’t essential truths – understanding an essential truth to be a truth concerning the essence of some entity. If we can truly affirm that it is part of the essence of some entity, *E*, that *p* is the case, then *p* is an essential truth and so a metaphysically necessary truth. Thus, for example, it is part of the essence of a certain ellipse, *E*, that its foci are a certain distance apart, whence it follows that it is metaphysically necessary that *E*’s foci are that distance apart. By something’s being a ‘part of the essence’ of a certain entity, I just mean that it either is the *whole* essence of that entity or else is *properly included* in its essence. Consider now a metaphysically necessary truth such as the fact that *an ellipse is the closed curve of intersection between a cone and a plane cutting it at an oblique angle to its axis greater than that of the cone’s side*. It is not part of the essence of any *ellipse* that this condition holds, nor is part of the essence of any *cone* that it does. What it is very plausible to contend, however, is that this metaphysically necessary truth holds *in virtue of* the essences of an ellipse and a cone respectively. It is because of *what an ellipse is*, and *what a cone is*, that this relationship necessarily holds between ellipses and cones. But it is not *part of anything’s essence* that it holds. For ellipses and cones, which are the only things whose essences have a role to play in explaining why this necessary truth holds, are quite *different* things. Our proposal concerning metaphysically necessary truths is, then, this: a metaphysically necessary truth is a truth which is either an *essential* truth or else a truth that obtains *in virtue of* the essences of two or more distinct things. On this account, all metaphysical necessity (and by the same token all metaphysical possibility) is *grounded* in essence.³

It will be recalled that, according to the currently prevailing modal account of essence, an entity’s essence consists in the set or sum of its essential properties, these being the properties that it possesses in every possible world in which it exists. Hence, according to this view, an entity’s essence is a *further entity*, namely, a set or sum of certain properties. According to my version of the neo-Aristotelian account of essence,

³ E. J. Lowe: Two Notions of Being: Entity and Essence, in: *Being: Developments in Contemporary Metaphysics*, ed. by Robin Le Poidevin, Cambridge 2008, 23–48.

however, an entity's essence is *not* some further entity (Lowe 2008). Rather, an entity's essence is just *what that entity is*, as revealed by its real definition. But *what E is* is not some entity distinct from *E*. It is either *identical* with *E* (and some scholars think that this was Aristotle's view) or else it is *no entity at all*: and the latter is my own view. On my view, we can quite properly say that it is *part of the essence* of a certain entity, *E*, that it possesses a certain property, *P*. But this doesn't entitle us to say that *P* is a part of the essence of *E*. The latter would imply that *E*'s essence is a further entity, with *P* as a part, which accords with the orthodox view that *E*'s essence is a set or sum of certain properties. But I have rejected that view. We should not, in my opinion, *reify* essences. And although I speak of essences as having 'parts', I have already explained what I mean by this, in a way that does not require us to reify essences. Note that there is a particularly objectionable feature of the view that an entity's essence is some further entity. This is that, since it seems proper to say that *every* entity has an essence, the view generates an infinite regress of essences. Neither the view that an entity is identical with its own essence, nor my preferred view that an entity's essence is not an entity at all, has this defect. And my view, as we shall shortly see, has an additional advantage when we come to consider the *epistemology* of essence, that is, the proper account of our *knowledge* of essence.

Given that all metaphysical modality is grounded in essence, we can have knowledge of metaphysical modality if we can have knowledge of essence. Can we? Most assuredly we can. We have already seen this in the case of geometrical figures, such as an ellipse. Knowing an entity's essence is simply knowing *what that entity is*. And at least in the case of *some* entities, we must be able to know *what they are*, because otherwise it would be hard to see how we could know anything at all about them. How, for example, could I know that a certain ellipse had a certain eccentricity, if I did not know what an ellipse *is*? In order to *think* comprehendingly about something, I surely need to know *what it is* that I am thinking about. And sometimes, at least, we surely succeed in thinking comprehendingly about something – for if we don't, then we surely never succeed in thinking at all, which is absurd.

I mentioned earlier that, according to my account of essence, essences are *not entities*. This means that grasping an essence – knowing what something is – is not, by my account, a kind of *knowledge by acquaintance* of a special kind of entity, the thing in question's *essence*. All that grasping an essence amounts to, on my view, is *understanding a real definition*, that is, understanding a special kind of *proposition*. To know *what a circle is*, for instance, I need to understand that *a circle is the locus of a point moving in a plane at a fixed distance from a given point*. Provided that I understand what a *point* and a *plane* are, and what *motion* and *distance* are, I can understand what a circle is, by grasping this real definition. And bear in mind that I do not insist that we need *fully* grasp the *whole* essence of a thing in order to be able to think about it to some degree adequately, so that even if I do not *fully* grasp what *motion*, say, is, I can still achieve at least a *partial* grasp of what a circle is by means of the foregoing real definition. If, by contrast, knowledge of essence were knowledge by acquaintance of a special kind of entity, then indeed we would have cause to be doubtful about our

ability ever to grasp the essences of things. For what mental faculty of ours could possibly be involved in this special kind of acquaintance? Surely not our faculty of *sense perception*. Sense perception may provide us with knowledge by acquaintance of concrete, physical things, existing in space and time, but hardly with knowledge of their *essences*, conceived as further entities somehow grounding modal truths about those concrete things. If appeal is instead made to some special intellectual faculty of ‘insight’ or ‘intuition’, with essences as its special objects, then one is open to the charge of anti-naturalistic obscurantism. My own account of what it is to grasp an essence appeals only to an intellectual ability that, by any account, we must already be acknowledged to possess: the ability to understand at least some propositions, including those that express real definitions.

We now have in place the basic ingredients for a thoroughgoing epistemology of metaphysical modality. Put simply, the theory is this. Metaphysical modalities are grounded in essence. That is, all truths about what is metaphysically necessary or possible are either straightforwardly essential truths or else obtain in virtue of the essences of things. An essence is what is expressed by a real definition. And it is part of *our* essence as rational, thinking beings that we can at least sometimes understand a real definition – which is just a special kind of proposition – and thereby grasp the essences of at least some things. Hence, we can know at least sometimes that something is metaphysically necessary or possible: *we can have some knowledge of metaphysical modality*. This *itself* is a modal truth, of course, and one that obtains in virtue of our essence as rational, thinking beings. And since we can, it seems clear, grasp our own essence – at least sufficiently well to know the foregoing modal truth about ourselves – *we know* that we can have some knowledge of metaphysical modality.

Die Neoaristotelische Ontologie von E. J. Lowe

Johannes Hübner

Jonathan Lowe vertritt eine Ontologie, die mit gutem Recht ›Neoaristotelisch‹ genannt werden darf. Die folgenden Bemerkungen konzentrieren sich auf das Verhältnis der ontologischen Theorien von Lowe und Aristoteles. Teils sollen sie Lowes Nähe zur Aristotelischen Ontologie an Stellen herausarbeiten, an denen Lowe selbst eher eine Distanz sieht, teils sollen sie für eine Annäherung an Aristoteles werben. Primärer Bezugspunkt ist dabei die Präsentation, die Lowe in »Neo-Aristotelian Metaphysics: An Exposition and Defence« gibt; weitere Texte werden ergänzend hinzugezogen. Im Einzelnen gehe ich so vor: Der erste Abschnitt beschreibt das Aristotelische Konzept der Ontologie als erklärende Wissenschaft. Der Hylemorphismus ist ein wesentliches Element der Aristotelischen Ontologie. Der zweite Abschnitt soll zeigen, dass ein Vorbehalt von Lowe gegenüber dem Hylemorphismus die Aristotelische Position nicht trifft, während der dritte Abschnitt nachweisen möchte, dass Lowe die Grundannahmen des Aristotelischen Hylemorphismus teilt. Anschließend werden Lowes Auffassungen von Essenz und metaphysischer Notwendigkeit thematisiert. Der vierte Abschnitt erörtert, welches Ziel Lowe mit seiner Erklärung der metaphysischen Notwendigkeiten verfolgt. Der fünfte Abschnitt plädiert dafür, im Rahmen der Ontologie von Lowe Essenzen als Entitäten aufzufassen.

1. Ontologische Liste und erklärende Ontologie

E. J. Lowe unterscheidet zwei Arten von Ontologie, die sich bei Aristoteles finden: Die reife Ontologie der *Metaphysik*, und die (vermutlich) frühe Ontologie der *Kategorien*. Er selbst schließt vorrangig an die *Kategorien* an. Dieser Abschnitt soll auf einen wichtigen Aspekt hinweisen, in dem die *Metaphysik* der bessere Anknüpfungspunkt für Lowes Ontologie wäre. Der Aspekt lässt sich verdeutlichen, indem man das Aristotelische Konzept der Ontologie mit der Quine'schen Auffassung vergleicht. Ontologie nach Quine fragt, was es gibt.¹ Man beantwortet die ontologische Frage, indem man eine Liste dessen anfertigt, was es gibt. Die Aufgabe ist nicht trivial, da die Liste gewissen Ansprüchen genügen sollte. Sie sollte erschöpfend und endlich sein; die Einträge sollten nicht überlappen und einen passenden Grad an Allgemeinheit haben, um informativ zu sein; schließlich sollten die Einträge keine willkürliche Einteilung markieren. Es ist weder einfach, die Anforderungen in erhellender Weise zu formulieren, noch ist es trivial, eine Liste zu erstellen, die ihnen genügt. Aber auch eine Liste, die ihnen genügt, ist nur eine Liste.

¹ Vgl. Willard van Orman Quine: *From a Logical Point of View*, Cambridge MA 21980, 1.

Im Gegensatz dazu beschränkt sich Ontologie im Aristotelischen Sinn nicht darauf, das Existierende zu inventarisieren. Die *Metaphysik* ist das Werk, in dem Aristoteles sein Konzept der Ontologie präsentiert und umsetzt. Bekanntlich ist der Ausdruck ›Ontologie‹ eine spätere Prägung; er wird hier zur Bezeichnung dessen gebraucht, was Aristoteles selbst als »Wissenschaft, die das Seiende betrachtet« bezeichnet.² Aristotelische Ontologie ist keine Liste, sondern eine erklärende Wissenschaft, denn sie soll die Existenz des Existierenden erklären, mit den Worten des Aristoteles: Die Ontologie erforscht »die ersten Ursachen des Seienden, insofern es ist«.³ Ursachen anzugeben heißt bei Aristoteles zu erklären; erste Ursachen des Seins des Seienden zu bestimmen heißt, die Existenz des Seienden systematisch zu erklären.

Wenn man sich an dem Konzept der Ontologie orientiert, das in der *Metaphysik* gegeben wird, fällt auf, wie beschränkt das ist, was in den *Kategorien* geleistet wird: Im Wesentlichen wird eine Liste des Seienden erstellt, und es werden Unterscheidungshilfen hinsichtlich der aufgelisteten Entitäten gegeben. Die *Kategorien* widmen sich nicht (oder fast nicht) der Erklärungsaufgabe, welche die Ontologie als eine Wissenschaft auszeichnet. Erst in der *Metaphysik* geht Aristoteles diesem Projekt nach. Wegen der unterschiedlichen Ansprüche sollte man die ontologische Theorie der *Metaphysik* nicht als Konkurrenzunternehmen zur ontologischen Einteilung der *Kategorien* auffassen. Die *Metaphysik* entwickelt wissenschaftliche Ontologie, die *Kategorien* nicht, und weil Ontologie im Sinn des Aristoteles wissenschaftlich sein muss, ergibt sich, dass die *Metaphysik* eine Ontologie im Aristotelischen Sinn präsentiert, die *Kategorien* dagegen nicht.

Damit ist ein Maßstab dafür gewonnen, ob und in welchem Grad eine gegebene Ontologie das Prädikat ›Neoaristotelisch‹ verdient: Gibt sie systematische Existenzklärungen für die Arten von Entitäten, die sie anerkennt, oder ist sie lediglich eine Liste? Eine genuin Neoaristotelische Ontologie wird sich, was den wissenschaftlichen Anspruch angeht, die *Metaphysik* und nicht die *Kategorien* zum Vorbild nehmen. Treue zur *Metaphysik* des Aristoteles in dieser Hinsicht ist zugleich ein sachlicher Vorzug. Wir treiben Philosophie, um zu verstehen. Das Ziel erreicht man auf dem Gebiet der Ontologie nicht mit einer Liste, sondern durch systematische Existenzklärungen.

Das Kriterium der Aristoteles-Nähe lässt sich präzisieren, indem man die Strategien betrachtet, die Aristoteles anwendet, um derartige Existenzklärungen zu geben. Zwei stechen hervor. Zum einen erklärt er die Existenz (und Identität) der nicht-substantiellen Entitäten mit Rekurs auf die Substanzen. Um ein Beispiel von Aristoteles zu geben: Nicht-substantielle Zustände wie Gehen, Gesundsein und Sitzen können allenfalls deshalb als seiend gelten, weil es gehende, gesunde und sitzende Substanzen gibt.⁴ Die Substanzen bilden diejenige Kategorie des Seienden, von deren Existenz die Existenz des sonstigen Seienden abhängt.⁵ Der Begriff der Substanz ist bei Aristoteles mit Bezug

² Aristoteles: *Metaphysik* IV 1, 1003a21.

³ Ebd. IV 1, 1003a31; vgl. VI 1, 1025b3–4.

⁴ Ebd. VII 1, 1028a20–25.

⁵ Ebd. IV 2, 1003b16–19.

auf diese grundlegende Rolle definiert: ›Substanz‹ ist ein Ehrentitel für diejenigen Entitäten, die grundlegend für die übrigen sind. Jede ontologische Theorie, die Substanzen als in diesem Sinn fundamentale Kategorie anerkennt und damit eine Hierarchie von Entitäten vorsieht, ist in einer zentralen Hinsicht Neoaristotelisch.

Die Theorie von Lowe erfüllt das Kriterium in dieser Hinsicht. Lowe akzeptiert vier fundamentale Kategorien des Seienden, nämlich 1. Objekte, 2. Arten, 3. Modi und 4. Attribute. Die Entsprechungen bei Aristoteles sind 1. individuelle Substanzen, 2. Arten und Gattungen der individuellen Substanzen, 3. individuelle Eigenschaften und 4. Arten und Gattungen der individuellen Eigenschaften. Lowe vertritt die These, dass Objekte »most fundamental« sind.⁶ Damit räumt er ihnen den Status von Substanzen ein, denen gegenüber die übrigen Kategorien ontologisch nachgeordnet sind, und mit Bezug auf die man die Existenz der übrigen Kategorien zu erklären hat. In dieser Hinsicht ist seine Ontologie klar Neoaristotelisch.

Die zweite Weise, in der Aristoteles Existenzklärungen gibt, betrifft die Frage, was eine individuelle Substanz zu einer Substanz macht. Lässt sich die Existenz und Identität der individuellen Substanzen erklären? Um eine Antwort zu geben, entwickelt Aristoteles in der *Metaphysik* seine Substanztheorie. Im ersten Schritt, welcher der ersten Erklärungsstrategie entspricht, macht er die Existenz des Nicht-Substantiellen vom substantiellen Fundament abhängig; im zweiten geht es ihm darum, die Existenz des Fundaments besser zu verstehen. Der zweite Schritt führt zu den beiden Elementen der Aristotelischen Ontologie, mit denen Lowe sich hauptsächlich beschäftigt, nämlich Hylemorphismus und Essentialismus. Die beiden Positionen sind die Säulen der Aristotelischen Substanztheorie. Hylemorphismus und Essentialismus und die zugehörigen Begriffe von Form und Essenz sollen die Existenz der individuellen Substanzen erklären. Sowohl von der Form als auch von der Essenz gilt, dass sie eine individuelle Substanz zur Substanz macht. Gemäß Aristoteles konkurrieren die Erklärungen nicht miteinander, weil er Form und Essenz gleichsetzt.⁷ Lowes Verhältnis zur Aristotelischen Substanztheorie lässt sich so beschreiben: Er distanziert sich vom Hylemorphismus, übernimmt aber den Essentialismus. Deshalb stellt sich die Frage, ob Lowes Ontologie auch hinsichtlich der zweiten Erklärungsstrategie Neoaristotelisch ist. Während diese Frage in dritten Abschnitt diskutiert wird, ist der nächste Abschnitt der Kritik gewidmet, die Lowe am Aristotelischen Hylemorphismus übt. Sie ist sein Hauptmotiv dafür, auf Distanz gegenüber der *Metaphysik* zu gehen.

⁶ Vgl. E.J. Lowe: *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Sciences*, Oxford 2006, 21.

⁷ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik* VII 7, 1032b1–2.

2. Kombination von Form und Materie bei Aristoteles?

Lowe beschreibt und diskutiert eine bestimmte Version des Hylemorphismus. Sie besagt in ihrem Kern, dass Form und Materie für sich unvollständig sind und in Kombination miteinander eine konkrete Substanz bilden. Der Kern der Lehre, so meint Lowe mit einigem Recht, sei schwer verständlich und unmotiviert. Er lässt Vorsicht walten, was die Zuschreibung dieser Version des Hylemorphismus zu Aristoteles angeht; die Version sei durch Aristoteles inspiriert und möglicherweise durch spätere Autoren modifiziert. Man sollte Lowe folgen, was seine Vorbehalte gegen den von ihm betrachteten Hylemorphismus angeht: Diese Version ist tatsächlich fragwürdig. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Aristoteles selbst Gründe hat, einen solchen Hylemorphismus auszuschließen. Dabei konzentriere ich mich auf die Frage, wie Aristoteles dazu steht, konkrete Substanzen als Kombinationen von Form und Materie aufzufassen. Dagegen wird die (angebliche) Unvollendetheit von Form und Materie vernachlässigt. Vorläufig soll der Hinweis genügen, dass es, sofern man dem Thesaurus Linguae Graecae trauen darf, keine Stelle gibt, an der Aristoteles die Form oder die Materie als ›unvollendet‹ (*atelês*) bezeichnen würde. (Man könnte allerdings mit der Aussage, dass die Materie nach Aristoteles unvollendet sei, eine Eigenart des Aristotelischen Materiebegriffs ausdrücken, die im dritten Abschnitt zur Sprache kommt.)

Der Aristotelische Hylemorphismus impliziert nicht, dass Form und Materie eine Kombination miteinander eingehen. Das soll dieser Abschnitt zeigen. In Aristotelischer Terminologie heißt das, dass zwischen Form und Materie keine *synthesis* besteht (ebenso wenig eine *mixis* oder ein *syndesmos*). Allerdings muss die These modifiziert werden, denn tatsächlich verwendet Aristoteles Formulierungen, die nahelegen, er wolle konkrete Substanzen als Kombinationen aus Form und Materie auffassen. So bezeichnet er die konkrete Substanz als »zusammengesetzte Substanz« (*synthete ousia*) und spricht von dem »aus beiden Bestehenden« (*to ex amphoin*).⁸ Das liegt an seinem großzügigen Verhältnis zu philosophischer Terminologie. Aristoteles unterscheidet strenge und weniger strenge Gebrauchsweisen von Ausdrücken und erlaubt sich Formulierungen, die in einem strengen Sinn falsch wären. Ein solcher Fall liegt vor, wenn von einer zusammengesetzten Substanz die Rede ist. In einem laxen Sinn besagt die Rede lediglich, dass manche Eigenschaften von konkreten Substanzen Form-Eigenschaften sind, andere dagegen materielle Eigenschaften. Z. B. zählt es zu den Form-Eigenschaften eines stählernen Messers, schneiden zu können, und zu den materiellen Eigenschaften, nicht brennbar zu sein. In einem strikten Sinn würde die Rede implizieren, dass Form und Materie Bestandteile einer konkreten Substanz sind, die in ähnlicher Weise zusammengefügt sind, wie die Klinge und der Holzgriff eines Messers. Man vergleiche die Aussage, dass Personen Kombinationen aus Geist und Körper sind. In einem laxen Sinn besagt sie, dass Personen geistige und körperliche Eigenschaften haben; in einem strikten Sinn wäre sie eine Festlegung auf den Dualismus von Geist und Körper. Daher muss die obige These eingeschränkt werden: Aristoteles lehnt die Aussage ab, dass Form und

⁸ Ebd. XII 3, 1070a14; VII 3, 1029a6.

Materie eine Kombination eingehen, sofern ›Kombination‹ im strengen Sinn gebraucht wird. Nur beim strengen Gebrauch wäre die Annahme einer Kombination von Form und Materie anstößig.

Für die Anforderungen, die Aristoteles an Kombinationen im strengen Sinn von ›Kombination‹ stellt, sind seine Ausführungen über *mixis* und *synthesis* aufschlussreich; *mixis* entspricht in etwa der chemischen, *synthesis* der mechanischen Kombination.⁹ Was immer fähig ist, mit etwas anderem kombiniert zu werden, ist nach Aristoteles entweder ein Element (*stoicheion*) oder etwas, das aus Elementen besteht. Bei den Elementen hat man in erster Linie an die »einfachen Körper« (Feuer, Wasser, Erde, Luft) zu denken, bei dem aus ihnen Bestehenden an komplexere Körper (z. B. Fleisch und Mark). Buchstaben und Silben dienen Aristoteles als Beispiele für Elemente und das, was durch Kombination aus ihnen gebildet wird. Im Folgenden werden Elemente und komplexere Körper, die durch Kombination noch Komplexeres bilden können, kurz als ›Bestandteile‹ bezeichnet, unabhängig davon, ob sie wirklich oder nur der Möglichkeit nach etwas bilden.

Wenn Aristoteles der Auffassung wäre, dass Form und Materie (im strengen Sinn) miteinander kombiniert werden, müsste er die Form als Bestandteil auffassen. Genau das tut er aber nicht, wie eine Passage aus der *Metaphysik* zeigt.¹⁰ Der Gedanke lautet kurz zusammengefasst: Die Form ist verantwortlich für die Kombination von Bestandteilen, die ein Ganzes bilden, und deshalb kein Bestandteil, der in die Kombination eingeht. Im Einzelnen argumentiert Aristoteles so: Ein komplexes Ganzes besteht aus Bestandteilen. Das Ganze ist nicht mit den Bestandteilen identisch, denn die Bestandteile können existieren, ohne dass das Ganze existiert; durch mechanische oder chemische Zerlegung könnte das Ganze zerstört werden, während die Bestandteile übrigblieben. Aristoteles folgert, dass ein weiterer Faktor (*heteron ti*) zu den Bestandteilen dazukommen müsse, der den Unterschied zwischen dem Ganzen und den Bestandteilen ausmache, und identifiziert den Faktor mit der Form. Aristoteles leitet weiter ab, dass die Form kein weiterer Bestandteil sein könne. Andernfalls ergäbe sich ein Regress. Materielle Bestandteile bedürfen immer eines weiteren Faktors, um ein Ganzes zu bilden. Wäre der weitere Faktor selbst wieder ein materieller Bestandteil, wäre ein neuer Faktor erforderlich, um das Ganze zu bilden, und so weiter. Um den Regress abzublocken, ist es nötig, den zusätzlichen, für die Kombination verantwortlichen Faktor nicht als Bestandteil aufzufassen.

Damit ergibt sich: Da nach Aristoteles (im strengen Sinn) nur Bestandteile miteinander kombiniert werden können, und da die Form kein Bestandteil ist, geht sie nach Aristoteles (im strengen Sinn) keine Kombination mit der Materie ein. Die Form bestimmt die Weise der Zusammensetzung von Bestandteilen und ist kein in die Zusammensetzung eingehender Bestandteil. Lowe stellt in seiner Kritik die rhetorische Frage, ob es gerechtfertigt sei anzunehmen, dass z. B. ein Haus eine »Kombination« aus den zusammengefügt Baumaterialien und der Weise der Zusammenfügung sei. Damit

⁹ Vgl. Aristoteles: *De Generatione et Corruptione*, I 10 und II 7.

¹⁰ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik* VII 17, 1041b11–28.

hätte er bei Aristoteles offene Türen eingerannt. Der Hylemorphismus des Aristoteles ist frei von der Aussage, die Lowe für unverständlich hält – insofern besteht Übereinstimmung zwischen Aristoteles und Lowe. Im Folgenden soll geprüft werden, ob die Übereinstimmung noch weiter reicht. Stimmt Lowe mit den Grundannahmen und dem Erklärungsziel des Hylemorphismus überein?

3. Die Grundannahmen des Aristotelischen Hylemorphismus

Lowe beschreibt sein Verhältnis zur Aristotelischen Ontologie so: Er besitze die Kategorie der Form, während ihm die Kategorie der Materie fehle. Lowe setzt Formen mit den Arten von individuellen Substanzen gleich und fasst individuelle Substanzen (Objekte in seiner Terminologie) als Instanzen von Formen auf. Die hylemorphistische Unterscheidung von Form und Materie scheint in diesem Bild keinen rechten Platz zu finden. Allerdings dient die Aristotelische Unterscheidung von Form und Materie einem bestimmten Erklärungsziel, für das Lowe Sympathie hegt. Daher stellt sich die Frage, ob er den Grundannahmen des Aristotelischen Hylemorphismus zustimmt. Damit wird die Frage aus dem ersten Abschnitt wieder aufgegriffen, in welchem Maß Lowes Theorie Neoaristotelisch ist. Ontologie im Sinn des Aristoteles ist erklärende Wissenschaft. Lässt sich Lowes Ontologie hinsichtlich der Erklärung der Existenz individueller Substanzen an Aristoteles anschließen?

Wie zu Anfang angemerkt, ist die Substanztheorie der *Metaphysik* kein Konkurrenzunternehmen zur ontologischen Liste der *Kategorien*. Diese allgemeine Beobachtung lässt sich genauer fassen: Die *Metaphysik* zieht mit dem Hylemorphismus im Vergleich zu den *Kategorien* eine neue Ebene der Erklärung ein, indem sie Form und Materie einführt. Form und Materie sind Ergänzungen innerhalb der Kategorie der Substanz. Sie sollen erklären, was eine konkrete Substanz zu einer Substanz macht. Die Erklärung ist einfach: Eine konkrete Substanz ist das, was sie ist, weil Materie in bestimmter Weise geformt ist. Mit Bezug auf ein häufig bemühtes Beispiel: Kupfer bildet eine Statue, weil es statuenartig geformt ist. Entsprechend ist das Werden und Vergehen von Kupferstatuen zu erklären: Eine neue Statue entsteht, wenn ein Kupferklumpen in die Form einer Statue gebracht wird; die Statue vergeht, wenn die Statuenform z. B. durch Einschmelzen verloren wird.

Beispiele wie das der Kupferstatue sollen das Verständnis derjenigen konkreten Substanzen anleiten, die für Aristoteles am wichtigsten sind, nämlich Lebewesen. Am Beispiel des Menschen: Die Form eines Menschen ist seine Seele. Die Seele eines Menschen besteht in bestimmten Funktionen, die er teils mit anderen Lebewesen gemeinsam hat und die teils für ihn spezifisch sind. Die Materie eines Menschen ist sein Körper. Der Körper eines Menschen bildet einen Menschen, weil er derart organisiert ist, dass er die Funktionen erbringen kann, die Menschen typischerweise erbringen. Das lässt sich verallgemeinern: Komplexe konkrete Substanzen, also Substanzen, die materielle Teile haben, verdanken ihre Existenz dem Umstand, dass Stoffquantitäten und andere, weniger komplexe materielle Dinge in gewissen Relationen zueinander stehen. Die Form einer

komplexen Substanz ist artspezifisch und bestimmt die Weise der materiellen Organisation, d. h. sie legt fest, in welcher Weise materielle Bestandteile arrangiert sein müssen, um eine Substanz zu bilden. Die artspezifische Bedingung der Zusammensetzung hängt von den artspezifischen Funktionen ab, denn die Bildung einer Substanz geht damit einher, dass die Substanz Leistungen erbringen kann, zu denen die Bestandteile unabhängig von ihrer Integration in die Substanz nicht fähig sind.

Das ist lediglich eine Skizze der Weise, in welcher der Aristotelische Hylemorphismus eine Existenzklärung für konkrete Substanzen ermöglicht, doch mag sie für die gegenwärtigen Zwecke reichen; es geht um die Frage, in welchem Maß Lowe den Aristotelischen Hylemorphismus teilen kann. Der Hylemorphismus des Aristoteles impliziert so weit folgende Annahmen:

- (1) Annahme von Formen: Für jede Art von konkreter Substanz gibt es eine spezifische Bedingung der Zusammensetzung.
- (2) Annahme von Materie: Es gibt materielle Dinge, die fähig sind, Bedingungen der Zusammensetzung zu erfüllen.

Die Rede von ›Dingen‹ ist in einem wenig anspruchsvollen Sinn zu verstehen, der Stoffquantitäten wie einen Liter Wasser einschließt. Was immer so in Beziehung zueinander treten kann, dass es bei geeigneten Weisen des Arrangements komplexere Substanzen bilden kann, soll als ›Materie‹ gelten – gleichgültig, ob es sich um Elementarteilchen oder Kupferklumpen handelt. Der Begriff der Materie wird damit in gut Aristotelischer Weise funktional verstanden. Die Annahme von Materie entspricht in der Terminologie des zweiten Abschnitts der Annahme von möglichen und wirklichen Bestandteilen, die elementar oder aus Elementen zusammengesetzt sein können. Die beiden ersten Annahmen bilden den Kern des Aristotelischen Hylemorphismus, denn sie sind wesentlich für die erwünschte Existenzklärung (das und das bildet eine konkrete Substanz der Art F, weil es die F-spezifische Bedingung der Zusammensetzung erfüllt). Eine weitere Annahme ist zweifellos Teil des Aristotelischen Hylemorphismus:

- (3) Funktionale Annahme: Die Bedingung der Zusammensetzung für Substanzen einer Art ist durch die Funktionen bestimmt, die für die Art charakteristisch sind.

Die Funktionale Annahme betrifft die Natur der Formen: Die Formen von konkreten Substanzen, seien es Artefakte oder natürliche Substanzen, sind funktional durch bestimmte Leistungen definiert, welche die Substanzen erbringen können. Die Funktionale Annahme ist zwar erhellend für das Aristotelische Formverständnis, aber sie ist nicht zwingend erforderlich für die skizzierte Existenzklärung.

Der Aristotelische Hylemorphismus schließt ferner eine vierte Annahme ein, welche die Natur der Materie betrifft. Die Materie ist nach Aristoteles keine selbständige Substanz, sondern so etwas wie eine Abstraktion von einer konkreten Substanz. Diese Auffassung ist nicht leicht verständlich und nach meiner Einschätzung nicht gut motiviert.¹¹

¹¹ Aristoteles gelangt zu dieser Ansicht, weil er fordert, dass in jeder Veränderung etwas beharrt. Er identifiziert das Beharrende mit der Materie. Wenn aus einer Kupferkugel eine Statue entsteht, beharrt

Auf sie zielt Lowe mit der Aussage, die Materie sei dem Hylemorphismus gemäß »unvollendet«. In dieser Hinsicht sind Lowes Vorbehalte gegenüber dem Aristotelischen Hylemorphismus gerechtfertigt. Man kann aber die vierte Annahme zurückweisen und zugleich dem Aristotelischen Hylemorphismus im Kern die Treue halten.

Was die ersten drei Annahmen angeht, könnte Lowe, soweit ich sehe, jede einzelne im Rahmen seiner Theorie konsistent vertreten. Tatsächlich legt er sich auf die ersten beiden Annahmen fest. Denn erstens geht er davon aus, dass die Art eines Objekts Bedingungen seiner Zusammensetzung bestimmt, und er fasst Formen als Weisen auf, in der materielle Teile organisiert sind.¹² Zweitens erkennt er die Existenz von Dingen an, die geeignet sind, Bedingungen der Zusammensetzung zu erfüllen, wie Massen¹³ und Stoffquantitäten oder weniger komplexe Dinge wie Elementarteilchen. Daher ist es angemessen zu sagen, dass Lowe die beiden Kernannahmen des Aristotelischen Hylemorphismus teilt. Damit kann Lowe das Erklärungsziel des Aristotelischen Hylemorphismus erreichen, denn die Annahmen von Form und Materie im angegebenen Sinn erlauben es, die Existenz von konkreten Substanzen in der Aristotelischen Weise zu erklären.

Umgekehrt scheint die Festlegung auf die beiden Kernannahmen unvermeidlich, sofern das Erklärungsziel ernst genommen wird, also die Frage, was die Existenz einer konkreten Substanz erklärt, nicht für trivial gehalten wird. Was das heißt, lässt sich durch den Kontrast zu einer Theorie verdeutlichen, in der die Frage nicht ernst genommen wird. Eine Theorie, der gemäß beliebige Dinge unter beliebigen Umständen ein Ganzes bilden, würde die Frage trivialisieren, da sie für die Existenz von konkreten Substanzen lediglich die Existenz der Bestandteile für erforderlich hält. Für jede andere Theorie, die verschiedene Arten von konkreten Substanzen unterscheidet und ihre Existenz von spezifischen Bedingungen der Zusammensetzung abhängig macht, sind die ersten beiden Annahmen obligatorisch. Daher ist es nicht verwunderlich, dass sich die Kernannahmen des Hylemorphismus bei Lowe finden.

Als Zwischenergebnis ergibt sich ein harmonisches Bild: Lowes Ontologie ist Neoaristotelisch, weil sie nicht eine bloße Kategorienliste erstellt, sondern den Erklärungsanspruch hat, der für Ontologie im Aristotelischen Sinn kennzeichnend ist. Denn im Rahmen von Lowes Ontologie kann man zum einen die Existenz verschiedener

nicht die Kupferkugel, sondern das Kupfer in Abstraktion von der Kugelform. Was der Kugel und der Statue gemeinsam ist, ist eine Kupferquantität, nicht die Form und nicht das kugelförmige Kupfer. Aristoteles verallgemeinert das und beschreibt die Materie deshalb als formlos. Da seiner Ansicht nach nichts Materielles ohne eine (rudimentäre) Form selbständig existieren kann, meint er, dass die Materie nicht selbständig existiert, sondern nur in Abstraktion von einer geformten materiellen Substanz. – Eine atomistische Auffassung der Materie erlaubt, diese Position zu vermeiden: Die Kupferatome (oder jedenfalls eine große Anzahl von ihnen), welche zunächst eine Kugel zusammensetzen, setzen später eine Statue zusammen. Deshalb kann man sagen, dass die Kupferatome in der Erzeugung der Statue beharren. Die Kupferatome sind nicht formlos und geeignet, die Rolle zu spielen, durch die Aristoteles die Materie definiert.

¹² Vgl. Lowe: *The Four-Category Ontology*, 50; *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*, Oxford 1998, 196.

¹³ Vgl. Lowe: *The Four-Category Ontology*, 7–8.

Entitäten mit Bezug auf die fundamentalste Kategorie der Objekte erklären, zum anderen die Existenz von (komplexen konkreten) Objekten mit Bezug auf die Erfüllung von Bedingungen der Zusammensetzung durch weniger komplexe Dinge verständlich machen. Diese Übereinstimmung scheint systematisch gesehen wichtiger als Lowes Distanzierung gegenüber dem Aristotelischen Hylemorphismus. Seine Vorbehalte gegen eine Kombination von Form und Materie treffen Aristoteles nicht, und seine Bedenken gegenüber der Aristotelischen Auffassung der Materie kann man teilen, ohne den Hylemorphismus aufzugeben.

4. Das Ziel von Lowes Erklärung der metaphysischen Notwendigkeiten

Lowe benutzt seine ontologische Theorie mit ihren vier fundamentalen Kategorien von Entitäten, um eine bestimmte Erklärung der metaphysischen Notwendigkeiten zu geben. Danach gründen alle metaphysischen Notwendigkeiten auf den Essenzen von Entitäten; der Begriff der Essenz wird wiederum mit Hilfe von nicht-modalen Termen erklärt. Dieser Abschnitt konzentriert sich auf die Natur dieser Erklärung.

Lowe geht von einer Diagnose aus, die Kit Fine gestellt hat. Es sei nicht befriedigend, die Essenz einer Entität E mit all den notwendigen Eigenschaften von E gleichzusetzen, d. h. mit den Eigenschaften, die E in jeder möglichen Welt hat, in der E existiert.¹⁴ Offenbar führt diese Gleichsetzung zu einer Vervielfältigung von essentiellen Eigenschaften, denn jede Entität hat viele notwendige Eigenschaften, die in einem intuitiven Sinn nichts mit ihrer Essenz zu tun haben. So ist es notwendig für Angela Merkel, das einzige Element der Menge {Angela Merkel} zu sein, ohne dass dies intuitiv etwas mit der Essenz von Angela Merkel zu tun hätte. Um Abhilfe zu schaffen, setzt Fine auf den Begriff der realen Definition. Eine reale Definition sagt, was etwas ist. Zur Essenz einer Entität zählt, was man in der vollständigen und korrekten realen Definition angibt.

Wenn man, wie Lowe, die Problemdiagnose und den Lösungsvorschlag von Fine teilt, kann man unterschiedlich ambitionierte Ziele verfolgen. Eine erste Möglichkeit ist, sich auf Deflation zu beschränken: Man nimmt eine Eingrenzung unter denjenigen notwendigen Eigenschaften vor, welche die Essenz von etwas ausmachen. Die Absicht ist nicht zwingend, allein mit Hilfe des Begriffs der realen Definition den Begriff der metaphysischen Notwendigkeit zu definieren. Vielmehr kann ein Verständnis des Begriffs der metaphysischen Notwendigkeit vorausgesetzt und der zusätzliche Begriff des »was eine Sache ist« eingesetzt werden, um eine Einigung zu erreichen.

Ein zweites und anspruchsvolleres Ziel ist, die Quelle der metaphysischen Notwendigkeiten anzugeben, in dem Sinn, dass erklärt wird, warum Propositionen wahr sind, die metaphysisch notwendig wahr sind. In einer gängigen Terminologie lässt sich das zweite Ziel als die Aufgabe formulieren, die Wahrmacher für metaphysisch notwendige Propositionen anzugeben. Allerdings wäre diese Formulierung nicht für die Position

¹⁴ Vgl. Kit Fine: *Essence and Modality*, in: *Philosophical Perspectives* 8 (1994), ed. by James E. Tomberlin, 1–16.

von Lowe angemessen, der dem zweiten Ziel verpflichtet ist. Er sieht das Fundament der metaphysischen Notwendigkeiten in den Essenzen der Entitäten und zieht der Rede vom Wahrmachen (*truthmaking*) die Rede vom Gründen (*grounding*) vor. Denn seiner Ansicht nach ist Wahrmachen eine Relation zwischen Entitäten. Weil er (wie im nächsten Abschnitt ausführlich diskutiert wird) Essenzen nicht als Entitäten auffasst, kann er Essenzen nicht als Wahrmacher für metaphysische Notwendigkeiten auffassen. Da Essenzen aber die Quelle der metaphysischen Notwendigkeiten sein sollen, spricht Lowe davon, dass die metaphysischen Notwendigkeiten in Essenzen gründen. Seine Position hinsichtlich des zweiten Ziels lässt sich so zusammenfassen:

Jede Proposition, die metaphysisch notwendig wahr ist, ist entweder eine essentielle Wahrheit oder eine Wahrheit, die dank der Essenzen von Dingen wahr ist.

Wenn eine Proposition *p* eine essentielle Wahrheit ist, dann deshalb, weil es eine Entität *E* gibt, für die gilt: es ist Teil der Essenz von *E*, dass *p* wahr ist.

Wenn eine Proposition *p* dank der Essenzen von Dingen wahr ist, dann deshalb, weil es wenigstens zwei Entitäten gibt, für die gilt: *p* ist dank (»in virtue of«) der Essenzen von diesen Entitäten wahr.

Ein drittes und noch ambitionierteres Ziel ist, den Begriff der metaphysischen Notwendigkeit auf den der Essenz und diesen wiederum auf den der realen Definition zurückzuführen, in dem anspruchsvollen Sinn, in dem eine begriffliche Analyse einen Begriff auf einfachere Begriffe zurückführt. Der Anspruch wäre, den Begriff der metaphysischen Notwendigkeit zirkelfrei zu analysieren.

Es ist nicht ganz klar, ob Lowe auch das dritte Ziel verfolgt. Einerseits spricht er davon, dass er die Begriffe der metaphysischen Notwendigkeit und Möglichkeit durch den Begriff der Essenz »explizieren« (»explicate«) möchte; und dass er den Begriff der Essenz nicht mit Hilfe von modalen Begriffen »explizieren« möchte. (Ich nehme an, dass »explizieren« hier nicht im Sinn von Carnap und Quine gemeint ist.) Das erweckt den Anschein, Lowe wolle tatsächlich eine reduktive Definition der modalen Begriffe durch den Begriff der Essenz erzielen. Andererseits möchte er auch von den Essenzen von bloß möglichen Entitäten sprechen. Eine reale Definition soll sagen, was eine Entität ist oder sein *würde*. Hier verwendet Lowe einen modalen Begriff – was sich nicht mit dem reduktiven Ziel zu vertragen scheint.

Wie auch immer, man sollte sich meiner Ansicht nach mit den beiden ersten, bescheideneren Zielen zufriedengeben. Es scheint mir fragwürdig, ob man den engen Begriff der Essenz sowie den Begriff der realen Definition erläutern kann, ohne modale Termini zu gebrauchen. Lowe versteht unter der realen Definition einer Entität *E* »[...] a proposition which tells us, in the most perspicuous fashion, *what E is* — or, more broadly, since we do not want to restrict ourselves solely to the essences of actually existing things, *what E is or would be*«. Diese Erklärung scheint nicht ausreichend, denn in manchen Kontexten betrifft die klarste Weise zu sagen, was etwas ist, nicht die Essenz. Z. B. ist in Bezug auf Personen die Angabe des Berufs eine übliche und in gewissen Kontexten auch die klarste Weise zu sagen, was eine Person ist. Die Berufsangabe würde natürlich an der Frage nach der Essenz vorbeigehen. Ein anderes Beispiel: Der Staats-

anwalt präsentiert vor Gericht eine Eisenstange. Auf die Frage »was ist das?« wäre in diesem Kontext die klarste Antwort »das Tatwerkzeug«.

Natürlich kann man verständlich machen, warum derartige Auskünfte nicht die Essenzen einer bestimmten Person oder einer Eisenstange betreffen, aber es ist schwer zu sehen, wie man dabei modale Ausdrücke vermeiden soll. Man könnte z. B. sagen, dass die reale Definition nichts angeben dürfe, was für die betreffende Entität kontingent sei. Damit würde man die beiden Auskünfte aussondern, da eine Person auch einen anderen Beruf ausüben könnte und die Eisenstange nicht für die Tat hätte benutzt werden müssen. Wenn man in dieser Weise deutlich machen wollte, was als reale Definition zählt und was nicht, würde man allerdings modale Ausdrücke voraussetzen. Man könnte ferner Ausdrücke einsetzen, die manchmal im gleichen Sinn wie ›Essenz‹ gebraucht werden, insbesondere ›Identität‹. Das würde jedoch wenig nützen, sofern nicht schon sichergestellt wäre, dass diese Ausdrücke im intendierten Sinn verstanden werden. Abermals ist schwer zu sehen, wie das ohne die Verwendung der zu erklärenden Ausdrücke bewerkstelligt werden könnte. Man müsste z. B. klarmachen, dass man mit ›Identität‹ nicht den zweistelligen Begriff der Identität meint, sondern die Eigenschaften, die konstitutiv dafür sind, welche Art von Ding etwas ist, wobei die Artzugehörigkeit notwendig für das Ding sein soll. Damit wäre man bei dem Ausdruck, den man erklären wollte. Daher scheint es mir vergeblich zu sein, eine reduktive Analyse für die modalen Begriffe über den Begriff der realen Definition anzustreben. Diese skeptische Einschätzung des reduktiven Ziels spricht in keiner Weise gegen Lowes Fundierung der metaphysischen Notwendigkeiten.

5. Essenzen als Entitäten?

Lowe vertritt die These, dass Essenzen keine Dinge oder Entitäten sind. Hier befindet er sich in einem starken Kontrast zu Aristoteles. Aristoteles setzt die Essenzen mit den Formen gleich und betrachtet (in der *Metaphysik*) die Formen als die primären Substanzen. Für Aristoteles haben die Essenzen also nicht nur den Status von Entitäten, sondern sogar den der fundamentalsten Entitäten. Die Begründung von Aristoteles erscheint stichhaltig. Bei Aristoteles hat dasjenige fundamentalen ontologischen Charakter, das es erlaubt, die Existenz und Identität von anderen Entitäten zu erklären. Die Essenzen haben nach Aristoteles in der relevanten Hinsicht Erklärungskraft, denn sie erklären, was eine konkrete Substanz zur Substanz macht. Im Rahmen von Lowes Theorie kann (wie im dritten Abschnitt gesehen) eine analoge Erklärung gegeben werden. Sofern Formen (nach Lowe die Arten der substantiellen Individuen) Essenzen oder Teilen von Essenzen entsprechen, ist das ein Motiv dafür, Essenzen in seiner Theorie als Entitäten aufzufassen.

Lowe hat wenigstens zwei Einwände dagegen, Essenzen als Entitäten aufzufassen. Zum einen stützt er sich auf die Ablehnung der These, dass die Essenz von etwas die Menge oder Summe derjenigen Eigenschaften ist, die das Betreffende in allen möglichen Welten hat, in denen es existiert. (Ob man von Mengen oder Summen von Eigenschaf-

ten spricht, macht für die gegenwärtigen Zwecke keinen Unterschied. Im Folgenden beschränke ich mich der Kürze halber auf Mengen.) Lowe lehnt also eine bestimmte Version der These ab, dass eine Essenz eine Menge von Eigenschaften ist. Das heißt aber nicht, dass eine Essenz gar keine Menge von Eigenschaften ist. Insofern trägt der erste Einwand nicht weit. Der zweite Einwand betrifft ein Regressproblem. Da nach Lowe jede Entität eine Essenz hat, ergibt sich ein Regress von Essenzen, wenn jede Essenz eine Entität ist, die nicht identisch mit der Entität ist, deren Essenz sie ist.

Im Folgenden soll eine Alternative skizziert werden, die Essenzen als Entitäten auffasst, und die vom Regressproblem nicht eher als Lowes eigene Position bedroht ist. Zunächst eine terminologische Anmerkung: Der Ausdruck ›Eigenschaft‹ wird hier als Oberbegriff für die Kategorien der Arten, Attribute und Modi bei Lowe verwendet; der Ausdruck ›zukommen‹ als Oberbegriff für die formalen Relationen der Instanziierung und Charakterisierung, die bei Lowe zwischen den vier fundamentalen Kategorien bestehen (Objekte instanziierten Arten und werden durch Modi charakterisiert, Attribute werden durch Modi instanziiert und charakterisieren Arten). Der alternative Vorschlag lässt sich dann so formulieren:

EE (Essenzen als Entitäten): Die Essenz einer Entität *E* ist, oder ist konstituiert durch, die Menge der essentiellen Eigenschaften, die *E* zukommen.

Der Vorschlag *EE* ist offen dafür, in der von Lowe erwünschten Weise mit Rekurs auf reale Definitionen zu spezifizieren, welche Eigenschaften essentiell für eine Entität sind. Der Vorschlag wäre noch einfacher, wenn er nicht erlaubte, dass Essenzen durch Mengen von Eigenschaften *konstituiert* werden. Die Idee, dass Essenzen konstituiert werden, erscheint für sich genommen nicht problematisch. Typischerweise wird Konstitution als Verhältnis zwischen einem materiellen Objekt und einer Materiequantität angesetzt, welche das Objekt konstituiert. Konstitution muss aber nicht auf materielle Objekte beschränkt sein, sondern kann auch auf anderes bezogen werden. Z. B. nimmt Lowe selbst an, dass manche formale Relationen durch andere konstituiert werden.¹⁵ Die Beziehung der Konstitution ist eng, insofern das Konstituierte typischerweise gewisse Eigenschaften von dem Konstituierenden erbt. Der Witz an der Konstitutionsbeziehung ist, dass sie eng ist, ohne Identität zu sein. Konstitution ist wie Identität eine eins-zu-eins Beziehung, aber im Gegensatz zur Identität asymmetrisch. Der Vorschlag *EE* erlaubt die Konstitution der Essenzen, um die Aussichten zu erhöhen, dass er allgemeine Zustimmung (und insbesondere die Zustimmung von Lowe) findet. Für den ausschlaggebenden Punkt ist die Möglichkeit der Konstitution jedoch nicht nötig, nämlich dafür, dass Essenzen durch *EE* der Status von Entitäten zugesprochen wird. Sowohl dann, wenn Essenzen Mengen von Eigenschaften sind, als auch dann, wenn sie durch Mengen von Eigenschaften konstituiert werden, sind Essenzen Entitäten. Man kann *EE* auch mit Bezug auf einen Übergang beschreiben, den Lowe ablehnt, nämlich den Übergang von

¹⁵ Vgl. Lowe: *The Four-Category Ontology*, 51.

»it is *part of the essence* of a certain entity, *E*, that it possesses a certain property, *P*.«

zu

»*P* is a part of the essence of *E*.«

Dagegen unterstützt *EE* den Übergang. Wann immer es essentiell für eine Entität ist, eine Eigenschaft *P* zu haben, ist *P* Teil der Essenz dieser Entität. Für den Vorschlag spricht, dass es künstlich erscheint, zwischen den folgenden Sätzen einen Bedeutungsunterschied zu machen:

Es ist Teil der Essenz von Entität *E*, Eigenschaft *P* zu haben.

Es ist essentiell für Entität *E*, Eigenschaft *P* zu haben.

Eigenschaft *P* ist eine essentielle Eigenschaft von Entität *E*.

Eigenschaft *P* ist Teil der Essenz von Entität *E*.

Nach meinem Sprachverständnis sind diese Sätze synonym. Wenn das so ist, sollte man den genannten Übergang und damit *EE* akzeptieren.

Nun soll geprüft werden, wie sich *EE* auf die Ontologie von Lowe auswirken würde, und zwar mit Bezug auf Lowes vier grundlegende Kategorien, nämlich Objekte, Arten, Attribute und Modi. Zunächst zu den Essenzen von Objekten, d. h. von individuellen Substanzen in Aristotelischer Terminologie. Die Essenz von Sokrates ist es (wenigstens teilweise), ein Mensch zu sein; die Essenz eines Elektrons ist es (wenigstens teilweise), ein Elektron zu sein. Die Arten *Mensch* und *Elektron* sind mit weiteren essentiellen Attributen verbunden. Menschen sind – unter anderem – rationale, warmblütige Lebewesen; Elektronen sind Elementarteilchen mit negativer Ladung und Spin $\frac{1}{2}$. Sowohl die Arten *Mensch* und *Elektron* als auch die weiteren Attribute gehören nach *EE* zu den Essenzen von Menschen und Elektronen. Lowe ist ohnehin darauf festgelegt, sowohl die Art eines Objekts als auch die Attribute, welche die Art charakterisieren, als essentielle Eigenschaften des Objekts aufzufassen. *EE* geht über diese Festlegung lediglich insofern hinaus, als er die essentiellen Eigenschaften eines Objekts mit der Essenz des Objekts gleichsetzt (oder die essentiellen Eigenschaften die Essenz konstituieren lässt).

Nun zu den Essenzen von Arten und Attributen, also zu den Essenzen der Universalien in Lowes Ontologie. Gemäß *EE* gilt: Wenn es Teil der Essenz eines Universale ist, Instanz eines übergeordneten Universale zu sein oder weitere essentielle Attribute zu haben, sind sowohl das übergeordnete Universale als auch die weiteren Attribute Teile der Essenz des Universale. Z. B. ist es Teil der Essenz der Art Säugetier, eine Instanz der übergeordneten Art Lebewesen zu sein; es ist Teil der Essenz des Attributs Reizbarkeit, eine Verhaltensdisposition zu sein. Abermals gilt, dass *EE* nicht neue Entitäten einführt, sondern die im Rahmen von Lowes Theorie anerkannten Entitäten zu Essenzen (oder Konstituenten von Essenzen) erklärt.

Schließlich zu den Essenzen der Modi. Ein Modus, z. B. die Klugheit von Sokrates, ist ein Hybrid, da er in zwei Hinsichten durch essentielle Abhängigkeit bestimmt ist. Für die Klugheit von Sokrates ist es sowohl essentiell, Klugheit zu sein, als auch ein Modus von Sokrates zu sein. Grundsätzlich instanziiert jeder Modus übergeordnete Attribute,

in Analogie zur Instanziierung von Arten durch Objekte. Diese Instanziierung besteht essentiell. Außerdem kommt jeder Modus essentiell dem Objekt zu, das er charakterisiert. So kommen alle Modi des Sokrates essentiell dem Sokrates zu. Man könnte sagen, dass sie Instanzen des relationalen Attributs *Modus von Sokrates* sind. Allgemein kann man die Essenzen von Modi als Kombinationen von wenigstens zwei Attributen auffassen. Das eine klassifiziert den Modus in der Weise, in der Arten Objekte klassifizieren, das andere ordnet den Modus dem Objekt zu, das er charakterisiert.

Auch wenn diese Bemerkungen skizzenhaft sind, zeigen sie an, dass es im Rahmen von Lowes Ontologie möglich ist, Essenzen als Entitäten aufzufassen, ohne neue Entitäten einzuführen. Wenn *EE* in diesem Rahmen akzeptiert wird, haben gewisse, schon anerkannte Entitäten als Essenzen zu gelten (oder als Konstituenten von Essenzen). Damit erhalten Essenzen den Status von Entitäten ohne Vermehrung von Existenzannahmen. Aus diesem Grund scheint es mir nicht der Fall zu sein, dass die Aufnahme von *EE* in Lowes Ontologie zu einem besonderen Regressproblem führen würde. Lowe ist ohnehin auf die Thesen festgelegt, dass jede Entität eine Essenz hat, dass Eigenschaften (also Arten, Attribute und Modi) Entitäten sind, und dass in der Konsequenz alle Eigenschaften Essenzen besitzen. Gemäß *EE* gilt, dass manche Eigenschaften Essenzen von anderen Dingen sind (oder konstituieren), entweder für sich allein oder im Verbund mit anderen Eigenschaften. Es gibt, wenn *EE* im Rahmen von Lowes Ontologie gilt, keine Essenzen über die Eigenschaften hinaus, die bereits als Entitäten anerkannt sind. Ob man manche dieser Eigenschaften mit Essenzen (oder Konstituenten von Essenzen) identifiziert oder nicht, macht für einen möglichen Regress keinen Unterschied. Wenn Lowe *EE* akzeptieren würde, würde er sich der Aristotelischen Ontologie noch stärker annähern, mit der ihn, wie in den ersten drei Abschnitten gezeigt, ein gemeinsamer Erklärungsanspruch verbindet.

Husserls transzendente Phänomenologie im Lichte der (neueren) Erkenntnistheorie

Christian Beyer

Der Ausdruck »Erste Philosophie« bezeichnet in Husserls Munde ein grundlegendes erkenntnistheoretisches Projekt, die transzendente Phänomenologie. Er spricht auch von Cartesianischen Meditationen, davon, daß die »erste[...] philosophische[...] Tat« der »*universelle*[...] *Umsturz* aller vorangegangenen und wie immer gewonnenen Überzeugungen« sein muß, also »jene[r] Umsturz, den Descartes »einmal im Leben« von allen forderte«, die zu »absoluter« philosophischer »Selbstrechtfertigung« gelangen wollen (Hua VIII, 23).¹ Dabei zielt die Erste Philosophie auf nichts Geringeres als ein philosophisches Verständnis unseres je eigenen Welt- und Selbstverständnisses im Ganzen. Im Folgenden möchte ich dieses Projekt hinsichtlich seines Sachgehalts und seiner Methodik unter die Lupe nehmen, soweit dies im vorliegenden Rahmen möglich ist. An einigen Stellen erscheint es mir hilfreich und interessant, dazu auf Konzeptionen aus der neueren Erkenntnistheorie zurückzugreifen.

Ziel der Ersten Philosophie ist für Husserl die philosophische Aufklärung unseres Zugangs zur bzw. unseres Seins in der Welt, der *Intentionalität* des Bewußtseins. Unter einem intentionalen Bewußtseinszustand, einem intentionalen *Erlebnis*, ist ein Zustand des Bewußtseins zu verstehen, der gleichsam ein Thema hat, auf das er (der Wortbedeutung von lat. *intendere* entsprechend) gerichtet ist. Husserls Lehrer Franz Brentano hatte diesen Begriff ins Zentrum der Aufmerksamkeit der Psychologie und Philosophie gerückt. In seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* heißt es:

»Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt usw.«²

Intentionalität ist »die Richtung auf ein Objekt«, »worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist«, fügt Brentano hinzu, sondern »die immanente Gegenständlichkeit«. Heißt das, daß die psychischen Phänomene einen Innenbereich bilden, der von der objektiven

¹ Husserls Schriften werden zitiert nach: *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, Den Haag/Dordrecht 1950 ff. [=Hua].

² Franz Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig 1924, 124 f.

Realität »an sich«, »da draußen« abgekapselt ist? »Ich habe mein Leben lang die Realität gesucht«, sagte Husserl gegen Ende seiner Göttinger Zeit einmal zu seinem Schüler Helmuth Plessner, »und dabei«, so berichtet Plessner, »zückte er seinen dünnen Spazierstock mit silberner Krücke und stemmte ihn vorgebeugt gegen den [P]fosten« seiner Gartentür.³

Husserl ist Realist; er ist mit anderen Worten von der Existenz von Gegenständen überzeugt, die das eigene Bewußtsein transzendieren, das im intentionalen Bewußtsein Gegebene überschreiten; Gegenständen, an denen prinzipiell mehr ist, und die mehr sind, als sich im gegenwärtigen Bewußtsein zeigt; und Bewußtsein ist stets gegenwärtig (ich komme darauf zurück). Aber Husserl ist kein *naiver* Realist, das ist eine der Pointen der Anekdote, die Plessner erzählt. Husserl stemmt seinen Spazierstock nicht mit jener Attitüde gegen den Türpfosten, mit der G. E. Moore seine Hände erhebt und ausruft: »Hier ist eine Hand, und hier eine zweite!«, um so den Skeptizismus bezüglich der objektiven Realität zu »widerlegen«. Husserl ist aber auch kein Anhänger des sogenannten *kritischen* Realismus, einer Theorie, die den Tatsachen des Bewußtseins in den Augen Husserls Gewalt antut – und damit gegen die grundlegende methodische Forderung der Phänomenologie verstößt, nämlich »die Augen aufzumachen und die Phänomene gegen alle festgewurzelte Theorie und zum Trotz gegen sie so zu nehmen, wie sie sich geben«.⁴ Diese Formulierung stammt aus Martin Heideggers Vorlesungen über *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, die durchaus von einem guten Verständnis der Husserlschen Phänomenologie zeugen. Die zentrale Problemstellung des kritischen Realismus formuliert Heidegger darin wie folgt:

»An sich, sagt man, beziehen sich die intentionalen Erlebnisse als zur subjektiven Sphäre gehörig nur auf das dieser Sphäre Immanente. Die Wahrnehmungen als etwas Psychisches richten sich auf Empfindungen, Vorstellungsbilder, Gedächtnisresiduen und Bestimmungen, die das gleichfalls dem Subjekt immanente Denken dem zunächst subjektiv Gegebenen hinzufügen. Damit muß vor allem das vermeintlich zentrale philosophische Problem gestellt werden: Wie beziehen sich die Erlebnisse und das, worauf sie sich als intentionale richten, das Subjektive der Empfindungen, Vorstellungen, auf das Objektive? [...] Wie beziehen [die Erlebnisse] sich [...] auf die transzendenten Objekte?«⁵

Heidegger nennt dies »ein verkehrtes Problem der Transzendenz«.⁶ Von der Falschheit der zugrundeliegenden theoretischen Voraussetzung, dem sogenannten Repräsentationalismus oder indirekten Realismus oder, wie Husserl sagt, der »Bildertheorie« der Intentionalität, hatte sich Husserl schon 1894 in seinem Traktat über »Intentionale Gegenstände« überzeugt, einer Abhandlung, in der es um das »Paradox der gegenstand[...]losen Vorstellungen« geht. Das Paradox besteht darin, daß einerseits (These 1) jede Vorstellung einen Gegenstand vorstellt, andererseits aber (These 2) nicht jede Vor-

³ Helmuth Plessner: *Husserl in Göttingen*, Göttingen 1959, 18.

⁴ Martin Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt/M 1975, 87.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., 89.

stellung einen Gegenstand hat, den sie vorstellt – es gibt, mit Bolzano zu reden, »gegenstandlose Vorstellungen«, etwa die Vorstellung eines geflügelten Pferdes. Der Repräsentationalismus besagt, daß in These 1 von anderen vorgestellten Gegenständen die Rede ist als in These 2. In These 1 gehe es um »geistige Abbilder« derjenigen Gegenstände, von denen in These 2 die Rede ist (um Inskriptionen auf der *tabula rasa*); und diese Abbilder oder »Phantasmen« existierten auch dann, wenn die darin abgebildeten Gegenstände (wie etwa bei der bildlichen Darstellung einer griechischen Gottheit) nicht existierten. Husserl erhebt in »Intentionale Gegenstände« im wesentlichen drei Einwände gegen diese Theorie, die man als Ausbuchstabierung von Brentanos eingangs zitierter, in Husserls Augen unklaren Rede von der »immanenten Gegenständlichkeit« betrachten kann (und die heute in der Kognitionswissenschaft wieder ernsthaft vertreten zu werden scheint). Erstens tue die Theorie »den Tatsachen« des Bewußtseins, so Husserl, »Gewalt an«⁷:

»Ich möchte die ›geistigen Abbilder‹ kennenlernen, welche den Begriffen Kunst, Literatur, Wissenschaft u.dgl. einwohnen sollen. [...] Ich möchte auch die geistigen Abbilder in absurden Vorstellungen gedachter Gegenstände kennenlernen und wieder diejenigen, welche dem Mathematiker bei der Lektüre einer von komplizierten Formelsystemen erfüllten Abhandlung vorschweben. Wahre Wirbelstürme von Phantasmen müßten sich in seinem Bewußtsein abspielen [...].«⁸

Zweitens wendet Husserl ein, daß die »Bildertheorie« das Problem der intentionalen Gegenstände, welches sie lösen soll, bloß verschiebt: Sie führt zu einer »Verdoppelung« vorgestellter Gegenstände, derart daß eine nicht-gegenstandlose Vorstellung wie »Berlin« sowohl ein geistiges Abbild eines Gegenstandes als auch den abgebildeten Gegenstand repräsentiert. Er schreibt:

»Aber wie, ist in dem Sinne der [...] scheinbar oder wirklich kontradiktorischen Sätze [des ›Paradoxes der gegenstandslosen Vorstellungen‹] nicht gelegen, daß jeweils *derselbe* Gegenstand, der vorgestellt ist, existiert bzw. nicht existiert? Dasselbe Berlin, das ich vorstelle, existiert auch, und dasselbe würde nicht mehr existieren, brähe ein Strafgericht aus wie bei Sodom und Gomorrah.«⁹

Drittens wendet Husserl ein, daß die »Bildertheorie« bereits voraussetzt, was eine Theorie der Repräsentation allererst zu leisten hat:

»Man übersieht, daß der Phantasieinhalt zum repräsentierenden Bild von irgend etwas erst werden muß und daß dieses Über-sich-Hinausweisen des Bildes, welches es zum Bild erst macht, [...] ein Plus ist, das wesentlich beachtet werden muß.«¹⁰

Was wir benötigen, ist eine theoretisch unvoreingenommene Aufklärung der Intentionalität des Bewußtseins. Dabei gilt es, das aufzuklärende Phänomen nicht zu »vergewal-

⁷ Hua XXII, 305.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., 305 f.

¹⁰ Ebd., 306.

tigen« (Heidegger), sondern es unvoreingenommen in den Blick zu nehmen. Wie läßt sich das Paradox der gegenstandlosen Vorstellungen unter dieser Vorgabe überhaupt auflösen? Die Aussage, daß jede Vorstellung einen Gegenstand vorstellt (These 1), ist Husserl zufolge, wörtlich genommen, falsch. Richtig ist, daß es für jede Vorstellung eine implizit mitgedachte hypothetische Annahme gibt, für die gilt: Wäre diese Annahme gültig, dann hätte die Vorstellung einen Gegenstand. Beispiel: Wäre das im griechischen Mythos Erzählte wahr, dann hätte die Vorstellung »Pegasus« einen Gegenstand. So denken wir, bei Lichte besehen, über Nichtexistentes. Dementsprechend betont Husserl in seinem ersten Hauptwerk, den *Logischen Untersuchungen* (LU),

»... daß der intentionale Gegenstand der Vorstellung derselbe ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand und daß es widersinnig ist, zwischen beiden zu unterscheiden.«¹¹

Das ist die Sichtweise des Realismus. Husserl betrachtet sie als eine »Trivialität« – und gerade deshalb als philosophisch problematisch. Wie läßt sich diese naive Sichtweise verständlich machen, ohne dem Phänomen der Intentionalität durch theoretische Voraussetzungen wie dem Repräsentationalismus Gewalt anzutun? Diese Frage bezeichnet das *recht verstandene* Problem der Transzendenz. Es ist, wie Heidegger zu Recht hervorhebt, identisch mit dem Problem der philosophischen Aufklärung der Intentionalität. Denn die sogenannte Transzendenz der objektiven Realität *besteht* in nichts anderem als der Intentionalität des darauf gerichteten Bewußtseins.¹² Das Dasein, das Bewußtsein, transzendiert, übersteigt das Gegebene, und dem verdankt sich die sogenannte Transzendenz der objektiven Realität. Husserl sieht das genauso, aber anders als Heidegger formuliert er das »Problem der Transzendenz« ausdrücklich als ein *erkenntnistheoretisches*: als

»[...] das Problem, wie das erkennende Bewußtsein in seinem Fluß mannigfach gestalteter und ineinander gewobener Erkenntnisakte sich selbst transzendieren und eine Gegenständlichkeit setzen und bestimmen kann, die in ihm nach keinem Bestandteil reell zu finden ist, in ihm nie und nirgends zu absolut zweifelloser Selbstgegebenheit kommt, während sie doch dem Sinn der Naturerkenntnis gemäß an sich existieren soll, ob sie zufällig erkannt wird oder nicht«¹³.

Husserl fragt, welche zunächst und zumeist unbemerkten Strukturen und Eigenschaften des erkennenden Bewußtseins es uns im naiven Leben mit seinen Trivialitäten immer schon erlauben, vernünftigerweise Realisten zu sein. Zugleich geht es ihm um eine »gegen allen vernünftigen Zweifel gesichert[e]«¹⁴ sog. Letztbegründung der Annahme objektiv existierender, und damit die »Selbstgegebenheit« eigenen Bewußtseins transzendierender, Gegenstände. Sämtliche Voraussetzungen, die auf dieser realistischen An-

¹¹ Hua XIX/1, 439 f.

¹² Vgl. Martin Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt/M 1975, 89.

¹³ Hua X, 345.

¹⁴ Ebd, 344.

nahme beruhen, werden in einer »phänomenologischen Epoché« systematisch eingeklammert. Dahinter steht folgender Gedanke:

»Das die Weltgeltung des natürlichen Weltlebens leistende Leben läßt sich nicht in der Einstellung des natürlichen Weltlebens studieren.«¹⁵

Denn, so Husserl:

»Wir merken gemeinhin von all dem Subjektiven der Darstellungsweisen ›von‹ den Dingen nichts [...].«¹⁶

Wir leben naiv in die Welt hinein. Um aus dieser Naivität auszubrechen, sind dem philosophischen »Anfänger« zunächst nur Konstatierungen »absolut zweifelloser Selbstgegebenheiten« des eigenen Bewußtseins erlaubt; Husserl fordert hier »apodiktische Rechtfertigung«.¹⁷ »Absolut zweifellos«, »apodiktisch« – das besagt: zweifellos unzweifelhaft, in dem Sinne, daß »jeder mögliche Zweifel ausgeschlossen« ist, »und zwar in der Art, daß dieser Ausschluß selbst adäquat erfaßbar ist«,¹⁸ nämlich im Rahmen einer vorurteilslosen und maximal anschaulichen Rechtfertigung, die der »Forderung der phänomenologischen Reduktion« untersteht, welche schlicht darin besteht, die Intentionalität des Bewußtseins unter den Bedingungen der Epoché am Leitfaden des (recht verstandenen) Problems der Transzendenz aufzuklären.¹⁹

Daß Husserl diese methodische Forderung dezidiert mit einer erkenntnistheoretischen Absicht verbindet, geht u. a. aus dem Manuskript seiner Vorlesung *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis* aus dem Sommersemester 1909 hervor, dem die obige Formulierung dieses Problems entstammt.²⁰ Husserl sagt dort in aller wünschenswerten Klarheit, daß diese Forderung sowohl die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis transzendenter Objekte betrifft als auch der *begründeten Zurückweisung des Skeptizismus* dient, eine Zielstellung, die in dem Manuskript durch Formulierungen wie »gegen allen vernünftigen Zweifel gesichert«, »unbestritten«, »nicht immer vernünftig zweifelhaft«, »trifftig« etc. immer wieder hervorgehoben wird. Husserl schreibt:

»Das Leitproblem [...] war das »Problem der Transzendenz«, und zunächst das der Transzendenz der Natur. [...] Von da aus schien sich das Problem [...] zu erweitern: *Wie ist Erkenntnis von irgendeinem in ähnlichem Sinn* [sc. wie im Falle der objekti-

¹⁵ Hua VI, 141.

¹⁶ Ebd., 162.

¹⁷ Hua VIII, 69.

¹⁸ Ebd., 68.

¹⁹ Hua X, 346.

²⁰ Der vorliegende Absatz ist eine Reaktion auf Christopher Erhards Einwand (in seinem Kommentar), es sei Husserl nicht so sehr darum zu tun gewesen, den Realismus der natürlichen Einstellung gegen vernünftigen Zweifel abzusichern, »als vielmehr darum, zu verstehen, wie eine solche realistische Einstellung überhaupt möglich ist«. Nach meiner Interpretation geht es Husserl um das eine sowohl als das andere; die von ihm intendierte philosophische Aufklärung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis in natürlicher Einstellung fällt zusammen mit der phänomenologisch fundierten Zurückweisung des Skeptizismus.

ven Natur; C.B.] *an sich Seienden möglich*, wie ist ihr objektiver Geltungsanspruch zu verstehen *und vor der widersinnigen Skepsis, zu der die Reflexion immer wieder zu drängen scheint, zu schützen?*«²¹

Die philosophische Lösung des Problems der Transzendenz, sprich: die phänomenologische Reduktion, und die rationale Zurückweisung des erkenntnistheoretischen Skeptizismus sind für Husserl zwei Seiten desselben Vorhabens. Wie noch hinreichend deutlich werden wird, geschieht diese Zurückweisung durch eine phänomenologische Metarechtfertigung des Realismus der natürlichen Einstellung, die ihn gegen »vernünftigen Zweifel« absichert, indem sie ihn in methodisch kontrollierter Weise als gerechtfertigt erweist (derart daß es vernünftiger ist, von realistischen Annahmen auszugehen, als es nicht zu tun).

Ich sagte eben, dem anfangenden Philosophen seien »zunächst« nur apodiktische Feststellungen erlaubt. Ehe ich mich der Frage zuwende, welche Feststellungen diese Forderung denn laut Husserl erfüllen, möchte ich einen Schritt zurücktreten und dieses »zunächst« erläutern.

Husserl beginnt typischerweise mit einer Beschreibung der naiven, vulgären oder, wie Husserl sagt, »natürlichen Einstellung« des Nichtphänomenologen. Er sagt in aller wünschenswerten Klarheit, daß diese Einstellung keinerlei sinnvollen Zweifel an der Existenz der (empirisch erfahrbaren) Welt zuläßt:

»Nichts spricht dafür, daß die Welt nicht sei, und alles dafür, daß sie sei.«²²

Wer innerhalb der natürlichen Einstellung, durch skeptische Argumente »verwirrt«, »urteilt und glaubt, die Welt sei in Wahrheit nicht, oder auch nur urteilt, man müsse dessen ständig gewärtig sein«, der »sieht nicht hin auf den Sinnesgehalt der Welterfahrung und den trotz all solcher Argumente in ihr liegenden unzerbrechlichen Weltglauben«.²³ In der natürlichen Einstellung ist der Glaube an die Existenz der Welt vollständig gerechtfertigt; wer das in dieser Einstellung bestreitet, ist »verrückt«. Die Rechtfertigung ist dabei holistischer Natur, es wird unterstellt, daß Einstimmigkeit, Kohärenz tendenziell Erkenntnis generiert (und somit der Rechtfertigung dient):

»[Daß die Welt nicht sei, nie gewesen sei,] ist eine absolut leere Möglichkeit, gegen die die gesamte Empirie, mit der vollen Kraft ihrer Einstimmigkeit, spricht, und *für* die schlechthin nichts spricht.«²⁴

»[Die universale Weltwahrnehmung trägt] in jedem Augenblick, und bewußtseinsmäßig, die Antizipation eines künftig einstimmigen oder durch eventuelle Korrekturen zur Einstimmigkeit zu bringenden Verlaufes in sich [...].«²⁵

²¹ Hua X, 345 f. Letzte Hervorhebung von mir.

²² Hua VIII, 54.

²³ Ebd.

²⁴ Hua VIII, 67.

²⁵ Ebd., 51.

In der phänomenologischen Einstellung des philosophischen Anfängers ist es hingegen laut Husserl nicht verrückt, die Möglichkeit der Nichtexistenz der Welt ernst zu nehmen und den Weltglauben angesichts dieser Möglichkeit zu suspendieren; der Begriff der Verrücktheit sei hier zunächst gar nicht anwendbar, weil er den allererst zu begründenden universalen Weltglauben voraussetze.²⁶ Der universale Weltglaube verdankt sich empirischer Evidenz, die in der natürlichen Einstellung als (holistisch) gerechtfertigt, aber in der radikalen Einstellung des Phänomenologen fürs Erste *nicht* als gerechtfertigt gilt:

»Der Weltglaube [...] läßt es beständig offen, daß der jetzt wirklich verlaufende Wahrnehmungsstil der Einstimmigkeit zum sinnlosen Gewühl führt [...]; und korrelativ besagt das [...]: Diese Welt, die ich jetzt im zweifellos und kontinuierlich sich bestätigenden Wahrnehmungsglauben als gegenwärtige erfahre [...], sie braucht nicht mehr zu sein als ein transzendentaler Schein.«²⁷

Dennoch setzt Husserl, wie gesehen, voraus, daß der universale Weltglaube in der natürlichen Einstellung vollständig gerechtfertigt ist. Wie paßt das zusammen? Nimmt Husserl vielleicht eine (im Sinne Keith DeRoses) *kontextualistische* Sicht auf epistemische Rechtfertigung ein?

»What we fail to realize, according to the contextualist solution, is that the denials that we know various things that are governed by the standards that the skeptic at least threatens to install are perfectly compatible with our ordinary claims to know those very propositions. Once we realize this, we can see how both skeptical denials of knowledge and our ordinary attributions of knowledge can be correct.«²⁸

Zählt man in der phänomenologischen Einstellung, die freilich keine skeptische ist, unter anderen Bedingungen als gerechtfertigt als in der natürlichen? Drückt »gerechtfertigt« in diesem Kontext einen anderen Gehalt (mit anderen semantischen Erfüllungsbedingungen) aus, der mit höheren Wissensstandards einhergeht? Dies würde erklären, weshalb wir die Wissensansprüche der natürlichen Einstellung in der phänomenologischen Einstellung, wie Husserl betont, »nicht wegwerfen«.²⁹

Nun geht es ihm nach meiner Interpretation in der Tat darum, den Realismus der natürlichen Einstellung phänomenologisch zurückzugewinnen. Er will die zugrundeliegenden Begründungsstrukturen des erkennenden Bewußtseins freilegen (wohlgemerkt: freilegen, nicht generieren). Das spricht am Ende nun aber dagegen, Husserls Sicht auf Rechtfertigung kontextualistisch im Sinne DeRoses zu interpretieren. Denn die Besonderheit der phänomenologischen Einstellung ist hiernach, daß sie konsequent auf *Meta*rechtfertigung zielt, auf die möglichst vorurteilslose und an den Tatsachen – auch ein-

²⁶ Vgl. Hua VIII, 65.

²⁷ Ebd., 67.

²⁸ Keith DeRose: *The Case for Contextualism. Knowledge, Skepticism and Context*, Vol. 1, Oxford 2009, 42.

²⁹ Hua III/1, 209.

sichtigen Wesenstatsachen – des Bewußtseins orientierte Rechtfertigung der Annahme, daß der Realismus der natürlichen Einstellung gerechtfertigt ist. Dazu müssen diese Annahme und die darauf beruhenden Wissensansprüche der natürlichen Einstellung eingeklammert, suspendiert werden.

Allenfalls vertritt Husserl hier einen Kontextualismus im ganz anderen Sinne, den Michael Williams mit diesem Terminus verbindet. Danach ist eine »Auffassung von Wissen und Rechtfertigung« kontextualistisch, wenn »ihr zufolge alle epistemischen Fragen innerhalb eines *bestimmten Informations- und Methodenkontextes* entstehen, in dem [...] *nicht* alles infrage steht«. ³⁰ »In bestimmten Kontexten einer Untersuchung oder epistemischen Einschätzung«, so erläutert Williams, bleiben hiernach »manche Dinge vom Zweifel ausgenommen, weil wir das Thema wechseln würden, wenn wir auch sie in Zweifel zögen«. ³¹ Husserl scheint die gleiche Auffassung zu vertreten, wenn er den Einwand, es sei doch »verrückt«, die Existenz der raumzeitlichen Welt zu bezweifeln, folgendermaßen beantwortet:

»Somit darf mit der realen Wirklichkeit und Möglichkeit fremder Subjekte in einer Kritik der Erfahrung nur solange operiert werden, solange diese Kritik gewöhnliche empirische Kritik ist, wie etwa historische Kritik oder Kritik von Zeugenaussagen u.dgl.; so auch mit der Möglichkeit, daß Menschen verrückt werden. Sie ist eine Form der realen Möglichkeiten, die schon die Weltexistenz voraussetzen. [...] Aus solchen Betrachtungen erkenne ich also, daß eine universale Kritik der Erfahrungen überhaupt, die mir als anfangendem Philosophen obliegt, nur eine in gutem Sinne *solipsistische* sein kann, daß sie nur als eine Kritik *meiner* Erfahrungen möglich ist, die andere Subjekte und ihre Erfahrungen nur als erfahrene meiner Erfahrungen kennt und, als kritisch in Frage stehend, nicht als seiend voraussetzt.« ³²

Williams bestreitet freilich, daß sich Wissen sinnvoll unter eine »Totalitätsbedingung« stellen läßt, wonach wir unser empirisches Wissen *insgesamt* dank einer problematischen Wissensquelle namens »Erfahrung« – »Erfahrung verstanden als generische, im Informationsgehalt beschränkte und autonome Erkenntnisquelle« – kritisch infrage stellen können. ³³ Erfahrung wäre unter dieser Totalitätsbedingung durch globale skeptische Szenarien leicht zu unterminieren, mit der Konsequenz, daß dadurch »gleich riesige Bereiche des Wissens« unterminiert würden. ³⁴ Ich komme auf diesen Einwand zurück. Jetzt kommt es mir nur darauf an festzuhalten, daß Husserl für das Projekt einer Ersten Philosophie einen eigenen Informations- und Methodenkontext in Anspruch nimmt, den eines methodischen Solipsismus, der die Existenz der eigenen »Erfahrung« als apodiktischer Bewußtseintatsache voraussetzt. ³⁵

³⁰ Michael Williams: Skeptizismus und der Kontext der Philosophie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6 (2003), 973–991, hier 985.

³¹ Ebd.; vgl. Hua VIII, 101 ff.

³² Hua VIII, 65 f.

³³ Williams: Skeptizismus und der Kontext der Philosophie, 981, 985.

³⁴ Ebd., 989.

³⁵ Vgl. Hua VIII, 74 f.

Doch auch diese Voraussetzung – die Apodiktizität des solipsistisch konzipierten »ich erfahre das-und-das« – läßt sich Husserl zufolge noch einmal problematisieren, indem wir uns überlegen, *mit welchem Recht* wir diese Bewußtseinstatsache als »archimedischen Punkt«³⁶ betrachten, von dem wir als anfangende Philosophen ausgehen dürfen.³⁷ Diese »absolute Selbstvergewisserung« läuft auf die Frage hinaus, was überhaupt eine Bewußtseinstatsache als solche ausmacht und deren apodiktische Feststellung im Modus des Selbstbewußtseins ermöglicht. Husserls Antwort rekurriert auf die Gegebenheiten des *Zeitbewußtseins*. Mein Bewußtsein fließt gleichsam in einem Strom – dieser Flußcharakter ist ihm eigentümlich. Aus dem, was ich »jetzt« erlebe, wird blitzschnell das »soeben« Erlebte; vorher, nachher, zugleich, so ist mein Bewußtsein strukturiert. Daran kann der Außenweltskeptiker nicht rütteln, denn die Zeit, von der hier die Rede ist, ist nicht die objektive, physikalisch meßbare Weltzeit. Es ist die dem Bewußtsein immanente Zeit, das »innere Zeitbewußtsein«. Ich erwähnte es bereits: Bewußtsein ist stets gegenwärtig; diese lebendige Gegenwart ist aber, so Husserl, immer schon *ausgedehnt*: sie besitzt ihrem Wesen nach einen zeitlichen Horizont. Aus dem »jetzt« Erlebten wird notwendig das »soeben« Erlebte, das durch das »jetzt« Erlebte abgelöst wird, usw. Das gegenwärtige Erlebnis enthält als solches eine »Urimpression«, d. h. ein Bewußtsein des »jetzt«, zu dem wiederum – als eine Art »Kometenschweif«³⁸ – »Retentionen« gehören. Eine Retention ist eine unmittelbare Erinnerung, in der das »soeben« Erlebte als solches lebendig bleibt, und an die sich wiederum eine Retention anschließt usw. Man denke z. B. daran, wie die schon gehörten Töne einer gerade erklingenden Melodie im Bewußtsein noch präsent sind, wenn sie auch allmählich ins Unbewußte absinken. (Das Beispiel stammt von Husserl. Ein anderes Beispiel, das er in diesem Zusammenhang gibt, ist die Wahrnehmung einer Bewegung.)

Das »innere Zeitbewußtsein« sorgt dafür, daß das Erlebnis im Strom des Bewußtseins fließt, und macht es zugleich für das »reflektive Selbstbewußtsein« zugänglich, also für das Cartesische »cogito« – z. B. das im Sinne des methodischen Solipsismus verstandene Metaurteil »Ich betrachte das Haus« –, dessen Apodiktizität hier infrage steht. Das Erlebnis ist, so Husserl, im normalen, selbstvergessenen Vollzug »latent« und wird erst »patent« durch »Auftritt eines darauf reflektierenden Ich«, das seinerseits latent ist,³⁹ d. h. das reflektive Selbstbewußtsein ist, wenn es auftritt, seinerseits für höherstufige Urteile zugänglich, erfordert aber ebenfalls nicht deren Vollzug.

Husserl vertritt demnach keine aktualistische *higher order thought*-Theorie des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, wonach dieses stets von einem reflektiven Selbstbewußtsein begleitet sein muß. Er ist allerdings überzeugt, daß Bewußtsein dank des ihm eingebauten inneren Zeitbewußtseins im Prinzip jederzeit reflektiv erfaßbar ist, im Sinne einer mentalen Disposition. In diesem Sinne kann man das innere Zeitbewußtsein (mit einem Terminus von Sartre) als »vor-reflektives Selbstbewußtsein« bezeichnen.⁴⁰

³⁶ Hua VIII, 69.

³⁷ Vgl. ebd., 70 f.

³⁸ Hua X, 295.

³⁹ Hua VIII, 90.

⁴⁰ Vgl. Christian Beyer: Husserls Konzeption des Bewußtseins, in: *Edmund Husserl 1859–2009*

Das *reflektive* Selbstbewußtsein, sprich: das introspektive Urteil, ist, wenn es auftritt, in »Wahrnehmung höherer Stufe«,⁴¹ also innerer Wahrnehmung des reflektiv erfaßten Erlebnisses fundiert. Diese innere Wahrnehmung involviert eine Retention, die ihr ein »zurückgreifendes Nachgewahren« der unmittelbar vorangegangenen Phase des wahrgenommenen Erlebnisses ermöglicht, und eine Urimpression, welche die jetzige Erlebnisphase zur Gegebenheit bringt. Die innere Wahrnehmung ist ihrerseits in diesem inneren Zeitbewußtsein (Urimpression plus Retention) fundiert, kann also nicht ohne es existieren. Anders als bei der äußeren Wahrnehmung »schattet sich« der wahrgenommene Gegenstand in der inneren Wahrnehmung nicht perspektivisch »ab«,⁴² sondern ist so gegeben, wie er qua Erlebnis intrinsisch betrachtet ist – nämlich in seinem essentiellen Erlebnischarakter, der lebendigen Gegenwart. Dieses innere Zeitbewußtsein bildet zugleich so etwas wie das Empfindungsmaterial der inneren Wahrnehmung.⁴³ Das in der inneren Wahrnehmung fundierte »cogito« kann die in ihm bewußte cogitatio, das reflektiv bewußte Erlebnis, daher in seinem *Erlebnis*charakter, d. h. in seinem lebendigen Dahinströmen im Bewußtseinsfluß, überhaupt nicht verfehlen. Wir haben hier eine phänomenologische Metarechtfertigung – und gleichzeitig eine Präzisierung – der These von der Apodiktizität introspektiver Urteile.

Diese Überlegungen ähneln prima facie Laurence Bonjour's jüngstem Versuch, dem rechtfertigungstheoretischen Fundamentalismus neues Leben einzuhauchen. Laut Fundamentalismus ist epistemische Rechtfertigung nicht holistischer Natur, verdankt sich also nicht dem doxastischen Gesamtsystem und seiner Kohärenz, sondern ist linear; und das linear verzweigte System rechtfertigender Gründe endet bei unmittelbar, nämlich (so Bonjour)⁴⁴ dank so etwas wie inneren Bewußtseins gerechtfertigten Urteilen über eigene gegenwärtige Erfahrungen und deren sensorische Gehalte (Beispiel: »Mir

(*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen Neue Folge XIV*), hg. von K. Cramer und C. Beyer, Berlin/New York 2011, 43–54.

⁴¹ Hua VIII, 88.

⁴² Vgl. Hua III/1, 295 f.

⁴³ Hua X, 295 f.

⁴⁴ Christopher Erhard hat in seinem Kommentar betont, daß man erkenntnistheoretischer Fundamentalist sein kann, ohne wie Bonjour auf dergleichen wie inneres Bewußtsein zu rekurrieren. Ich kenne freilich keine andere hinreichend ausgearbeitete Spielart des Fundamentalismus. Erhard schlägt vor, Wahrnehmungsurteile der Form »Dies ist P« als Rechtfertigungsfundament anzusetzen, und beruft sich dabei auf den Verfasser von *Erfahrung und Urteil*. Aber die Rechtfertigung solcher Urteile aufgrund »vorprädiikativer Erfahrung« (nicht-propositionaler Wahrnehmung) ist meines Erachtens holistischer Natur, besteht also nicht linear durch inferentielle Beziehungen zu einzelnen propositionalen Einstellungen, sondern vielmehr kraft der Kohärenz des Gesamtsystems der »Habitualitäten« (speziell der »unbewußten« Überzeugungen), dem diese Urteile (bzw. okkurrenten Überzeugungen) angehören und ihren intentionalen Gehalt verdanken. Der Sache nach vertritt der Verfasser von *Erfahrung und Urteil* keinen Fundamentalismus im hier relevanten Sinne (lineare Rechtfertigung, wobei sämtliche Rechtfertigungsketten bei unmittelbar – nicht-inferentiell und nicht-holistisch – gerechtfertigten Urteilen bzw. Überzeugungen enden). – Nach meiner Interpretation korreliert solchen Urteilen Husserl zufolge zudem eine höhere »Konstitutionsstufe« als introspektiven Urteilen, wobei Konstitutionsverhältnisse (für deren Erforschung die transzendente Phänomenologie zuständig ist) jedoch nicht mit etwaigen linearen Rechtfertigungsbeziehungen zu verwechseln sind.

ist jetzt gerade so, als sähe ich etwas Rotes«), also bei introspektiven Urteilen. Damit steht der Fundamentalist aber vor einem Dilemma, auf das Wilfried Sellars in seiner Kritik am »Mythos des Gegebenen« aufmerksam gemacht hat:

1. *Entweder* das innere Bewußtsein besitzt selber propositionalen Gehalt; in diesem Falle handelt es sich bei ihm um so etwas wie ein Urteil, das seinerseits rechtfertigungsbedürftig ist, so daß (erneut) ein infiniter Begründungsregreß droht. (Dies ist das erste Horn des Dilemmas.)
2. *Oder* das innere Bewußtsein besitzt keinen propositionalen Gehalt; in diesem Fall ist nicht einzusehen, wie sich der Fundamentalist zur Erklärung der *Rechtfertigung* einer angeblich fundamentalen Überzeugung auf dieses Bewußtsein berufen kann. (Dies ist das zweite Horn.)

Bonjour meint nun, zwischen die Hörner des Dilemmas stoßen zu können, indem er behauptet, das Bewußtsein des sensorischen Gehalts (und des psychischen Modus) einer eigenen gegenwärtigen Erfahrung sei ein Wesenszug dieses Erlebnisses.⁴⁵ Dank dieses inneren Bewußtseins sei das introspektive Urteil *unmittelbar* gerechtfertigt, da es kein separates Urteil, sondern ein konstitutives Moment des Erlebnisses darstelle, von dem das introspektive Urteil handle – ein Moment, das es dem Urteilenden ermögliche, durch »direkten Vergleich« die Richtigkeit des Urteils zu erkennen.⁴⁶

Bonjour behauptet, das innere Bewußtsein *rechtfertige* das introspektive Urteil.⁴⁷ Damit scheint er nolens volens das erste Horn des Dilemmas zu wählen. Bonjour erwidert, dies sei eben der *eine* Ausnahmefall, in dem keine weitere Beschreibung nötig sei⁴⁸ und sich die Rechtfertigungsfrage nicht erneut stelle.⁴⁹ Diese Erwiderung ist ad hoc und daher wenig überzeugend.

Nehmen wir dennoch mit Bonjour einmal an, es gebe ein inneres Bewußtsein des sensorischen Gehalts einer Erfahrung, das in keiner Weise »begrifflich durchdrungen« ist. Dann stellt sich, wie Ernest Sosa herausgestellt hat, für Bonjour das Problem mit Chisholms »gesprenkelter Henne«. Angenommen, mir erscheint eine Henne mit 48 Flecken auf ihrem Federkleid, die sich auch alle in meinem sensorischen Wahrnehmungsbild abheben, ohne daß ich die Henne darum *als* eine mit 48 Flecken wahrnehmen würde – schließlich soll es sich bei diesem Wahrnehmungsbild um rein sensorischen Gehalt handeln: Das Bild ist (mit Fred Dretske gesprochen) analog, nicht digital, sprich: nicht begrifflich strukturiert (die Informationen, die das Bild tragen mag, sind nicht kalibriert).⁵⁰ Nehmen wir an, ich urteile, während ich besagte Erfahrung habe: »Mir ist jetzt gerade so, als sähe ich eine Henne mit 48 Flecken«. Dann ist dieses Metaurteil wohl kaum *gerechtfertigt*, obwohl es die Erfahrung, von der es handelt, hinsichtlich ihres in-

⁴⁵ Vgl. Laurence Bonjour: A Version of Internalist Foundationalism, in: *Epistemic Justification*, Oxford 2003, 3–96, hier 64.

⁴⁶ Ebd., 73.

⁴⁷ Ebd., 78.

⁴⁸ Ebd., 73.

⁴⁹ Ebd., 74.

⁵⁰ Vgl. Fred Dretske: *Naturalisierung des Geistes*, Paderborn 1998, 32.

nerlich bewußten sensorischen Gehalts korrekt beschreibt. Also sind solche Metaurteile per se auch nicht *unmittelbar* gerechtfertigt, und Bonjours Versuch, den Fundamentalismus im Rekurs auf ein der bewußten Erfahrung »eingebautes« nicht-apperzeptives« und nicht-begriffliches Bewußtsein zu verteidigen, scheitert.⁵¹ Bonjours Replik auf diesen Einwand lautet, der Gehalt des reflektiven Urteils sei in dem Beispiel mit der Henne zu »komplex«, als daß durch direkten Vergleich seine Übereinstimmung mit dem innerlich bewußten sensorischen Gehalt der Erfahrung erkennbar wäre, von der das Urteil handelt.⁵² Er räumt also ein, daß das innere Bewußtsein des sensorischen Gehalts einer Erfahrung *nicht* in jedem Falle die unmittelbare Rechtfertigung eines darauf bezogenen reflektiven Urteils erklärt. Die Erklärungslast liegt auf dem schwer verständlichen Begriff der direkten Vergleichbarkeit, den Bonjour leider weitgehend unerläutert läßt (er sagt lediglich, ein solcher Vergleich sei kein Vergleichsurteil)⁵³. Manchmal liege direkte Vergleichbarkeit eben vor und manchmal – etwa im Fall der gesprenkelten Henne – halt nicht.⁵⁴

Husserl ist nicht mit solchen Problemen konfrontiert. Er schaltet zwischen das innere Bewußtsein, das auch ihm zufolge für den Bewußtseinscharakter des introspektiv bewußten Erlebnisses sorgt, und das introspektive Urteil noch die innere Wahrnehmung, die (solange das »Ich« bloß latent ist) keinen propositionalen, aber doch begrifflichen Gehalt hat. Nicht das innere Bewußtsein, sondern die darin fundierte innere Wahrnehmung motiviert das introspektive Urteil, genau wie die »nominale« Wahrnehmung eines Hauses als solchen das Wahrnehmungsurteil »Dies ist ein Haus« motiviert (»Warum urteile ich so?« – »Weil ich *ein Haus* sehe«). Um das reflektive Urteil »Mir ist jetzt gerade so, als sähe ich eine Henne mit 48 Flecken« so als gerechtfertigt auszuweisen (seine Rechtfertigung zu erklären), müßte die innere Wahrnehmung die wahrgenommene Erfahrung als eine präsentieren, deren sensorischer Gehalt *48 fleckige Stellen* aufweist, und das ist wenig wahrscheinlich.

Im Unterschied zu Bonjour ist Husserl kein Fundamentalist. Die innere Wahrnehmung ist Husserl zufolge »begrifflich durchdrungen«, sie besitzt intentionalen Gehalt. Darin liegt: sie zeichnet einen Horizont von Erlebnissen vor, die *vernünftig aufeinander abgestimmt* sind, und sie ist auch ansonsten in ein *kohärentes intentionales Gesamtsystem* (einschließlich Überzeugungen, die für den Besitz der relevanten mentalen Begriffe erforderlich sein mögen) eingebettet, dem sie ihren Gehalt und dem das in ihr fundierte introspektive Urteil ggf. seine Rechtfertigung verdankt. Im Rahmen seiner »absoluten Selbstvergewisserung« strebt der anfangende Philosoph eine einsichtige *Metarechtfertigung* dieser holistischen Rechtfertigung der inneren Wahrnehmung (und des darin fundierten reflektiven Selbstbewußtseins) an. Der Gehalt der Wahrnehmung wird auf diese Weise nicht angetastet, die Wahrnehmung wird aber erkenntniskritisch problema-

⁵¹ Vgl. Ernest Sosa: Beyond Internal Foundations to External Virtues, in: *Epistemic Justification*, Oxford 2003, 97–170, hier 121.

⁵² Vgl. Laurence Bonjour, Reply to Sosa, in: *Epistemic Justification*, Oxford 2003, 192.

⁵³ Vgl. Bonjour, *A Version of Internalist Foundationalism*, 65.

⁵⁴ Vgl. Bonjour, *Reply to Sosa*, 194.

tisiert, wozu, wie überhaupt in der phänomenologischen Einstellung, so Husserl, eine Art »Ich-Spaltung«⁵⁵ oder »Spaltung der Stellungnahmen«⁵⁶ erforderlich ist. Denn der Phänomenologe muß die Wahrnehmung einerseits vollziehen und deren Geltungsanspruch in seinem Untersuchungskontext andererseits einklammern.⁵⁷ In der Metaeinstellung des Phänomenologen wird er zum »uninteressierten Zuschauer«, so Husserl,⁵⁸ des interessierten Betrachters, der er auf niederer Stufe weiterhin – in absoluter Gleichzeitigkeit mit der phänomenologischen Reflexion – ist; ebenso, wie der philosophische Skeptiker noch in der Abgeschiedenheit seiner Studierstube, so Husserl, »als einstimmig wahrnehmendes Ich gar nicht anders kann, als [die] Welt« weiterhin »als Wirklichkeit gegeben zu haben«.⁵⁹

Die »absolute Selbstvergewisserung« des anfangenden Philosophen lehrt, wie gesehen, daß die innere Wahrnehmung und ihr Gegenstand dank des beiderseits zugrundeliegenden inneren Zeitbewußtseins wesensgesetzlich in eine temporal klar strukturierte Ordnung eingebettet sind, die etwa dafür sorgt, daß die innere Wahrnehmung ein Nachgewahren vorangegangener Erlebnisphasen einschließt. Es gibt demnach unbezweifelbar einen übergreifenden Bewußtseinsfluß, der *kein* ganz »sinnloses Gewühl« ist. Bereits auf der Ebene der inneren Wahrnehmung zeigt sich somit eine holistische Struktur. Es ergibt freilich keinen Sinn, der inneren Wahrnehmung selbst die Eigenschaft zuzuschreiben, holistisch *gerechtfertigt* zu sein. Rechtfertigung verlangt schließlich propositionalen Gehalt, und der Gehalt der inneren (wie der äußeren) Wahrnehmung ist nicht propositional, sondern nominal (sprich: sub-propositional). So will es jedenfalls Husserls Konzeption der Wahrnehmung.

Wie ist es in phänomenologischer Einstellung um die – vom absolut selbstgegebenen retentionalen Bewußtsein zu unterscheidende – »Wiedererinnerung« an vergangene Erlebnisse bestellt? Husserl argumentiert, daß die Wiedererinnerung »nicht immer *vernünftig* zweifelhaft ist«:

»[...] nämlich wenn wir durch einen kontinuierlichen Weg der Erinnerung von ihr [der Wiedererinnerung; C.B.] zum Jetzt und vom Jetzt durch Retention hindurch und durch stetig wiederauflebende Retention hindurch wieder zurückgelangen zu dem in der Wiedererinnerung Gesetzen.«⁶⁰

Auf diese Weise kann ich mir in phänomenologischer Einstellung klarmachen, daß eine Bewußtseinskette dezent zu dem durch Wiedererinnerung abgerufenen Erlebnis zurückführt. Nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit des eigenen Bewußtseinsflusses ist so gegen vernünftigen Zweifel gesichert.⁶¹

⁵⁵ Hua VIII, 89.

⁵⁶ Ebd., 93.

⁵⁷ Vgl. ebd., 87.

⁵⁸ Ebd., 97.

⁵⁹ Ebd., 93.

⁶⁰ Hua X, 345.

⁶¹ Husserl spricht hier von »doppelter Reduktion« (vgl. Hua VIII, 85).

Wie läßt sich nun aber der Realismus der natürlichen Einstellung gegen vernünftigen Zweifel absichern, wie lösen wir mit anderen Worten das Problem der Transzendenz? Dieses Problem stellt sich auf metaepistemologischer Ebene generell für holistische Begründungen empirischer Wissensansprüche, und Bonjour sieht darin ein schwerwiegendes Problem für die von ihm kritisierte Rechtfertigungsauffassung: Wie läßt sich aus holistischer Sicht die Annahme rechtfertigen, daß unsere Erfahrung tatsächlich, wie Bonjour es ausdrückt, einen »Input« durch beobachtbare Gegenstände der Außenwelt erfährt?⁶² Husserls phänomenologischen Lösungsansatz möchte ich nun kurz skizzieren.

Wir haben gesehen: Das intentionale Bewußtsein existiert, und es ist *temporal* strukturiert. Es liegt deshalb nahe, das Problem der Transzendenz unter dem (so Husserl) »funktionellen« Gesichtspunkt zu betrachten, welche rationalen Strukturen und wesentlichen Eigenschaften des Bewußtseins es uns ermöglichen, einen intentionalen Gegenstand *zeitübergreifend* »im Sinn« zu behalten.⁶³ Dann wird alsbald deutlich: Nicht nur das innere Zeitbewußtsein, auch das darin fundierte intentionale Bewußtsein besitzt generell einen zeitlichen Horizont. Husserl spricht von der »Horizontstruktur« des Bewußtseins und stellt fest, daß Intentionalität stets »Horizontintentionalität« ist. Intentionales Erleben hat einen Vergangenheitshorizont – es fällt nicht vom Himmel. Es hat einen Zukunftshorizont, es sorgt automatisch dafür, daß ich zukünftige Erlebnisse antizipiere. (Man denke z. B. erneut an die Wahrnehmung einer Bewegung. Ein anderes Beispiel wäre die Beobachtung eines Hauses.) Einige dieser vergangenen und zukünftigen Erlebnisse bestimmen meinen Begriff eines einzelnen Gegenstandes:

»Ich sehe einen *Gegenstand ohne einen ›historischen‹ Horizont* [Fn.: ohne Bekanntheitshorizont und Wissenshorizont], und nun bekommt er ihn. Ich habe den Gegenstand vielfältig erfahren, ›vielfältige‹ Urteile habe ich über ihn gefällt, vielfältige Kenntnis von ihm in verschiedenen Zeiten gewonnen und habe sie verknüpft. Nun habe ich durch diese Verknüpfung einen ›Begriff‹ von dem Gegenstand, einen Eigenbegriff. [...] [D]as in [der Erinnerung] mit einem gewissen Sinn Gesetzte erfährt eine erkenntnismäßige Sinnbereicherung, das heißt, das x des Sinnes bestimmt sich näher erfahrungsmäßig.«⁶⁴

Dieser »historische« Horizont und die Gegenstände der genannten Antizipationen bilden den »Innenhorizont« des Erlebnisses. All diese Erlebnisse gehören zum selben »x des Sinnes« (auch: bestimmbares X). Andere vergangene und antizipierte Erlebnisse sorgen dafür, daß mein »›Begriff‹ von dem Gegenstand« des Erlebnisses mit anderen Gegenstandsbegriffen *vernetzt* ist. Sie bilden den »Außenhorizont« des Erlebnisses, meinen gegenwärtigen *Welthorizont*. In diesem Sinne ist Intentionalität, wie Heidegger sagt, je schon »In-der-Welt-sein«, und darum ist die radikale Trennung zwischen dem subjektiven »Innen« und dem objektiven »Außen«, wie der kritische Realismus sie vor-

⁶² Vgl. Bonjour: *A Version of Internalist Foundationalism*, 57.

⁶³ Vgl. Hua III/1, 196 f.

⁶⁴ Hua XX/2, 358.

sieht, grundsätzlich verfehlt. Innen- und Außen*horizont* sind gleichermaßen Aspekte der einheitlichen Struktur des In-der-Welt-seins. Aber mit welchem Recht, und in welchem Sinne, ist diese Welt, die sich in *meinem* Erlebnishorizont befindet, als objektive Realität auffaßbar? Bislang haben wir doch lediglich einen *solipsistischen* Begriff von Welt und innerweltlichen Gegenständen gewonnen, einen, der nichts als die Existenz des eigenen Bewußtseins voraussetzt (wir bewegen uns noch ganz in dem, was Husserl die »Eigenheitssphäre« des Subjekts nennt); damit haben wir schwerlich den Realismus philosophisch begründet. So kommen wir intellektuell nicht an den Pfosten von Husserls Gartentür heran.

An dieser entscheidenden Stelle rekurriert Husserl auf die Bewußtseinstatsache der *Einfühlung* in fremdes Bewußtseinsleben,⁶⁵ um herauszufinden, mit welchem Recht wir mit einen reichhaltigeren Gegenstandsbegriff operieren, dem zufolge der Gegenstand die (»primordiale«) Welt des einsamen Solipsisten transzendiert. Zu diesem Zweck wählt Husserl zunächst den solipsistischen Begriff eines »Anderen«, eines alter ego, als Ausgangspunkt. Als *Bewußtseinssubjekt* ist mir der Andere, ähnlich wie zum Beispiel die Rückseite eines frontal (als Haus) wahrgenommenen Hauses, »apprepräsentativ« gegeben: Um ihn so aufzufassen, muß ich mit anderen Worten keine induktive oder sonstige Schlußfolgerung (etwa einen Analogieschluß) ziehen; und doch ist mir sein Bewußtsein nicht wahrnehmungsmäßig oder introspektiv gegeben, es transzendiert das in meinem Bewußtsein anschaulich Gegebene.⁶⁶ Vielmehr assoziiere ich den wahrgenommenen Körper des Anderen automatisch mit dem Bewußtsein, das ich mit meinem eigenen Leib, den ich gleichsam von innen kenne, verbinde.⁶⁷ Meine diesbezüglichen Antizipationen lassen sich dadurch verständlich machen, daß ich mir durch bewußte Einfühlung anschaulich vor Augen führe, daß der Andere, genau wie ich, eine um den eigenen Leib zentrierte Perspektive auf seine Umgebung einnimmt. Nun könnte ich mich aber unmöglich derart in den Anderen einfühlen, wenn mein Welthorizont nicht wenigstens teilweise dieselben Gegenstände involvierte wie der des Anderen: Es ist der Einfühlung als Bewußtseinstatsache wesentlich, daß der Körper des Anderen darin analog dem eigenen Leibe »apprepräsentativ« aufgefaßt ist als Orientierungszentrum mit weitgehend *denselben* Möglichkeiten des Wahrnehmungsbewußtseins wie ich sie hätte, wenn ich die Perspektive des Anderen einnähme.⁶⁸ Ich benötige also einen *intersubjektiven*, auf die Erfahrungen verschiedener Bewußtseinssubjekte zugeschnittenen Gegenstandsbegriff. So gewinne ich eine einsichtige Begründung dafür, daß es vernünftiger ist, von der Annahme einer unabhängig von meiner eigenen Perspektive und meinem eigenen Bewußtsein existierenden raumzeitlichen Wirklichkeit auszugehen, als es nicht zu tun. Damit wäre der Realismus der natürlichen Einstellung gegen vernünftigen Zweifel grundsätzlich abgesichert; wir sind berechtigt, ihn als gerechtfertigt zu betrachten.

⁶⁵ Vgl. Hua VII, 435.

⁶⁶ Vgl. Hua VIII, 62 f.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Vgl. Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1995, 126.

Das nachfolgende Exzerpt aus *Erste Philosophie* bestätigt, daß die vorstehende Überlegung den Intentionen der phänomenologischen Reduktion entspricht, Husserl also im Zusammenhang mit der Analyse der intersubjektiven Konstitution raumzeitlicher Objekte tatsächlich auf eine Metarechtfertigung der skizzierten Art abzielt:

»[W]enn ich [...] in transzendentaler Einstellung mein gesamtes Erkenntnisleben überschaue und das Erkennen, das ich von fremden Subjekten habe, in seiner Leistung erwäge, so ist und bleibt es doch *sich bewährendes Erkennen*. [...] Mit demselben Recht, dem allgemeinen nach, mit dem Dinge für mich da sind, nämlich dem aus fortgehender empirischer Bewährung, sind auch die fremden Leiber als Dinge, aber dann auch die fremden Seelen für mich da. In transzendentaler Aufklärung sind alle Dinge zu meinem Leben gehörige, in ihm konstituierte Einheiten möglicher einstimmiger Wahrnehmung (als originaler Realisierung). Andererseits ist das fremde Menschensubjekt in transzendentaler Aufklärung eben ein zweites transzendentes Subjekt, es ist nicht wie ein Ding ein in meinem Leben im Original realisierter und realisierbarer Gegenstand, also nicht bloß eine Einheit meiner möglichen Wahrnehmungen, aber wohl ein durch gewisse Einheiten meiner Erfahrung rechtmäßig indiziertes, und indiziert als fremdes Ich. Diese Indikation, betone ich, hat ihr natürliches Recht, das Recht empirischer Bewährung. [...] So führt also die phänomenologische Reduktion auf zwei ineinander fundierte universale Strukturen des Lebens: 1) mein Leben [...] konstituiert sich für sich selbst ursprünglich erfahrungsmäßig. [...] 2) Durch die in meiner eigenleiblichen Erfahrung verwurzelte Erfahrung von fremden Leibern, die aber nur sekundären Charakter hat hinsichtlich der psychischen Seite, habe ich im Rahmen meiner Subjektivität fremde Subjektivität miterfahren. [...] Gerade weil fremde Subjektivität nicht in den Kreis meiner originalen Wahrnehmungsmöglichkeiten gehört, löst sie sich nicht in intentionale Korrelate meines eigenen Lebens und seiner Regelstrukturen auf. Im übrigen gibt es sich mit empirischem Recht seinem eigenen Sinne nach als ein Seiendes, das in sich und für sich ist und nur für mich die Gegebenheitsweise des ›Anderen‹ hat. [...] Ziehen wir das fremde transzendente Leben in seiner Gemeinschaft mit dem eigenen in Betracht, so ergibt sich dann die weitere Erkenntnis, daß vermöge solcher Gemeinschaft die intentionale Konstitution meiner Dingwelt ebenfalls Gemeinschaft gewinnt mit der intentionalen Konstitution, die der Andere vollzieht, und zwar als Konstitution derselben Dingwelt. [Ich kann] durch *Einfühlung* in den Anderen eine *ihm* eingefühlte und von ihm vollzogene Wahrnehmung zu synthetischer Einheit bringen mit meiner eigenen Wahrnehmung, im Bewußtsein, es sei dasselbe von uns beiden wahrgenommene Ding. Und so *vice versa*. [...] Alle wahre Objektivität für mich ist wahr für jedermann [...].«⁶⁹

Daß der Realismus der natürlichen Einstellung (wie man vernünftigerweise annehmen kann) zutrifft, bedeutet Husserl zufolge nicht, daß die Elemente der raumzeitlichen Wirklichkeit und die reale Welt insgesamt vollkommen subjektunabhängig sind. Eine

⁶⁹ Hua VIII, 187 ff.

weitere Wesensbedingung intersubjektiver Erfahrung (alias Einfühlung) besteht nämlich seines Erachtens darin, daß ich die Welt im großen und ganzen im selben Stile *strukturiere* wie die anderen: Wir teilen eine gemeinsame *Lebenswelt*, die sich in allgemein anerkannten Gewißheiten (»festen Wahrheiten«) manifestiert, welche unserer Erfahrungswelt ihr spezifisches Gepräge geben.

Allgemein kann man sagen, daß Husserl die Gegebenheiten der Lebenswelt als unthematisierte (unbemerkte), »präjudikativ« vorgegebene (d. h. allem bewußten Urteilen vorausliegende), subjektiv-relative (perspektivische) und intersubjektiv erfahrbare Selbstverständlichkeiten konzipiert, die den unhintergehbaren, wenngleich revidierbaren Hintergrund bilden, vor dem sich Erkenntnisansprüche holistisch rechtfertigen lassen.⁷⁰

Die Untersuchung der Kompatibilität und des internen Zusammenhangs dieser Merkmale des Lebensweltlichen bildet ein Desiderat der systematisch orientierten Husserl-Forschung. Husserls Rekurs auf die so konzipierte Lebenswelt zeigt jedenfalls, daß er keine generischen Wissensquellen voraussetzt, die sich infolge ihrer epistemischen *Autonomie* und ihres *beschränkten Informationsgehalts* innerhalb der natürlichen Einstellung als Ganzes infrage stellen ließen. Auch die von Husserl »letztbegründete« These von der Transzendenz und, damit zusammenhängend, dem essentiellen Horizontcharakter der Erfahrung paßt nicht zu einer Sicht auf Erfahrung, wonach diese durch globale skeptische Szenarien ohne weiteres unterminierbar ist. Sein Projekt entgeht damit Williams' Einwand gegen das »traditionelle erkenntnistheoretische Projekt«, welches auf ein »vollständig allgemeines Verständnis unseres Wissens über die Welt« abziele und dabei just solche autonomen, skeptisch unterminierbaren Wissensquellen unterstelle.⁷¹ Es fragt sich indes, ob dies für alle Phasen des transzendentalphänomenologischen Projekts gilt. Ich habe versucht zu verdeutlichen, daß es sich dabei in keiner Phase um ein fundamentalistisches Projekt à la Bonjour handelt. Wenn ich recht habe, unterstellt Husserl an keiner Stelle autonome generische Wissensquellen im Sinne Williams'. Statt Husserl einen problematischen Fundamentalismus zu unterstellen, sollten wir lieber seine Konzeption der Lebenswelt untersuchen und der Frage nachgehen, wieweit sie sich tatsächlich in das Projekt einer Ersten Philosophie im von Husserl intendierten Sinne einpassen läßt.⁷²

⁷⁰ Vgl. dazu Dagfinn Føllesdal: *The Lebenswelt in Husserl*, in: *Acta Philosophica Fennica* 49 (1990), 123–149; vgl. auch Christian Beyer: *Contextualism and the Background of (Philosophical) Justification*, in: *Grazer Philosophische Studien* 74 (2007), 291–305, §§ II f.

⁷¹ Williams: *Skeptizismus und der Kontext der Philosophie*, 979, 985.

⁷² Für die effektive Unterstützung bei der Herstellung der Endfassung dieses Beitrags danke ich Eike Düvel.

Husserls moderater empirischer Fundamentalismus und
das Verhältnis zwischen Phänomenologie, Ontologie und Metaphysik.
Kommentar zu Christian Beyer

Christopher Erhard

Einleitung

Christian Beyer bringt in seinem Vortrag nahezu alle für Husserls transzendente Phänomenologie relevanten Begriffe ins Spiel und beleuchtet diese im Lichte von drei prominenten zeitgenössischen Theorien der Rechtfertigung – nämlich Kohärentismus, Fundamentalismus und Kontextualismus. Als *Leitfaden* dient ihm dabei der wichtigste Grundbegriff der phänomenologischen Tradition, nämlich die *Intentionalität* des Bewusstseins. In einem kreisförmigen Argumentationsgang, der mit Husserls realistischer und anti-repräsentationalistischer Auffassung von Intentionalität beginnt und endet, wird vorgeführt, wie sich die Evidenz der je eigenen gegenwärtigen Erlebnisse im inneren Zeitbewusstsein Schritt für Schritt ausdehnt: zunächst auf die retinierten und (nah und stetig) erinnerten Erlebnisse, dann auf die »zeitübergreifenden« Objekte der Eigenheitssphäre, sodann auf die Welt um mich herum und, schlussendlich, via Einfühlung, auf andere Egos und eine intersubjektiv geteilte objektive Lebenswelt. Indem der »naive« Realismus dergestalt rehabilitiert wird, erweist er sich als gerechtfertigt, oder, wie es auch bei Husserl heißt, »gegen jeden vernünftigen Zweifel« abgesichert.

Insgesamt vertritt Beyer somit die *Leitthese*, dass transzendente Phänomenologie bei Husserl *au fond* ein erkenntnistheoretisches Projekt sei, das auf Rechtfertigung des Realismus der natürlichen Einstellung abziele. Die dabei relevante Art der Rechtfertigung sei primär kohärentistisch bzw. holistisch, während fundamentalistische Lesarten in die Irre führten. Durch folgendes kleine Argument, das bei Beyer (und Husserl) eher zwischen den Zeilen steht, lässt sich ferner begründen, dass die so verstandene Phänomenologie Erste Philosophie sein *muss*:

- (1) Um den natürlichen Realismus zu rechtfertigen, muss das »Problem der Transzendenz« gelöst werden.
 - (2) Dieses Problem ist *das* philosophische Problem schlechthin – Husserl spricht vom »Urrätsel« bzw. »Rätsel aller Rätsel«¹.
 - (3) Dieses Rätsel ist nur im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie zu lösen.
- Ergo* (4) ist Husserls Phänomenologie *eo ipso* Erste Philosophie.

¹ Hua XXX, 341

In meinem Kommentar beschränke ich mich auf *drei Punkte*. *Zunächst* kommentiere ich Beyers Leitthese. *Dann* gehe ich auf die Frage nach fundamentalistischen Elementen bei Husserl ein, wobei es mir wichtig erscheint, verschiedene Lesarten des Fundamentalismus zu unterscheiden. *Schließlich* untersuche ich, was Husserls Phänomenologie mit Ontologie und Metaphysik zu tun hat, also mit den traditionellen Kandidaten für eine Erste Philosophie. Die ersten beiden Teile sind als (kritische) Kommentare zu Beyer zu verstehen; der dritte Teil hingegen soll Beyers Ausführungen ergänzen.

I. Klärung versus Rechtfertigung des natürlichen Realismus

Ich bin mit Beyers Leitthese *bedingt einverstanden*. Denn Husserl geht es m. E. nicht so sehr darum, den Realismus der natürlichen Einstellung gegen »jeden vernünftigen Zweifel« abzusichern, sondern vielmehr darum, zu verstehen, wie eine solche realistische Einstellung überhaupt möglich ist. Husserl ist primär an einer präzisen phänomenologischen Deskription, nicht an der Rechtfertigung des natürlichen Realismus interessiert:

»Es gilt nicht, Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen. Man muß endlich einsehen, daß keine noch so exakte objektive Wissenschaft irgend etwas ernstlich erklärt oder je erklären kann. [...] Das einzig wirkliche Erklären ist: transzendental verständlich machen. Alles Objektive steht unter der Forderung der Verständlichkeit.«²

Unverständlich ist für Husserl – anders als für das Subjekt der natürlichen und auch der wissenschaftlichen Einstellung – bereits das *Phänomen* und der *Begriff von Objektivität*, wo doch alle Erkenntnis in dem Sinne ›subjektiv‹ ist, dass sie Erlebnis eines Subjekts ist und dessen je eigene wechselnde Perspektive auf die Welt inkorporiert. Wie kann im heraklitischen Strom des Erlebens Objektivität repräsentiert werden?

»Wir verstehen nicht, wie Gegenstände als solche den Anspruch erheben können, für sich zu sein, und wie Erkenntnis als solche den Anspruch erheben kann, in ihrer Subjektivität ein Für-sich-Sein zu einem Für-mich-Sein zu machen, den Gegenstand erkennend zu treffen. Wir verstehen nicht, wie der Bedeutungsgehalt des Erkenntnisaktes als Satz eine ideale Einheit sein soll (und den Anspruch, ideale Einheit zu sein, erhebt doch der Satz als solcher) und wie eine solche ideale Einheit dem subjektiven Akt immanent sein soll.«³

Diese Fragen sind begrifflicher Natur und dem antiskeptischen Projekt *vorgeordnet*. Husserl will den Realismus bzw. jede Form von Objektivitätsannahmen zunächst einmal »klären« und »verstehen«. Wenn Husserl dabei kantianisch fragt, wie die Objektivität des Erkennens möglich sei, so geht es ihm primär darum, zu verstehen, *wie* und

² Hua VI, 193. Vgl. Hua XXIV, 190: »Sie [die Erkenntniskritik] will ›aufklären‹, sie will nichts deduzieren, nichts auf Gesetze als erklärende Gründe zurückführen, sondern einfach verstehen, was im Sinn der Erkenntnis und ihrer Objektivität liegt.«

³ Hua XXIV, 196 f.

nicht *ob* diese möglich ist.⁴ Husserls Antwort auf diese Frage *ist* seine Phänomenologie, die durch konkrete Analysen Wesensstrukturen aufweist, die zu jedem intentionalen und erkennenden Subjekt bzw. Bewusstsein als solchen gehören, das Objektivität intentional repräsentieren kann.

Ferner: Falls zur Rechtfertigung des natürlichen Realismus eine definitive Widerlegung skeptischer Szenarien (cartesischer Dämon, Gehirn im Tank etc.) gehört, dann strebt Husserl keine solche Rechtfertigung an. Ich sehe nicht, dass Husserl explizite Argumente entwickelt, um solche Szenarien als unmöglich oder undenkbar auszuweisen – im Gegenteil: mitunter macht Husserl von der prinzipiellen Möglichkeit der Nicht-Existenz der Welt Gebrauch, um das *reine Bewusstsein* als eigenständige Seinsregion aufzuweisen. Das spricht dafür, dass Husserl skeptische Szenarien für konsistent denkbar und somit auch für möglich gehalten hat. In dieser Hinsicht findet man also keine Widerlegung des Skeptizismus bei Husserl.⁵ Gleichwohl beansprucht Husserl zu zeigen, dass es keine guten Gründe gibt, solche Szenarien gegen die Möglichkeit objektiver Erkenntnis ins Feld zu führen. Dass es diese unsere Welt gibt, dass sie *cum grano salis* so ist, wie sie uns erscheint – diese Überzeugungen sind durch unsere *en gros* einstimmigen Erfahrungen auf eine Weise motiviert, die kaum zu überbieten ist. Die Generalthesis der natürlichen Einstellung ist durch die Erfahrung bestens gerechtfertigt, allerdings so, dass niemals ausgeschlossen werden kann, dass sich die Welt in ein »sinnloses Gewühl« von Empfindungen auflöst bzw. als ein cartesianischer Traum enthüllt. Beyers von Husserl übernommene Rede, dass der natürliche Realismus »gegen jeden vernünftigen Zweifel« zu sichern ist, ist also mit Vorsicht zu genießen, wie folgende Passage aus den *Ideen I* abschließend belegt: Es sei

»klar, daß keine aus der Erfahrungsbetrachtung der Welt geschöpften Beweise erdenklich sind, die uns mit absoluter Sicherheit der Weltexistenz vergewissern. Die Welt ist nicht zweifelhaft in dem Sinne, als ob Vernunftmotive vorlägen, die gegen die ungeheure Kraft der einstimmigen Erfahrungen in Betracht kämen, aber in dem Sinne, daß ein Zweifel denkbar ist, und das ist er, weil die Möglichkeit des Nicht-seins, als prinzipielle, niemals ausgeschlossen ist. Jede noch so große Erfahrungskraft

⁴ Vgl. Dallas Willard: *Logic and the Objectivity of Knowledge. A Study in Husserl's Philosophy*, Athens 1984, 5: »When he asks how a certain type of knowledge is possible, the ›how‹ is not skeptical ›how‹, and does not mean ›whether‹. Rather, he is inquiring only about the means, or the nature of the specific structures and processes, through which subjective experiences succeed in cognitively grasping independent and publicly accessible objects.«

⁵ Die Möglichkeit der Nicht-Existenz der Welt spielt für den sog. cartesianischen Weg in die phänomenologische Einstellung eine wichtige Rolle. Husserl macht davon vor allem im mittleren Werk, z. B. in den *Ideen I* (1913), aber auch noch im Spätwerk, z. B. in den *Cartesischen Meditationen* (1931), Gebrauch. Explizite Widerlegungsversuche des Skeptizismus finden sich in den *Prolegomena zur reinen Logik* (1900, v. a. Kap. 7). Dort weist Husserl nach, dass universelle skeptische Positionen, z. B. von der Form »Für jede Proposition p gilt: niemand kann wissen, dass p«, formal inkonsistent sind. Universelle skeptische Positionen, die mit behauptendem Charakter auftreten, sind nach Husserl widersinnig, weil formal inkonsistent. Gegen schwächere skeptische Versionen, welche z. B. die prinzipielle Möglichkeit der Nicht-Existenz der Welt implizieren, liefert Husserl keine Widerlegungen, hält sie aber für phänomenologisch unmotiviert.

kann allmählich aufgewogen und überwogen werden. Am absoluten Sein der Erlebnisse ist dadurch nichts geändert, ja sie bleiben immer zu all dem vorausgesetzt.«⁶

II. Husserls minimal-moderater empirischer Fundamentalismus

Nun möchte ich auf fundamentalistische Elemente bei Husserl eingehen. Beyer ist fundamentalistischen Lesarten Husserls skeptisch gegenüber, was er durch eine detaillierte Kritik der Bonjour'schen Variante und durch Herausarbeitung der einschlägigen Unterschiede zu Husserl nachweist. Allerdings folgt daraus, dass Husserl den Fundamentalismus *à la Bonjour* nicht teilt, nicht, dass Husserl *überhaupt kein* Fundamentalist ist, insbesondere mit Blick auf die Rechtfertigung empirischer Urteile.⁷ Meines Erachtens vertritt Husserl einen solchen empirischen Fundamentalismus, allerdings in einer *moderaten Version*, bei der auch kohärentistische Elemente eine Rolle spielen. Gewissermaßen vertritt Husserl somit einen empirischen »Fundhärentismus«. Dies gilt es nun zu zeigen.

Dazu scheint es angebracht, zu klären, was »Fundamentalismus« in diesem Kontext alles bedeuten kann. Denn offenbar kursieren diverse, paarweise nicht-äquivalente Version des Fundamentalismus. Anknüpfend an aktuelle Diskussionen, verstehe ich im Folgenden unter einer fundamentalistischen Position eine Konjunktion von *zwei Thesen*:⁸

- (i) *Es gibt basale* Urteile, d. h. Urteile, deren Rechtfertigung nicht auf weiteren Urteilen basiert und die somit nicht-inferentiell gerechtfertigt sind. &
- (ii) *Jedes gerechtfertigte* Urteil *p* ist *entweder* ein basales Urteil, oder *es gibt* ein basales Urteil *q*, aus dem *p* – auf kurz oder lang – inferentiell (deduktiv, induktiv, abduktiv, analogisch etc.) folgt.

(i) und (ii) bilden den Kern fundamentalistischer Positionen in einem *minimalen Sinne*. Beide Thesen induzieren eine hierarchische und ›nach unten‹ hin abgeschlossene Struktur der Rechtfertigung von Urteilen, wie sie für fundamentalistische Positionen charakteristisch ist: Jede Erkenntnis steht direkt oder indirekt mit der Basis des Wissens in inferentiellm Kontakt.⁹ Für den »minimalen Fundamentalisten« ist insbesondere

⁶ Hua III/1, 98 f.

⁷ Ähnlich wie Beyer gehe ich nicht näher auf Husserls *wissenschaftstheoretischen Fundamentalismus* ein, demzufolge die transzendente Phänomenologie eine »strenge Wissenschaft« ist, die allen anderen philosophischen und nicht-philosophischen Disziplinen auf eine bestimmte Weise zugrunde liegt.

⁸ Vgl. die instruktiven Ausführungen bei Walter Hopp: Husserl, Phenomenology, and Foundationalism, in: *Inquiry* 51 (2008), 194–216. Dabei muss streng genommen immer ergänzt werden, mit Blick auf welchen *Bezirk von Entitäten* (*Regionen à la Husserl*) jemand Fundamentalist ist. Im Folgenden beschränke ich mich auf den Fundamentalismus mit Blick auf empirische (synthetisch-aposteriorische) Urteile über reale (naturale) nicht-mentale Objekte, wozu z. B. Urteile wie »Äpfel sind rundlich« oder »Dieser Apfel ist rot« gehören.

⁹ Fasst man »x rechtfertigt y« als dyadische Relation auf (xRy), so vertritt der minimale Fundamentalist die Thesen (i) $\exists x$ (x ist ein gerechtfertigtes Urteil & $\sim \exists y$. y ist ein Urteil & yRx) und (ii) $\forall x$ (x ist ein Urteil \rightarrow x ist ein basales Urteil oder $\exists y$. y ist ein Urteil & yRx). Damit ist noch keine lineare Struk-

entscheidend, dass es basale Urteile gibt, deren Rechtfertigung in einem *nicht-urteilsartigen mentalen Zustand* auf *nicht-inferentielle Weise* gründet, während der »minimale Kohärentist« nur *inter-propositionale* und *inferentielle* Rechtfertigung anerkennt. Kein Urteil ist für den Kohärentisten für sich allein zu rechtfertigen – immer müssen andere Urteile herangezogen werden, aus denen fragliches Urteil inferentiell zu begründen ist. Auch die Wahrnehmung kann dies nicht von sich aus leisten, sondern muss durch Urteile ergänzt werden. Auf die Frage etwa, was jemanden rechtfertigt, mit Blick auf einen vor ihm liegenden Apfel zu urteilen, dieser Apfel sei rot, genügt es also nicht, zu sagen: »weil ich es sehe«. Es ist in meinen Augen unbezweifelbar, dass Husserl kein *solcher* Kohärentist ist, demzufolge jedes Urteil nur aufgrund seiner inferentiellen Vernetzung mit anderen Urteilen gerechtfertigt werden kann. Husserl ist ein vehementer Verfechter der Idee nicht-inferentieller Rechtfertigung von Urteilen; darin besteht eine Pointe seines epistemologischen Intuitionismus, der neben sinnlichen (»S sieht x«) bekanntlich auch kategoriale (»S sieht, dass p«) und eidetische Anschauungen (»S sieht das Gemeinsame in x, y ...«) zulässt. Urteile sind für Husserl *derivative und fundierte Phänomene*, die »vorprädikativen« Erfahrungsstrukturen entspringen, was minutiös in den genetischen Werken *Formale und transzendente Logik*, *Erfahrung und Urteil* und *Analysen zur passiven Synthesis* beschrieben wird. Wichtig ist zudem, dass der minimale Fundamentalismus neutral ist mit Blick auf den intentionalen Gehalt und den epistemischen Status der basalen Urteile. Mit anderen Worten: wovon basale Urteile handeln und ob sie unbezweifelbar, apodiktisch gewiss etc. sind oder nicht, bleibt bei obiger Version offen. *Moderate Versionen* des minimalen Fundamentalismus implizieren z. B. nicht, dass basale Urteile infallibel sein müssen. Darauf weist Walter Hopp hin, der den minimalen Fundamentalismus im obigen Sinne als »epistemological foundationalism« bezeichnet: »And although most classical versions of Epistemological Foundationalism have historically been wielded against the specter of skepticism, and have therefore maintained that the epistemically basic beliefs must be certain, incorrigible, or infallible, this is not an essential component of Epistemological Foundationalism. The Epistemological Foundationalist is not, *qua* foundationalist, committed to any claims concerning (a) the content of the foundational mental states, (b) the precise epistemic status of those states [...].«¹⁰

tur der Rechtfertigung induziert, sondern lediglich eine hierarchische. Da R offenbar irreflexiv (*es gibt keine sich selbst rechtfertigenden Urteile*) und transitiv (*rechtfertigt x y und y z, so rechtfertigt x auch z*) ist, wird aus so einer hierarchischen Struktur erst dann eine lineare Struktur, wenn man annimmt, dass R *konnex* ist, d. h. für alle Urteile x und y gilt entweder xRy oder yRx . Dass R konnex ist, ist extrem unplausibel, denn nicht alle (empirischen) Urteile hängen bezüglich ihrer Rechtfertigung miteinander zusammen. Ein minimaler empirischer Fundamentalismus ähnelt strukturell also eher einem *Baum mit Verzweigungen* als einer *Kette mit Anfangsglied*. Die lose Rede von »linearer Rechtfertigung« ist also mit Vorsicht zu genießen.

¹⁰ Walter Hopp: Husserl, Phenomenology, and Foundationalism, a. a. O., 196. Hopp lässt es letztlich offen, ob Husserl epistemologischer Fundamentalist ist oder nicht. Føllesdal unterstellt, wie Hopp treffend kritisiert, dass jeder Fundamentalist die basalen Urteile als infallibel auffassen müsse. Vgl. Dagfinn Føllesdal: Husserl on Evidence and Justification, in: *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, ed. by Robert Sokolowski, Washington 1988, 107–129. Nach Føllesdal, ebd., 107, besteht

Für den »epistemological foundationalist« sind nur die beiden Thesen (i) und (ii) konstitutiv. *Meine These* ist nun, dass Husserl in der Tat eine solche *minimal-moderate Variante eines empirischen Fundamentalismus* vertritt und zwar in folgender Form:

- (I) Es gibt basale empirische Urteile. Sie haben die Form »Dies ist p« und beziehen sich auf raumzeitliche Dinge in der Welt.
- (II) Basale empirische Urteile sind fallibel.
- (III) Basale empirische Urteile werden nicht-inferentiell durch (nicht-propositionale) »vorprädikative« und evidente Wahrnehmung gerechtfertigt.
- (IV) Jedes gerechtfertigte empirische Urteil ist entweder ein basales empirisches Urteil oder in einem solchen epistemisch fundiert.

Diese vier Thesen sollen nun der Reihe nach belegt werden.

Ad (I) Was basale empirische Urteile betrifft, so spricht Husserl von »letzten« oder »unmittelbaren« Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteilen. Er gewinnt sie durch eine *regressive epistemische Analyse*, die von indirekt und mittelbar zu direkt und unmittelbar durch Wahrnehmung zu rechtfertigenden Urteilen schreitet.¹¹ Sie sind *negativ* dadurch charakterisiert, dass ihr »urteilender Glaube« den »urteilenden Glauben« anderer Urteile *nicht* voraussetzt; sie sind in gewissem Sinn »direkter« Ausdruck »gegenständlicher (nicht-urteilsartiger) Evidenz«. Mittelbare Urteile hingegen haben eine »Sinnbezogenheit auf andere Urteile«¹². Letzte Urteile beziehen sich ferner intentional auf »Individuen als letzte Gegenstände-worüber (letzte Substrate)«¹³. Formal lässt sich nach Husserl über letzte Substrate nicht mehr sagen, als dass es sich bei ihnen um ein »kategorial noch gänzlich ungeformtes Etwas«¹⁴ handelt. Inhaltlich lässt sich erst durch Erfahrung, durch eine »sachliche[] Evidenz«¹⁵ bestimmen, was ein letztes Substrat eigentlich ist; für Husserl sind letzte Substrate *raumzeitliche Einzeldinge*. Letzte Urteile haben somit typischerweise die Form »S ist p«, wobei sich »S« demonstrativ auf ein Ding und »p« auf ein unselbständiges Moment an S bezieht, z. B. »Dies ist rot«. Interessanterweise beziehen sich basale Wahrnehmungsurteile bei Husserl weder auf Sinnesdaten noch auf eigene sensorische Erlebnisse (wie bei Bonjour), sondern auf Dinge in der Welt. Husserl hat die Dingwahrnehmung in diesem Sinn für etwas *phänomeno-*

der Fundamentalismus darin, »[that] one can reach absolute certainty, at least concerning some matters, and also that [...] it [is] a main task of philosophy to attain such certainty«. Vgl. ebd., 114f., 121 ff. Die Idee eines infalliblen Fundaments des Wissens ist aber zu unterscheiden von der Idee fundamentaler Überzeugungen, die auf nicht-inferentielle Weise zu rechtfertigen sind.

¹¹ Vgl. Hua XVII, §§ 82–86; Hua I, §§ 4–5. Vgl. auch Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, red. und hg. von Ludwig Landgrebe, Prag 1938/Hamburg 1999, §§ 4–6. Dieser Text wird im Folgenden mit »EU« mitsamt Seiten- oder Paragraphenangabe zitiert. Die Authentizität von EU hat inzwischen Dieter Lohmar nachgewiesen; vgl. Dieter Lohmar: Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*, in: *Husserl Studies* 13 (1996), 31–71.

¹² Hua I, 51.

¹³ EU, 18.

¹⁴ Ebd., 20.

¹⁵ Hua XVII, 211.

logisch Erstes und *Irreduzibles* gehalten. Für Husserl ist klar, »dass das Erste nicht ist: ›Ich sehe Empfindungsdaten‹, sondern: ›Ich sehe Häuser, Bäume‹ usw.«¹⁶ Zum *Sinn* der alltäglichen und unreflektierten Wahrnehmung gehört es, *Dingliches zu meinen*: »das Ding ist das erste, das affiziert, und erst in einer reflektiven Ablenkung davon, sekundär, die Perspektive oder weiter zurück die Empfindungsfarbe, also von der Fundierung der Evidenzfunktionen her bestimmt«¹⁷. In diesem Sinne hält Husserl auch die ›Dingsprache‹ für unreduzierbar auf eine ›Empfindungssprache‹.¹⁸ Auf Dinge gerichtete Wahrnehmung ist mithin auch keine Inferenz von einem unmittelbar und immanent gegebenen Empfindungsdatum auf ein transzendentes Ding.

Ad (II) Basale empirische Urteile sind deshalb fallibel, weil sie sich auf *transzendente* Dinge beziehen und diese uns immer nur *räumlich (und zeitlich) einseitig* zugänglich sind. Sie präsentieren sich einem Subjekt notwendigerweise in *Abschattungen, Profilen* und *Erscheinungen*. Dinge lassen immer etwas an ihnen offen (Rückseite, Innenleben etc.), so dass es eine prinzipielle und einsehbare Möglichkeit ist, dass sie entweder anders sind, als sie erscheinen (Illusion), oder dass sie gar nicht existieren (Halluzination). Das heißt nicht, dass es gar keine Evidenz mit Blick auf Dinge gäbe – im Gegenteil, jede schlichte Wahrnehmung ist eine solche Evidenz, da sie sich – im Kontrast zum bloßen (leeren) Denken, Meinen oder zur Phantasie – intrinsisch durch ihren »selbstgebenden« Charakter auszeichnet. Aber dabei handelt es sich um inadäquate Evidenz, die wesentlich fallibel, »präsumtiv« ist.¹⁹ Für Husserl ist es absolut zentral, zwischen *verschiedenen Arten von Evidenz* zu unterscheiden. Husserl ist, anders als Descartes, sein Lehrer Brentano et alii, *Evidenz-Pluralist*. Jeder Art von Entität entspricht bei Husserl eine spezifisch zugehörige intentionale Struktur mitsamt einer eigenen Art von Evidenz – und Evidenz ist für Husserl letztlich nur ein anderes Wort für Rechtfertigung.

Ad (III) Ein anschaulich vollzogenes basales Urteil setzt voraus, dass simultan eine ›passende‹ Wahrnehmung vollzogen wird.²⁰ Diese Wahrnehmung erfüllt das Urteil, dient ihm als Fundament und rechtfertigt es auf nicht-inferentielle Weise. Bei Wahrnehmungen selbst *endet* der inferentielle Begründungsanspruch: »Wahrnehmung ist selbst nichts zu Begründendes, sie ist dafür selbst Grund gebend.«²¹ Dabei handelt es sich um eine nicht-propositionale und vorprädikative Wahrnehmung, eine »einstrahlige«

¹⁶ Hua XXXV, 83.

¹⁷ Hua XVII, 294.

¹⁸ Vgl. Hua XX/1, 284: »Wenn uns jemand durch noch so eindrucksvolle philosophische Argumente beweisen wollte, dass alle unseren empirischen Urteile über Dinge vermöge einer [...] Täuschung nur scheinbar auf Dinge gehen – nur Bewußtseinsimmanentes könne eigentlich wahrgenommen [...] werden [...], so würden wir uns sofort besinnen und antworten: Jetzt urteile ich über diesen Tisch da; das ist offenbar keine Empfindung, kein Aktcharakter usw.; er ist allen ›immanenten‹ Daten gegenüber ein ›Transzendentes‹. Das Urteil mag falsch sein, aber dass das hier ›Wahrgenommene‹ und ›Beurteilte‹ eben ein Tisch, ein Transzendentes ist, ist absolut sicher.«

¹⁹ Vgl. Hua III/1, §§ 137f.

²⁰ Nach Husserl kann jedes anschauliche Urteil auch unanschaulich vollzogen werden. Ganz allgemein entspricht »jeder Weise der Anschauung [...] eine mögliche Weise der Leervorstellung« (Hua XI, 71).

²¹ Hua XXIV, 8.

Erfahrung und »gegenständliche Evidenz«, in der mir das Ding als *p* erscheint, d. h. unter dem *p*-Aspekt. Die Weise, wie eine einstrahlige Wahrnehmung ein basales Urteil rechtfertigt – ein keineswegs einfacher Vorgang! –, beschreibt Husserl en détail in *Erfahrung und Urteil* (§§ 22–57). Es handelt sich dabei um einen mehrstufig-fundierten Prozess, in dem auf eine attentionale *Erfassung* von *S* eine *Explikation* oder selektive Aufmerksamkeit auf das *p*-Moment an *S* erfolgt, die ihrerseits in eine vorprädikative *Synthesis* mündet, in der *p* als etwas an *S* Befindliches erfahren wird. Dies alles soll Husserl zufolge innerhalb der vorprädikativen Wahrnehmung stattfinden können. Offenbar ist Husserl ein expliziter Opponent des ›Mythos des Propositionalen‹, d. h. der These, dass nur Zustände mit propositionalem Gehalt eine rechtfertigende Rolle spielen können.²² Besonders eindringlich hat Husserl das Verhältnis zwischen gerechtfertigtem Wahrnehmungsurteil und rechtfertigender Wahrnehmung in folgender Passage beschrieben:

»Die schlichte Wahrnehmung begründet ein Wahrnehmungsurteil. Ich sehe es, so ist es. Warum? Ich sehe es. Nun, zum Wesen der Wahrnehmung gehört eine Stellungnahme in welcher Art? Wir haben es schon einmal angedeutet. Zum Wesen der Wahrnehmung gehört es, entweder widerstreitlose Wahrnehmung zu sein oder durch Widerstreit ›aufgehobene‹. Sie hat notwendig ihre Glaubenstendenz: Ist die Glaubenstendenz nicht durch Widerstreit gebrochen, so ist sie ›unaufgehobene‹ Tendenz, das ist, sie ist schlichter Glaube. Bringt der Fluß der Wahrnehmung einen Widerstreit herein, so streitet Glaube mit Glaube, siegt der eine, so bleibt er ungebrochener Glaube, so bricht der mit ihm streitende zusammen, er sinkt zur Glaubenstendenz, und zwar zur nichtigen, aufgehobenen ab. Sie trägt den Charakter der Nichtigkeit. [...] Widerstreitlose Wahrnehmung trägt notwendig den schlichten Glaubenscharakter, und doch ist damit das Seiende nicht endgültig gegeben. Die Möglichkeit hereinkommenden Widerstreits im Fortgang der Wahrnehmung bleibt offen. Es ist aber evident, daß die Wahrnehmung berechtigt, daß die auf Wahrnehmung gegründete Aussage ihr Recht hat, ihre Evidenz hat, obschon nur die empirische Evidenz, die, wie wir auch sagen können, die Wahrnehmungsaussage, daß dies Seiende *hic et nunc* ist und so ist, wie es da wahrgenommen ist, evident motiviert. Aber freilich, so ist das Seiende: vorbehaltlich der Bestätigung durch weitere Erfahrung.«²³

Hier vertritt Husserl folgende Thesen: Wenn *x* ein basales Urteil der Form *S ist p* ist (hier: ein »Wahrnehmungsurteil«), dann wird *x* direkt durch eine widerstreitlose (einstimmige) Wahrnehmung von *S* als *p* gerechtfertigt (hier: »begründet«). Dieser intrinsisch rechtfertigende Charakter der (einstimmigen) Wahrnehmung gründet darin, dass diese einen *doxischen Charakter* hat. (Widerstreitlose) Wahrnehmung hat nach Husserl vorprädika-

²² Hopp spricht von »Epistemic Conceptualism«, demzufolge nur begrifflicher Gehalt eine rechtfertigende Rolle spielen könne. (Propositionaler Gehalt ist immer auch begrifflicher Gehalt.) Vgl. Walter Hopp: Conceptualism and the Myth of the Given, in: *European Journal of Philosophy* 17 (2009), 363–385.

²³ Hua XXIV, 345 f. Vgl. ebd., 7–9.

tiven *Glaubenscharakter*: Wahrnehmung *setzt* etwas, ohne *eo ipso* zu *urteilen*.²⁴ Die Fallibilität einer einstimmigen Wahrnehmung hebt nach Husserl ihr rechtfertigendes Potential nicht einfach auf, sondern weist sie als eine *inadäquate* oder *präsumtive Evidenz* aus. Rechtfertigung ist eben nicht automatisch apodiktische/adäquate Rechtfertigung.

Ad (IV) Diese (IV) ergibt sich aus Husserls Disjunktion, jedes Urteil sei bezüglich seiner Rechtfertigbarkeit entweder ein unmittelbares oder mittelbares Urteil, und aus der zitierten Definition unmittelbarer und mittelbarer Urteile *sub (I)*.

Wenn nun Husserl in diesem Sinne einen minimal-moderaten Fundamentalismus vertritt, so ist dieser doch ein ganz eigentümlicher gegenüber heutigen Versionen.²⁵ *Zweierlei* ist dabei zu betonen: *Erstens* kommt dieser Fundamentalismus ohne die These aus, empirische Urteile müssten durch infallible Urteile über je eigene mentale Erlebnisse, Empfindungen oder Sinnesdaten gerechtfertigt werden. Empirische Urteile handeln von Dingen in der Welt und werden dementsprechend durch darauf gerichtete Wahrnehmungen gerechtfertigt. In diesem Sinne weicht Husserls Fundamentalismus von empiristischen und phänomenalistischen Varianten ab. *Zweitens* fungiert bei Husserl zwar die sinnliche Wahrnehmung, in der uns eine *Lebenswelt* anschaulich präsent ist, als das »letztlich Begründende« (Hua VI, 129), aber Wahrnehmung selber wird gewissermaßen kohärentistisch gedacht, oder besser: *proto-kohärentistisch*, sofern »Kohärenz« als Prädikat für propositionale Gehalte von Urteilen und Überzeugungen reserviert ist. Husserls ubiquitäre Termini für diesen Proto-Kohärentismus sind *Synthesen der Identifikation* und *Einstimmigkeit*. Husserl vertritt einen *perzeptiven Proto-Kohärentismus*. So ist z. B. ein basales Urteil nur solange gerechtfertigt, wie sich die rechtfertigende Wahrnehmung ohne »Widerstreit« einstimmig durchhält. Allerdings hat jede Wahrnehmung *in sich* bereits ein rechtfertigendes Potential, das sie nicht erst ihrem weiteren einstimmigen Verlauf verdankt. Denn Wahrnehmungen sind in sich selbst durch, wie Husserl sagt, »originäre« und »leibhaftige« Gegebenheit ihres Objekts charakterisiert. Diesen *intrinsisch rechtfertigenden* Charakter der Wahrnehmung bringt Husserls »Prinzip aller Prinzipien« (PP) zum Ausdruck, das ganz allgemein besagt, »daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ›Intuition‹ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt«.²⁶

²⁴ Mitunter spricht Husserl explizit von einem »perzeptiven Glauben«; vgl. z. B. Hua XVI, 15 f. Zum Verhältnis Wahrnehmung und Glauben vgl. A. D. Smith: Perception and Belief, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 62 (2001), 283-309.

²⁵ Thomas Grundmann: *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Berlin 2008, 335 ff., vertritt ebenfalls einen moderaten empirischen Fundamentalismus. Allerdings stützt er sich dabei auf einen externalistisch konzipierten Reliabilismus, demzufolge unsere Sinnesorgane auf zuverlässige Weise korrekte Wahrnehmungen in uns hervorrufen. Dies ist für Husserl ein *No Go*, weil transzendental naiv. Für Husserl sind Wahrnehmungen nicht deshalb eine Quelle von Wissen über die Welt, weil sie verlässlich von der Welt in uns verursacht sind, sondern weil sie originären, die Sachen selbst gebenden Charakter haben. Diese Originalität ist nicht mit externalistisch verstandener Verlässlichkeit zu verwechseln, sondern eine intrinsische Eigenschaft perzeptiver Episoden.

²⁶ Hua III/1, 51. Vgl. ebd., 316: »Zu jedem Leibhaft-Erscheinen eines Dinges [d. i. zu jeder Wahr-

Auf die Frage, wieso ich einen (einfachen) empirischen Sachverhalt glaube, ist es nach (PP) immer eine gehaltvolle Antwort, zu sagen: »weil ich es sehe (wahrnehme)«. Erscheint mir S in »originärer Anschaulichkeit« als p, so bin ich *eo ipso* gerechtfertigt, zu urteilen, dass S p sei – zumindest hat meine Wahrnehmung dann einen *positiven* epistemischen Status, eine Art »epistemisches Gewicht«, das es beim Urteilen zu berücksichtigen gilt. In den seltensten Fällen ist damit eine Wahrheitsgarantie verbunden, aber in keinem Fall hat eine »originär gebende Anschauung« gar kein epistemisches Gewicht. Sie kann nur durch andere Anschauungen entkräftet werden, indem sie überboten, aber nicht vollends aufgehoben wird. Verstärkt, geschwächt und entkräftet werden kann aber nur, was in sich bereits eine Kraft hat.²⁷ Ein Beispiel möge das erläutern.²⁸ Angenommen ich gehe, nichts Ungewöhnliches ahnend, durch die Münchner Innenstadt; plötzlich taucht vor mir eine knallrote Maus von der Größe einer Katze auf, deren Ohren im Takt von 0.5 Sekunden in hellgelbem Licht blinken. Die Erscheinung dieser »Maus«, die von rechts nach links einige Meter vor mir vorbeihuschen möge, ist nach wenigen Sekunden spurlos verschwunden. Bin ich nun *gerechtfertigt*, zu glauben bzw. zu urteilen, dass gerade eine knallrote Maus mit besagten Eigenschaften vorübergelaufen ist? Man kann (PP) auf *zweifache Weise* auf dieses Beispiel beziehen: *Erstens* kann man unterstellen, dass wir es gar nicht mit einer »originären Anschauung« zu tun haben, sondern eher mit einer Phantasie, einem Trugbild etc. Deshalb sind wir nicht gerechtfertigt, zu urteilen, eine knallrote Maus sei vorübergelaufen. Dies scheint mir aber unplausibel, da Husserl streng zwischen Phantasien und Perzeptionen unterscheidet, die sich nicht, wie etwa bei Hume, lediglich dem Grade, sondern der Art nach unterscheiden. Zudem sind Halluzinationen und Wahrnehmungen für den »Konjunktivisten« Husserl Erlebnisse derselben Art, so dass offenbar auch Halluzinationen »originäre Anschauungen« sein können.²⁹ Plausibler scheint es also, *zweitens*, dass ich auch im obigen Beispiel eine »originäre Anschauung« hatte, die gemäß (PP) rechtfertigendes Potential hat; dieses Erlebnis, wie flüchtig, abrupt, isoliert, inkohärent und untypisch es auch sein mag, hat ein Gewicht, das es zur Rechtfertigung geeignet macht. Darin unterscheidet sich die originäre Anschauung von nicht-originärer Anschauung (Phantasie) und vom bloßen (leeren) Denken. Das Phantasieren von und Denken an X als p sind nicht *eo ipso* epistemisch relevant für das Urteil *X ist p*. Würde ich eine knallrote Maus vor mir phantasieren, wäre ich nicht *eo ipso* gerechtfertigt, zu glauben, dass hier

nehmung] gehört die Setzung, sie ist nicht nur überhaupt mit diesem Erscheinen eins (etwa gar als bloßes allgemeines Faktum – das hier außer Frage ist), sie ist mit ihm eigenartig eins, sie ist durch es »motiviert«, und doch wieder nicht bloß überhaupt, sondern »vernünftig motiviert«. Dasselbe besagt: Die Setzung hat in der originären Gegebenheit ihren ursprünglichen Rechtsgrund.«

²⁷ Das »Erfahrungsgewicht [ist] um so größer, je umfassender der Erfahrungszusammenhang ist, in den sich die betreffende Einzelerfahrung einordnet« (Hua XXIV, 347). Es ist also *nicht* der einstimmige Zusammenhang, der einer Wahrnehmung *überhaupt* erst epistemisches Gewicht verleiht.

²⁸ Vgl. zu ähnlichen Beispielen Walter Hopp, *Conceptualism and the Myth of the Given*, a.a.O., Abs. I. Nach Hopp sind es insbesondere Fälle *perzeptiver Isolation*, die gegen die These in Anschlag gebracht werden können, dass Wahrnehmungen in sich ein rechtfertigendes Potential bergen.

²⁹ Vgl. Hua XVI, 15.

eine solche Maus sei. Wenngleich das kurze visuelle Erlebnis von der Maus epistemisch relevant ist, so wird es doch sogleich durch andere Wahrnehmungen »übertrumpft« und trägt in sich *Widerstreit*; denn normale (typische) Wahrnehmungen von materiellen Dingen sind mit antizipierenden Intentionen versehen, die mit zum Horizont des Erlebnisses gehören. Diese Antizipationen speisen sich einerseits aus der (assoziativen) Vorgeschichte des Subjektes und andererseits aus gewissen wesentlichen Strukturen. Jedes Ding wird nach Husserl z. B. notwendigerweise als ein Ding mit Rückseite wahrgenommen, obgleich die Rückseite selbst nicht wahrgenommen, sondern durch Leerintentionen des Horizonts auf eine mehr oder weniger unbestimmte Weise mitintendiert ist. Im Fall mit der Maus werden solche Erwartungen frustriert, denn die Maus hält sich z. B. nicht daran, nach ihrem Auftauchen weiterhin wahrnehmbar zu sein; ferner sind bisher noch keine knallroten Mäuse mit blinkenden Ohren gesichtet worden etc. Wegen dieses Bruchs mit bisherigen Wahrnehmungen erscheint die Wahrnehmung der Maus sofort als *untypisch* und führt zu einem gewissen Bruch im perzeptiven Verlauf des Bewusstseinsstroms. Diese atypische, flüchtige und gleichsam »einphasige« Wahrnehmung ist dennoch epistemisch nicht völlig irrelevant; sie rechtfertigt sozusagen *uno momento*, um sogleich durch andere Wahrnehmungen übertrumpft zu werden. Wahrnehmungen haben also für Husserl intrinsisches epistemisches Gewicht, das sie nicht allein ihrem Zusammenhang mit anderen Wahrnehmungen verdanken; allerdings können sie nur kraft einstimmiger Zusammenhänge basale empirische Urteile auf stabile Weise rechtfertigen.

Fazit: Husserls minimal-moderater Fundamentalismus tritt gepaart mit einer heutzutage ungewöhnlichen, weil proto-kohärentistischen, Konzeption von Wahrnehmung auf.³⁰ In diesem Sinne ist Beyers Betonung der kohärentistischen Aspekte bei Husserl vollauf Recht zu geben. Letzte Urteile im obigen Sinne haben ein epistemisches Fundament in einstimmigen, proto-kohärentistischen und auf Dinge gerichteten Wahrnehmungssynthesen. Um ein basales Urteil zu rechtfertigen, muss man nicht auf andere Urteile in einem Netz von Überzeugungen rekurren, sondern auf gewisse Synthesen innerhalb der Wahrnehmung.³¹ An der genuin fundamentalistischen Idee, gewisse Urteile könnten *direkt* und *nicht-inferentiell* durch Wahrnehmungen gerechtfertigt werden, hält Husserl jedenfalls eisern fest. Wenn diese Lesart zustimmt, vertritt Husserl eine eigentümliche, fundamentalistisch-cum-kohärentistische Position, eine Art »*Fundhärentismus*«, mit Blick auf die Rechtfertigung empirischer Urteile.

³⁰ Es ist charakteristisch für Husserls genetische Phänomenologie, Phänomenen, die traditionellerweise erst auf der Ebene prädikativer Urteile angesiedelt wurden, bereits eine *Proto-Ausprägung* auf der Ebene vorprädikativer Erfahrung zuzuweisen. Vgl. Hua XVII, § 87.

³¹ Dass jedes Urteil aufgrund seiner begrifflichen Struktur mit anderen Urteilen logisch (inferentiell) verwoben ist, ist nicht mit der kohärentistischen These zu verwechseln, jedes Urteil verdanke seine Rechtfertigung der Rechtfertigung solcher anderen Urteile, mit denen es inferentiell vernetzt ist. Vgl. dazu Walter Hopp: Husserl, Phenomenology, and Foundationalism, a. a. O., der zwischen epistemischer (rechtfertigender) und ontologischer Fundierung unterscheidet. Urteile können ontologisch in anderen Urteilen fundiert sein, wie z. B. »dieser Fleck ist rot« in »dieser Fleck ist farbig«, ohne in diesen epistemisch fundiert zu sein.

III. Phänomenologie, Ontologie und Metaphysik: Fünf Thesen

Der Fokus auf erkenntnistheoretische Fragestellungen könnte dazu verleiten, zu glauben, Husserls Phänomenologie stünde in einem *expliziten Gegensatz* zu Ontologie und Metaphysik – und damit zur klassischen Form der »Ersten Philosophie«. Das ist nur insofern richtig, als Husserl sich methodisch gegen eine bestimmte Art, nämlich eine konstruktiv³² verfahrenende Metaphysik/Ontologie richtet, die uns zu »metaphysischen Abenteuer« und »spekulativen Überschwinglichkeiten«³³ verleitet.

Husserl scheut sich hingegen nicht, explizit von »metaphysischen Ergebnissen« seiner Analysen zu sprechen, die »letzte Seinserkenntnisse«³⁴ betreffen. Ferner werden Fragen nach ›Sein oder Nicht-sein‹ ausdrücklich im Kontext der phänomenologischen Einstellung behandelt, nämlich immer dann, wenn Husserl die Themen Vernunft, Evidenz, Wahrheit und Erfüllung anschnidet. Während *Konstitution im weiteren Sinne* Intentionalität als solche behandelt und dabei auch über nicht-existente intentionale Objekte spricht (Pegasus, goldener Berg, rundes Quadrat etc.), zielt *Konstitution im engeren Sinne* auf veridische Intentionalität ab.³⁵ Es ist also nicht so, dass Husserl sich nur für die ›bloßen Phänomene‹ und nicht für deren ›Sein oder Nicht-sein‹ interessiert. Entgegen kolportierten Ansichten versteht Husserl das Verhältnis zwischen Phänomenologie und Metaphysik/Ontologie eher als *inklusives* und *komplementäres*, denn als *konträres* und *exklusives*. Phänomenologie ist ein *integratives Projekt*, das klassische ontologische Fragen in sich aufnehmen kann.³⁶ Abschließend möchte ich *fünf plakative Thesen* dazu aufstellen:

(I) Ontologie ist eine essentielle (synthetisch-apriorische) Disziplin.

In einer Ontologie geht es um Fragen nach der *Natur* eines bestimmten Typs von Entitäten. Die Ontologie realer (raumzeitlicher) Objekte ist z. B. »die Wissenschaft vom Wesen des realen Seins, und zwar vom Apriori, das zum Wesen von Ding, Raum, Zeit gehört. Hier findet sich also das Apriori der Geometrie, der Phoronomie, der reinen

³² Vgl. Hua I, § 62.

³³ Hua I, 166.

³⁴ Hua I, § 60. Solche »letzten Seinserkenntnisse« sind z. B., dass es nur eine reale Welt bzw. Raum-Zeit gibt und geben kann, oder dass zwei Subjekte immer in Einfühlungsrelationen zueinander stehen können müssen.

³⁵ Vgl. Hua III/1, §§ 135 ff.

³⁶ Zu dieser Lesart von Husserls Phänomenologie vgl. auch Dallas Willard: *Phenomenology and Metaphysics*, online unter <http://www.dwillard.org/articles/artview.asp?artID=77> (zuletzt abgerufen am 31. 12. 2011). Zum Verhältnis zwischen Husserls Erster Philosophie und historischen Vorgängern vgl. Robert Sokolowski: *Husserl on First Philosophy*, in: *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, ed. by Carlo Ierna, Hanne Jacobs, Philip Mattens, Heidelberg/London/New York 2010, 3–23; Nam In-Lee: *Phenomenological Reflections on the Possibility of First Philosophy*, in: *Husserl Studies* 26 (2010), 131–145; Sebastian Luft: *Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory*, in: *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, ed. by Carlo Ierna, Hanne Jacobs, Philip Mattens, a. a. O., 107–133.

Zeitlehre seine Stelle und daneben das damit innig zusammenhängende Apriori von Ding, Eigenschaft, Veränderung«³⁷.

Ontologien zielen auf synthetisch-apriorische Urteile ab, die für alle nur denkbaren Entitäten einer bestimmten »Region«, also *intraregional* gelten. Regionen sind die *summa genera*, die einander ausschließen, aber gleichwohl zueinander in Fundierungsrelationen stehen können. Eine Person ist z. B. in einem materiellen Ding (ihrem Körper) fundiert, aber nicht damit identisch. Regionale Ontologien zielen darauf ab, die Grundbegriffe empirischer Wissenschaften zu klären. Die Methode, Wesenswahrheiten zu erkennen, ist Husserls *eidetische Methode*, zu der zwei Schritte gehören: zum einen eine Variation wahrgenommener oder fingierter Einzelfälle, zum anderen ein Fixieren derjenigen Züge, die sich dabei als invariante Momente durchhalten. Das Wesen (»Eidos«) soll sich dabei als das allen Varianten Gemeinsame, obgleich nicht mereologisch in ihnen enthaltene herauskristallisieren. Nach Husserl ist es eine, im heutigen Sinne, *abstrakte Entität* – in seiner Terminologie ein *idealer* oder *irrealer* Gegenstand.

Von der materialen Ontologie unterscheidet Husserl die formale Ontologie, in der es um analytische Wahrheiten geht, die *transregional* gelten. Dorthin gehören z. B. Urteile wie »Jedes Einzelding hat Eigenschaften« oder »Sachverhalte sind in Einzeldingen fundiert«. Auch Husserls berühmte Mereologie der III. Logischen Untersuchung ist eine formale Ontologie, in der die Logik von Teil und Ganzes und die Natur von Fundierungsrelationen untersucht wird.

(II) Ontologien dienen dem Phänomenologen als Leitfäden (»Indizes«) für seine konstitutiven Analysen.

Per se haben transzendente Ontologien nicht direkt mit der Phänomenologie zu tun. Sie verfahren »dogmatisch« und »naiv«, weil sie nicht die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnisse thematisieren. Der Phänomenologe kann sie aber als »Leitfäden« oder »Indizes« verwenden, wie Husserl sagt, um sie auf ihre zugehörigen konstitutiven Strukturen im Bewusstsein hin zu untersuchen. Der Schlüssel ist dafür wiederum die Intentionalität, kraft deren jeder mögliche und unmögliche intentionale Gegenstand »für uns« sein kann. Jeder *ontologischen Wahrheit* entspricht somit eine *phänomenologische Aufgabe*:

»Materielles Objekt bezeichnet ihm [dem Phänomenologen] einen Typus von vermeinten und eventuell selbstgegebenen Gegenständlichkeiten, die er rein in dieser Korrelation und in phänomenologischer Reduktion behandelt. Die ontologischen Grundbegriffe, die prinzipiell das Wesen eines Raumes, einer objektiven Zeit, einer Materialität auseinanderlegen, dienen ihm als Indices für gewisse Systeme der Bewährung; die systematischen Reihen der Selbstgebung, die im wahren Sein terminieren, bergen dieses ja als einen sich noematisch auszeichnenden *terminus ad quem*.«³⁸

³⁷ Hua XXIV, 334.

³⁸ Hua XI, 221.

In gewissem Sinn gibt es dabei sogar einen *sachlichen Primat der Ontologie*, denn die regionalen Wesen, z. B. das Wesen *materielles Ding*, schreibt den zugehörigen Bewusstseinsmannigfaltigkeiten »Regeln vor«³⁹. Solange aber die Korrelation zwischen Bewusstsein und Ding nicht geklärt ist, bleibt der Ontologe »naiv« und »blind«.

(III) Ontologie und Phänomenologie nehmen grundsätzlich unterschiedliche kognitiv-intentionale Einstellungen ein.

Dies liegt daran, dass der Ontologe im Unterschied zum Phänomenologen keine *konsequent reflexive Einstellung* auf seine Erlebnisse einnimmt, sondern »verschossen« auf die Objekte bleibt. So ist z. B. in der »Phänomenologie des Dingbewußtseins [...] die Frage nicht, wie Dinge überhaupt sind, was ihnen als solchen in Wahrheit zukommt; sondern wie beschaffen das Bewußtsein von Dingen ist, welche Arten von Dingbewußtsein zu unterscheiden sind, in welcher Art und mit welchen Korrelaten sich ein Ding als solches bewußtseinsmäßig darstellt und bekundet«⁴⁰. Husserl spricht trotz dieser methodischen Differenz von einer »Bundesgenossenschaft« zwischen Phänomenologie und Ontologie:

»So stehen also Phänomenologie und Ontologie in einer Art Bundesgenossenschaft. Der prinzipielle Unterschied der Methode nicht nur, sondern schon hinsichtlich des Arbeitsbodens besteht darin, daß der Ontologe die Idee der Natur als eine Art ideale Wirklichkeit nimmt, *daß er sich auf den Boden dieser Idee stellt*, um sie nach ihren Eigentümlichkeiten zu erforschen [...]; während der Transzendentalphänomenologe *nicht in einem seienden idealen Raum sein Thema hat, sondern in der Idee eines Bewußtseins überhaupt, in dem eine Gegenständlichkeit in der Form der Räumlichkeit zur Gegebenheit kommen kann.*«⁴¹

(IV) Phänomenologie ist selber eine Ontologie und operiert mit ontologischem, v. a. mereologischem, Vokabular.

Da Husserl Ontologien als eidetische Disziplinen versteht und Phänomenologie eine »rein deskriptive Wesenslehre der immanenten Bewußtseinsgestaltungen, der im Rahmen der phänomenologischen Ausschaltung im Erlebnisstrom erfaßbaren Vorkommnisse«⁴² ist, folgt formal, dass Phänomenologie selbst eine Ontologie ist, nämlich diejenige regionale Ontologie, die sich mit dem Wesen von (intentionalen) Erlebnissen befasst. Anders als alle anderen Ontologien behandelt die Phänomenologie als Ontologie keine transzendenten, sondern immanente Gegenstände (Erlebnisse + deren Gehalte). Deshalb ist sie nicht in gleicher Weise vom Rätsel der Transzendenz betroffen.

Dass dabei auch Mereologie ins Spiel kommt, ist eine Pointe von Husserls Bewusstseinskonzeption. Denn Husserl hat einen gleichsam »dicken«, einen ontologischen Be-

³⁹ Vgl. Hua III/1, § 150.

⁴⁰ Hua V, 84.

⁴¹ Vgl. Hua XI, 222; Herv. CE.

⁴² Hua III/1, 128.

griff von Bewusstsein, demzufolge auch Erlebnisse Teile haben, insbesondere unselbständige Teile (sog. *Momente*).⁴³ Erlebnisse existieren und sind Ereignisse, die zu einer besonderen Region gehören, der Region des Bewusstseins. Ein intentionales Erlebnis besteht aus zeitlichen Phasen und hat immer eine sog. »Qualität« und eine »Materie«, beides Momente. Die Qualität bestimmt die Art des Erlebnisses (z.B. Wahrnehmung), während die Materie den intentionalen Gehalt festlegt. Husserl setzt also *nicht nur* Mereologie *voraus*, sondern *formuliert* seine Phänomenologie der Erlebnisse explizit in mereologischem Vokabular. Dass Husserls Phänomenologie ontologische Implikationen hat, zeigt sich auch daran, dass Husserl Zeit seines Lebens zwischen *partikulären (individuellen, raumzeitlichen)* und *universellen Entitäten* unterschieden hat; seine Phänomenologie impliziert mithin mindestens eine *dual-kategoriale Ontologie*.

(V) Metaphysik ist nicht dasselbe wie Ontologie. In der Metaphysik geht es um die faktische Struktur der Wirklichkeit (als ganzer) und ihren »Sinn«.

Anders als in der Ontologie geht es in der Metaphysik nicht um essentielle Sachverhalte, sondern um die faktische Struktur der Wirklichkeit (als ganzer). Husserls Aussagen zur Metaphysik in seinen offiziellen und zu Lebzeiten publizierten Texten sind rar und kryptisch. In jedem Fall obliegt es der Metaphysik, zu bestimmen, welche Regionen auf welche Weise in dieser unserer Welt realisiert sind. Sie fragt z.B.: Welche materiellen Dinge gibt es? Was sind ihre letzten Komponenten? Zur Metaphysik gehören auch Fragen nach »Grund« und »Sinn«: Warum gelten überhaupt Naturgesetze? Warum gerade diese und nicht andere? Gibt es ein Ziel der Geschichte, ein Schicksal? etc.⁴⁴ Husserl war offenbar der Ansicht, dass seine Phänomenologie zumindest zu solchen Fragen hinführt und für deren Beantwortung vorausgesetzt ist.⁴⁵ *Alle* »vernunfttheoretischen und metaphysischen Rätsel[]«⁴⁶ sind auf die »wunderbare Eigenheit« der Intentionalität zurückzuführen.

Aus diesen fünf Thesen ergibt sich ein recht *verwickeltes, mit Sicherheit jedoch kein exklusives oder konträres Verhältnis* zwischen Phänomenologie, Ontologie und Metaphysik. Offenbar lassen sich von hier aus direkte Linien zu klassischen Formen der Ersten Philosophie ziehen.

⁴³ Vgl. Hua XIX/1, 412: »Wenn irgendetwas, so ist ja dies evident, daß intentionale Erlebnisse Teile und Seiten unterscheidbar enthalten, und darauf allein kommt es hier an.«

⁴⁴ Vgl. Hua I, § 64.

⁴⁵ Vgl. Hua II, 32: »Von dem Glücken dieser Wissenschaft [der Phänomenologie] hängt offenbar die Möglichkeit einer Metaphysik ab, einer Seinswissenschaft im absoluten und letzten Sinn.«

⁴⁶ Hua III/1, 188.

Gründe, Folgen, Fundamente – Zur Renaissance einer philosophischen Debatte

Benjamin Schnieder

1. Einleitung

In der Debatte zur analytischen Metaphysik nehmen seit einigen Jahren Überlegungen zu Begriffen der objektiven Priorität eine zentrale Stellung ein; insbesondere geht in der vor allem auf Englisch geführten Diskussion das Schlagwort »grounding« von Munde zu Munde.¹ Das Phänomen, um das es sich dabei dreht, ist allgegenwärtig und entsprechend leicht beschrieben: Wir begegnen der Wirklichkeit nicht als ein bloß amorphes Aggregat von Tatsachen. Vielmehr verstehen wir sie als ein *strukturiertes* Ganzes, in dem einige Tatsachen Vorrang vor anderen haben, wodurch zwischen den Tatsachen vielfältige Abhängigkeitsbeziehungen bestehen. Einige Tatsachen verdanken sich anderen Tatsachen bzw. basieren auf ihnen. Die letzteren sind (objektive) *Gründe* der ersteren, diese wiederum (objektive) *Konsequenzen* von jenen.

Solche Abhängigkeitsbeziehungen finden sich in der Tat zuhauf, und dies in philosophischen Gegenstandsbereichen unterschiedlichster Provenienz. Beispielsweise in der Handlungstheorie, wo Tatsachen über komplexe Handlungen auf Tatsachen über einfachere Handlungen basieren – wie etwa die Tatsache, dass Anna den Madison tanzt, auf der Tatsache basiert, dass Anna ihre Gliedmaßen in einer bestimmten Weise bewegt. Sie finden sich auch in der Ontologie, wo Tatsachen über die Existenz bestimmter Entitäten auf Tatsachen über andere Entitäten basieren; beispielsweise verdankt sich die Tatsache, dass ein bestimmter Banküberfall stattfindet bzw. existiert, der Tatsache, dass die an ihm beteiligten Schurken eine Bank überfallen. Auch viele (womöglich sogar alle) evaluative Tatsachen verdanken sich anderen Tatsachen – dass Paris die richtige Wahl getroffen hat, mag eine Tatsache sein; nehmen wir der Einfachheit halber an, es sei eine. Dann besteht sie nicht unabhängig von anderen Tatsachen, sondern gründet sich darin, dass Aphrodite die Schönste war. Um ein letztes Beispiel zu geben, finden sich besagte Abhängigkeitsbeziehungen auch in der rein formalen Disziplin der Logik, wo beispielsweise disjunktive Tatsachen – wie die, dass Sokrates ein Philosoph oder ein Panzernashorn ist – in ihren zutreffenden Disjunkten gegründet sind – im Beispiel: dass Sokrates ein Philosoph ist.

Insofern diese vielfältigen Abhängigkeitsbeziehungen eine wesentliche Rolle für philosophische Fragestellungen unterschiedlichster Couleur spielen, ist ein Verständnis

¹ Repräsentativ zur Debatte siehe z. B. J. Schaffer: On What Grounds What, in: *Metametaphysics*, ed. by D. Chalmers et al., Oxford 2009, 347–83; G. Rosen: Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction, in: *Modality*, ed. by B. Hale & A. Hoffman, Oxford 2010, 109–36; sowie K. Fine: Guide to Ground, erscheint in: *Metaphysical Grounding*, ed. by F. Correia & B. Schnieder, Cambridge.

davon, was eine solche Abhängigkeit ausmacht, unabdingbar für die Philosophie. Die jüngere Debatte zu solchen Abhängigkeiten, also zu Grund-Folgebeziehungen bzw. zum *grounding*, ist von daher rückhaltlos begrüßenswert.² Einzig eine Kritik könnte man an ihr äußern: Die Debatte präsentiert sich oft in einer, wenn nicht geschichtsblinden, so zumindest doch geschichtsignoranten Weise. Sie präsentiert sich als jung und neu, wobei sie mitunter verkennt, dass es sich bei ihr tatsächlich um eine philosophische Renaissance mit weit zurückreichenden Wurzeln in der Philosophiegeschichte handelt.

Dieser Aufsatz ist zwar systematisch angelegt, soll aber zugleich der Geschichtsvergessenheit der Diskussion vorbeugen. Zwar wird in die gegenwärtige Debatte eingeführt, allerdings geschieht dies unter Rückgriff auf einige der geschichtlichen Quellen, die als ihre rechtmäßigen Vorläufer angesehen werden können. Insbesondere wird eine Konzeption von Gründen vorgestellt, die sich stark an die wegweisenden Arbeiten Bernard Bolzanos anlehnt. Diese Konzeption wird dann, im letzten Abschnitt des Aufsatzes, auf das Unterfangen der Ersten Philosophie bezogen; insofern die Debatte über Gründe ihre Berechtigung hat, so das Schlussplädoyer des Aufsatzes, hat es auch die Erste Philosophie, richtig verstanden.

Es sei noch angemerkt, dass dieser Aufsatz programmatisch angelegt ist und an vielen zentralen Stellen summarisch bleiben muss. Es soll bestenfalls die Skizze zu einer Theorie der Grund-Folgebeziehung gezeichnet werden, ohne weit ins einzelne Detail vorzudringen. Auch sollen lediglich Hinweise für eine noch zu verfassende Ideengeschichte der Begrifflichkeit gegeben werden, nicht aber soll eine solche Geschichte proper entwickelt werden. Und schließlich, wenn die Sprache auf die Erste Philosophie kommt, soll das Programm einer solchen Philosophie lediglich abgesteckt, mitnichten aber durchgeführt werden.

2. Eine Stippvisite in die Philosophiegeschichte

2.1. *Voraussetzungen.* Um eine historische Zuordnung überhaupt im Ansatz vornehmen zu können, muss ein gewisses Verständnis vom Begriff des Grundes vorausgesetzt werden. Die Eingangsworte dieses Aufsatzes sollten dafür einen Rahmen abgesteckt haben. Es geht um eine objektive Grund-Folgebeziehung, welche unsere Wirklichkeit durchzieht und welche die Tatsachen in eine Ordnung der Abhängigkeit und Priorität bringt. Dabei sollte zunächst ein möglichst weites Verständnis von Tatsachen veranschlagt werden, das beispielsweise auch Raum für die freigesche Ansicht lässt, Tatsachen seien einfach Wahrheiten (wahre Propositionen).

2.2. *Platon und Aristoteles.* Der Begriff des Grundes spielt bereits in der antiken Philosophie eine wichtige Rolle und tritt sowohl bei Platon wie auch bei Aristoteles deutlich in Erscheinung. Dies kann hier zwar nur in groben und wenigen Zügen umrissen wer-

² Da die wörtliche Übersetzung von »grounding« doch gar zu sehr nach Heimwerkerbedarf klingt, wird hier bis auf Weiteres das etwas umständliche »Grund-Folgebeziehung« verwendet.

den, doch schon damit sollte hinreichend deutlich werden, dass bei Platon und Aristoteles für die gegenwärtige systematische Debatte höchst relevante (und m. E. nicht etwa bloß für den Philosophiehistoriker interessante) Quellen vorliegen.

Im *Euthyphron*-Dialog entwickelt Platon ein Gespräch zwischen Sokrates und dem Namensgeber der Schrift. Euthyphron versteht sich selber als ein Kenner des Göttlichen und damit als ein Experte in Sachen Frömmigkeit. Sokrates greift dies auf und verwickelt ihn in eine Diskussion der Frage, was das Fromme eigentlich sei; eine Diskussion, die wie so oft aporetisch endet und Euthyphrons vermeintliches Wissen als trügerisch entlarven soll.

Dabei macht Sokrates unter anderem auch Sinn und Absicht seiner Leitfrage – »Was ist das Fromme?« – klarer. Zunächst verkennt Euthyphron die Sokrates interessierende Dimension frappant, da er lediglich mit einer exemplarischen Antwort aufwartet und erklärt, fromm sei, was er gerade tue (einen Mörder verfolgen, selbst wenn es sich bei ihm um den eigenen Vater handelt). Sokrates weist die Antwort nicht als *falsch*, sondern als das Ziel der Frage verfehlend zurück. Denn er möchte wissen, was Dinge zu frommen Dingen macht, bzw. worin es besteht, fromm zu sein. In Sokrates' eigenen Worten: »[...] ich habe nicht von Dir verlangt, mir eine oder zwei von den vielen frommen Handlungen anzugeben, sondern eben das eine Merkmal, *durch das* alles Fromme fromm ist. Denn Du hast doch gesagt, dass *durch ein einzelnes Merkmal* alles Unfromme unfromm ist, und das Fromme fromm.« (Stephanus Paginierung 6d–e)³

Diese Reformulierung seines Anliegens zeigt, dass Sokrates' ursprüngliche Frage eine explanatorische Pointe hat. Es geht darum, zu wissen, *wodurch* oder *warum* etwas Frommes fromm ist, bzw. zu wissen, aus welchem Grund eine fromme Sache fromm ist.⁴ Bei dem erfragten Grund geht es dabei nicht um eine *kausale* Beziehung im modernen Sinne des Wortes, also nicht um eine Ursache-Wirkungsbeziehung zwischen aufeinanderfolgenden Ereignissen. Und zugleich geht es Platon nicht um eine bloß erkenntnistheoretische Frage; es geht um einen Grund der Sache nach, nicht einen Grund für eine Meinung.

Platon macht mit dieser Passage einen höchst wichtigen und weitreichenden Punkt zur philosophischen Methodologie. Sokratische Fragen der Bauart »Was ist *F*-heit?« zielen, in ihrer anspruchsvollen und philosophisch interessantesten Lesart, nicht bloß auf die Angabe hinreichender und notwendiger Bedingungen dafür ab, ein *F* zu sein. Vielmehr zielen sie auf den objektiven Grund ab, aus dem etwas ein *F* ist. Angemes-

³ Zwei Bemerkungen zur Übersetzung: (i) Es wurde bewusst »Merkmal« anstelle des wörtlicheren »Idee« gewählt, da die Passage nicht ohne Weiteres an die spätere Ideenlehre Platons zu assimilieren ist, wozu die Verwendung von »Idee« Anlass geben könnte. (ii) Die kursivierten Phrasen übersetzen Ausdrücke im instrumentalen Dativ; vgl. R. E. Allen: *Plato's ›Euthyphro‹ and the Earlier Theory of Forms*. London 1970, auf S. 123, sowie T. E. Blackson: *Plato and the Senses of Words*, in: *Journal of the History of Philosophy* 29 (1991), 169–82, auf S. 172.

⁴ Vgl. z. B. Allen: ebd., 120–25, und Blackson: ebd., 172 f., sowie R. Sharvy: *Euthyphro 9d–11b: Analysis and Definition in Plato and Others*, in: *Noûs* 6 (1972), 119–37. Alle drei betonen, dass Sokrates' Suche nach einer Definition von *F*-heit mit der Frage einhergeht, was etwas zu einem *F* macht bzw. wieso ein *F* ein *F* ist.

sene Antworten auf Sokratische Fragen sollten objektive Prioritäten oder Gründe offenlegen. Da Sokratische Fragen aber in jeder philosophischen Subdisziplin eine zentrale Stellung einnehmen, ist ein Verständnis der Grund-Folgebeziehung essentiell für die Methodik der Philosophie im Allgemeinen.⁵

Auch Aristoteles hat die Zentralstellung des hier einschlägigen Begriffs vom Grund erkannt. Er schlägt sich in Aristoteles' einflussreicher Unterscheidung der vier Arten von *aitiai* (in klassischer, aber irreführender Übersetzung: Ursachen) nieder, wo Aristoteles neben Ursachen im heutigen Wortsinn andere, nicht-kausale, aber dennoch objektive Formen von Gründen spezifiziert. Angesichts der Omnipräsenz, die Aristoteles Grund-Folgebeziehungen zuschreibt, und angesichts des wesentlichen Ranges, den er der Erforschung der *aitiai* zuweist, kann man das Bild einer durch Gründe strukturierter Wirklichkeit mit Fug und Recht als ein durch Aristoteles geprägtes bezeichnen.⁶

Freilich füllt die Literatur zu Aristoteles' Distinktion ganze Bücher, weshalb Abstand davon genommen sei, sich in der gebotenen Kürze näher zu der komplexen Diskussionslage zu äußern. Hier sei daher nur noch auf ein bestimmtes aristotelisches Beispiel eines Grund-Folgeverhältnisses hingewiesen, das in der zeitgenössischen Debatte über den Wahrheitsbegriff große Prominenz erlangt hat. Aristoteles stellte zur Wahrheit das Folgende fest: »Du bist nicht deshalb blass, weil wir das wahre Urteil fällen, dass Du es bist. Im Gegenteil: Weil Du blass bist, sagen wir, die es behaupten, die Wahrheit.«⁷ Der philosophische Kerngehalt des Beispiels lässt sich offenbar verallgemeinern. Er kann durch ein Schema ausgedrückt werden; für wahre Einsetzungen von »*p*« gilt:

- (1) Dass *p*, ist wahr, weil *p*.
- (2) Nicht aber: *p*, weil es wahr ist, dass *p*.

Aristoteles bringt hier, so die fast einhellige Meinung in der Wahrheitsdebatte, eine wichtige Einsicht über die Wahrheit zum Ausdruck.⁸ In einem Slogan: Die Welt bestimmt die Wahrheit (und nicht umgekehrt).

⁵ Bernard Bolzano geht in seinem Aufsatz »Was ist Philosophie?« (1838, in: *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*, Stuttgart 1969 ff., Band II A 12/3, 13–33) sogar noch weiter, indem er das Philosophieren selbst als die Beschäftigung mit Gründen definiert. Die Philosophie bestimmt er entsprechend nicht über eine Thematik, sondern über eine Herangehensweise, über das erkenntnistheoretische Interesse an den Gründen der Dinge. – Auch als Bewunderer Bolzanos kann man sich freilich fragen, ob er nicht über das Ziel hinausschießt, wenn er im Endeffekt jede Beschäftigung, die *nicht* auf die Erkenntnis von Grund-Folgebeziehungen gerichtet ist, aus der Sphäre der Philosophie hinausdefiniert. (Ebenso schoss Aristoteles über das Ziel hinaus, wenn er anscheinend in seiner *Physik* II 3 vertrat, es liege nur dort Wissen über einen Sachverhalt vor, wo man Gründe desselben kennt. Dies bemerkt Bolzano zurecht in § 14 der *Einleitung zur Größenlehre*. Freilich sind Aristoteles' entsprechende Worte durchaus auslegungsbedürftig.)

⁶ Vgl. hier auch das klassische Wissenschaftsmodell, das W. de Jong und A. Betti Aristoteles zuschreiben; siehe ihr: *The Classical Model of Science: a millennia-old model of scientific rationality*, in: *Synthese* 174 (2010), 185–203.

⁷ *Metaphysik* 1051b6–8.

⁸ Wobei umstritten ist, ob und wie man für diese Einsicht argumentieren kann. Siehe hierzu z. B. W. Kühne: *Conceptions of Truth*, Oxford 2003, 150–57; J. Hornsby: *Truth Without Truthmaking Entities*,

Auf Aristoteles' Einsicht zur Wahrheit werde ich später in diesem Aufsatz noch einmal zu sprechen kommen. An dieser Stelle sei zunächst nur noch eine einfache, aber wichtige Beobachtung angestellt: Aristoteles gibt in seinem eigenen Beispiel einen Grund für etwas an, nämlich den Grund für die Wahrheit einer bestimmten Aussage bzw. Proposition. Einen solchen Grund kann man, dies veranschaulicht die Übersetzung von Aristoteles' Worten, durch die Verwendung eines »weil«-Satzes angeben. Ebenso wie in Aristoteles' Beispiel trägt der Satzverknüpfer »weil« auch in Sokrates' Argument gegen Euthyphrons Definition des Frommen die zentrale Last; denn Euthyphron gesteht Sokrates eine Reihe von »weil«-Aussagen zu (insbesondere die, dass die frommen Dinge deshalb von den Göttern geliebt werden, weil sie fromm sind), die zusammengekommen mit seiner Definition unvereinbar sind.⁹ Diese Verbindung vom Begriff des Grundes und dem natürlichsprachlichen Junktor »weil« ist beachtenswert; sie stellt eine wichtige Quelle an Intuitionen und Überlegungen für systematische Untersuchungen zur Theorie von Grund und Folge dar. Eine solche Theorie kann (m.E. sollte sie es sogar) mindestens in Teilen eine Theorie zur Bedeutung und Funktion des »weil« sein.

2.3. *Der Satz vom zureichenden Grunde.* Ein Sprung durch etliche Jahrhunderte führt uns zum sogenannten Satz vom zureichenden Grunde, einem philosophischen Prinzip, über das in der Tradition des Rationalismus eine reichhaltige Diskussion stattfand. Überwiegend wurde das Prinzip für wahr gehalten und sogar oft als eines der höchsten Denkgesetze angesehen.

Es sei freilich gleich hinzugefügt, dass keine wirkliche Einigkeit bestand, was der Satz vom Grunde eigentlich genau behauptet. Genau genommen sollte man angesichts der Diskussionslage wohl besser sagen, dass es eine Familie von häufig nicht sauber unterschiedenen Prinzipien gibt, die, gekleidet in verschiedene Formulierungen, unter dem Titel des Satzes vom Grunde verhandelt wurden.¹⁰ Insofern der Satz in seiner knappsten Form »Alles hat einen zureichenden Grund« lautet, betreffen die Unterschiede tatsächlich jede wesentliche Komponente von ihm: Erstens die Reichweite des Satzes (bezieht sich das »alles« tatsächlich auf *restlos* alles?), zweitens den einschlägigen Begriff eines Grundes, sowie drittens den einschlägigen Begriff des Zureichens.

Insbesondere die Diskussion um verschiedene Bedeutungen von »Grund« kann für ein Verständnis des zentralen Begriffs in der zeitgenössischen metaphysischen Debatte um Gründe und Folgen lehrreich sein. In der Tat scheint sich unter den verschiedenen Deutungen, die dem Terminus »Grund« im Rationalismus verliehen wurden, auch eine zu finden, die sich mit dem Begriff aus der zeitgenössischen Debatte mindestens

in: *Truthmakers: The Contemporary Debate*, ed. by H. Beebe & J. Dodd, Oxford 2005, 33–47; G. Rodriguez-Pereyra: *Why Truthmakers*, ebd., 17–31.

⁹ Das wesentliche Argument findet sich auf den Stephanus-Seiten 10d12–11a6. Eine überzeugende Rekonstruktion liefert Sharvy: *Euthyphro* 9d–11b.

¹⁰ So auch eine der zentralen Thesen von C. Crusius: *De usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*, Leipzig 1743, sowie von A. Schopenhauer: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Rudolstadt 1813.

partiell deckt. Dann aber sind auch die entsprechend gedeuteten Versionen des Satzes vom Grunde für die Debatte relevant; sie sind Prinzipien über ihren Grundbegriff.

Betrachten wir einmal zwei Distinktionen, die im rationalistischen Diskurs halbwegs Standard waren. Die erste teilt zwei Sorten von Gründen nach der Art der Dinge ein, denen ein Grund zugesprochen wird. Einerseits gibt es Gründe von *Wahrheiten*, andererseits Gründe von *konkreten Dingen* (also solchen, die sich im raumzeitlichen und kausalen Gefüge aufhalten, wie es Substanzen und Ereignisse tun). Diese letzteren sind entweder Ursachen, oder stehen zu Ursachen zumindest in einem innigsten Verhältnis. Die zweite Distinktion benutzt einen anderen Aspekt zur Unterscheidung; es geht um den Status, den die Gründe haben: Einerseits gibt es bloße Erkenntnisgründe (Gründe unserer Erkenntnis der Sache), andererseits objektive Gründe (Gründe der Sache selbst).

Bisweilen wurden die beiden Distinktionen weitgehend gleichgesetzt und als bloß eine Unterscheidung mit zwei Titeln behandelt; so dass dann Gründe von Wahrheiten mit Erkenntnisgründen identifiziert wurden, objektive Gründe hingegen mit Gründen von konkreten Dingen. Doch hier erhoben einige Philosophen berechnete Einwände. So betonten Christian Crusius und Arthur Schopenhauer, dass auch im Felde der Mathematik die Existenz von objektiven Gründen anzuerkennen sei.¹¹ Solche objektiven Gründe können keine Gründe konkreter Dinge sein, da die Mathematik keine Wissenschaft von konkreten Dingen, sondern von abstrakten Formen und Strukturen ist.

Gegen die Gleichsetzung von Gründen einer Wahrheit mit Erkenntnisgründen hingegen machte sich der junge Immanuel Kant stark.¹² In seiner Frühschrift *Nova dilucidatio* betont er, dass wir auch Wahrheitsgründe in dem Sinne anerkennen müssen, dass sie eine Wahrheit erst *hervorbringen*. Die Erkenntnisgründe einer Wahrheit aber bringen diese in der Regel nicht hervor, sondern setzen sie vielmehr als ihren Erkenntnisgegenstand bereits voraus.

Vereint man die Überlegungen von Crusius, Schopenhauer und Kant, so ergibt sich ein Plädoyer für eine Art von Gründen (oder vielleicht für Gründe in einer Bedeutung des Wortes), die zwar objektiv und also von unserem Erkennen unabhängig sind, die aber nicht die kausale Struktur der raumzeitlichen Welt betreffen. Diese Charakterisierung scheint wie gemacht für den Begriff des Grundes in der zeitgenössischen Debatte.

Wie steht es nun um den Satz vom Grunde? Beschränken wir uns auf dessen Anwendung auf Wahrheiten (wahre Propositionen), so besagt er, dass jede wahre Proposition einen objektiven Grund ihrer Wahrheit hat. Allerdings ist diese These auf zwei substantiell verschiedene Weisen auslegbar, weil nämlich die Rede vom *Grund der Wahrheit* einer Proposition mehrdeutig ist. Es kann entweder ein Grund dafür gemeint sein, dass eine gegebene Proposition die Eigenschaft der Wahrheit hat, oder es kann ein Grund dafür gemeint sein, dass es sich so verhält, wie es die wahre Proposition *besagt*.

Betrachten wir zur Verdeutlichung die wahre Proposition, dass Schnee weiß ist. Mit einem Grund ihrer Wahrheit kann etwas gemeint sein, das in einem Satz der Form »Es ist wahr, dass Schnee weiß ist, weil ...« angegeben wird. Es handelt sich dann um einen

¹¹ Ebd.

¹² Siehe I. Kant: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755.

Grund dafür, dass die besagte *Proposition* eine bestimmte Eigenschaft hat, nämlich wahr zu sein. Oder es kann etwas gemeint sein, das in einem Satz der Form »Schnee ist weiß, weil ...« angegeben wird. Hierbei handelt es sich um einen Grund dafür, dass *Schnee* eine bestimmte Eigenschaft hat, nämlich weiß zu sein.

Je nach Lesart werden somit Gründe für unterschiedliche Sachverhalte spezifiziert. Diese hängen eingeständenermaßen zusammen (die Proposition, dass Schnee weiß ist, ist repräsentational und *handelt* vom Schnee). Aber nicht alles, was Grund für den einen ist, ist auch Grund für den anderen. Dass Schnee weiß ist, ist Grund dafür, dass die Proposition, dass Schnee weiß ist, wahr ist. Doch dass Schnee weiß ist, ist kein Grund dafür, dass Schnee weiß ist. Es handelt sich bei der Weißheit des Schnees nicht um einen mysteriösen Grund ihrer selbst.

Wer Aristoteles' Einsicht zur Wahrheit akzeptiert, sollte somit den Satz vom Grunde in *einer* Lesart unterstützen: Zu jeder wahren Proposition gibt es einen Grund dafür, dass sie wahr ist. Doch gemeint ist der Satz in der Tradition für gewöhnlich in der zweiten, weitergehenden Lesart, in der es zu jeder Eigenschaft eines beliebigen Gegenstandes einen Grund dafür geben soll, dass er sie hat. Dafür, dass der Satz in dieser Lesart gilt, wurden im Rationalismus vielerlei Argumente entsonnen, die allerdings (so weit dem Autor dieses Aufsatzes bekannt) allesamt wenig überzeugend sind. Und auch wenn Rationalisten den Satz bisweilen für unmittelbar einsichtig erklärten, scheint man durchaus sinnvoll daran zweifeln zu können, dass er zutrifft. Die Sache kann nicht ohne Weiteres entschieden werden.

Doch genug an dieser Stelle vom Satz des Grundes; ich komme später auf ihn noch einmal kurz zu sprechen (und Alexander Steinberg wird ihn ausführlicher in seinem Koreferat zu diesem Aufsatz thematisieren). Für den derzeitigen Zweck sollte die erfolgte kurze Diskussion bereits genügen. Denn sie macht deutlich, dass die rationalistische Tradition durchaus als Vorläufer der gegenwärtigen Debatte um Gründe und Folgen zur Kenntnis genommen werden sollte; eine ideengeschichtliche Aufarbeitung der zeitgenössischen Diskussion muss diese materialreiche Tradition und ihre Folgen entsprechend unter die Lupe nehmen.

2.4. *Bernard Bolzano*. In § 162 seines Hauptwerks, der *Wissenschaftslehre*, bemerkt Bolzano: »Unter Wahrheiten herrscht [...] ein sehr merkwürdiges Verhältnis, vermöge dessen sich einige derselben zu andern als *Gründe* zu ihren *Folgen* verhalten. [...] Da sich die Benennung *Abfolge* für das Verhältnis einer Folge zu ihrem Grunde gleichsam von selbst darbietet: so erlaube ich mir zu sagen, daß Wahrheiten, die sich zu andern, wie die Folge zu ihrem Grunde verhalten, in dem Verhältnisse einer *Abfolge* zu denselben stehen.«¹³ Dem so eingeführten Begriff der Abfolge widmet Bolzano etwas später den Großteil vom *Dritten Hauptstück* seiner Untersuchung (*WL* II, §§ 198–222). Dort präsentiert er eine Vielzahl von Überlegungen, Beobachtungen und Distinktionen. Auch wenn seine Ausführungen seiner eigenen Einschätzung nach viele Fragen offen lassen und ein weiter zu verfolgendes Programm abgeben, so stellt Bolzanos Auseinanderset-

¹³ B. Bolzano: *Wissenschaftslehre* (4 Bände), Sulzbach 1837. Fortan: *WL*.

zung doch in Sachen Detailgenauigkeit, Umsichtigkeit und Einsicht alle mir bekannten vorhergehenden Versuche in den Schatten.

Tatsächlich ist sie überdies trotz ihres Alters keinesfalls angestaubt. Vielmehr kann die gegenwärtige Debatte leicht den Eindruck machen, sie setze just dort an, wo Bolzano aufgehört hat, und führe das von ihm angelegte Programm direkt weiter. Im Anschluss an diesen historischen Abschnitt des Aufsatzes sollen daher wesentliche Züge von Bolzanos Theorie des Grundes sowie einige sinnvolle Ergänzungen präsentiert werden.

Freilich sind Bolzanos Werke von seinen Zeitgenossen kaum zur Kenntnis genommen worden und auch heute nur einer eher überschaubaren philosophischen Gemeinde bekannt. Dass Bolzanos Arbeiten zum Grund in der heutigen Debatte abgebildet zu sein scheinen, mag von daher überraschen. Zwar könnte es sich um einen echten philosophischen Zufall handeln, doch das ist eine sicherlich unwahrscheinliche Hypothese. Eher noch könnten die Übereinstimmungen, wenn sich tatsächlich keine Linie von Bolzanos Werken zur gegenwärtigen Diskussion verfolgen ließe, für die starke Plausibilität der Inhalte sprechen. Doch ist die m.E. beste Erklärung für die stille Renaissance von Bolzanos Ansätzen, dass diese sich auf indirekten Pfaden ihren Weg in zeitgenössische Debatte gebahnt haben.¹⁴

2.5. Eine Latenzperiode. Wie dem auch sei, Bolzanos Konzeption blieb für lange Zeit ungewürdigt, und auch ansonsten ebte die Forschung zum Begriff des Grundes ab – dadurch erst kann ja die gegenwärtige Debatte neuartig wirken. Für mehr als hundert Jahre war der Begriff bestenfalls im Hintergrund verschiedener Diskussionen präsent oder kam nur vermengt mit anderen Begrifflichkeiten zur Sprache.

Die Ursachen hierfür waren vielfältig. Vermuten lässt sich beispielsweise, dass der Begriff gerade in der analytischen Philosophie, wo derzeit die Auseinandersetzung mit ihm fruchtbar stattfindet, zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts auf Ablehnung stieß. Er konnte Metaphysikkritikern allzu leicht als Produkt eines dunklen metaphysischen Zeitalters erscheinen, gleichviel, ob diese im Einflussbereich des Wiener Kreises oder der *ordinary language* Philosophie Cambridge-Oxfordscher Ausprägung standen. Andererseits wurde die Analyse von »weil«-Aussagen (wie erwähnt ein Standardmittel, um den Begriff des Grundes ins Spiel zu bringen) zusammen mit dem Begriff der Erklärung an die Wissenschaftstheorie delegiert. Dort übte dann Hempels und Oppenheims

¹⁴ Dies kann vermittelt durch die Bolzano-Forschung geschehen sein, in der die Abfolgekonzeption naturgemäß zur Kenntnis genommen wurde. Ein naheliegendes Bindeglied zur aktuellen *grounding*-Debatte wäre etwa das um die österreichische Philosophie bemühte philosophische Gespann um Kevin Mulligan, Peter Simons und Barry Smith. Konkrete Bedeutung könnte dabei Armin Tatzel zukommen, der in einem Projekt von Kevin Mulligan mit Arbeiten zu Bolzanos Abfolgekonzeption beschäftigt war. Material aus seinen Arbeiten stellte Tatzel in den Jahren 2000–2002 auf mehreren Konferenzen vor, unter anderem in Anwesenheit von Kit Fine, Jonathan Lowe, Fabrice Correia und dem Autor dieses Aufsatzes, die sich alle stark an der gegenwärtigen Debatte beteiligen. Siehe A. Tatzel: Bolzano's Theory of Ground and Consequence, in: *Notre Dame Journal of Symbolic Logic* 43 (2002), 1–25, sowie: Proving and Grounding – Bolzano's Theory of Grounding and Gentzen's Normal Proofs, erscheint in: *History and Philosophy of Logic*.