

Christian N. Meidl
Wissenschafts-
theorie für
SozialforscherInnen

Böhlau

UTB



UTB 3160

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Köln · Weimar · Wien
Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills
facultas.wuv · Wien
Wilhelm Fink · München
A. Francke Verlag · Tübingen und Basel
Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien
Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft · Stuttgart
Mohr Siebeck · Tübingen
C. F. Müller Verlag · Heidelberg
Orell Füssli Verlag · Zürich
Verlag Recht und Wirtschaft · Frankfurt am Main
Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel
Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich
Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart
UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz
Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Christian N. Meidl

Wissenschaftstheorien für SozialforscherInnen

Böhlau Verlag Wien · Köln · Weimar

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

utb ISBN 978-3-8252-3160-6
Böhlau ISBN 978-3-205-77841-7

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der Wiedergabe im Internet und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

© 2009 by Böhlau Verlag Ges.m.b.H. und Co.KG, Wien · Köln · Weimar
<http://www.boehlau.at>
<http://www.boehlau.de>

Druck: CPI Moravia Books

INHALT

1	Einleitung	9
2	Erkennen beginnt mit Skepsis: zum Sinn von Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie	13
2.1	Kleine Ideengeschichte im Diskurs der neuzeitlichen Philosophie	14
2.2	Die Wahrheit der Erkenntnistheorie: Kriterien und Reichweite	34
2.3	Übungsfragen	48
2.4	Literatur	48
3.	Phänomenologie – Alternative zum Positivismus	51
3.1	Die Epoché als Abklärung der Aufklärung	52
3.2	Die <i>Distinctio phaenomenologica</i> : Absehen von der Evidenz	56
3.3	Objektivismus als Sinnkrise der neuzeitlichen Wissenschaften.	60
3.4	Methodologische Konsequenzen: Sozialwissenschaft als Sinnsuche	74
3.5	Sozialtheoretische Konsequenzen: Reaktionen auf die Wiederentdeckung des Subjekts	81

3.6	Übungsfragen	96
3.7	Literatur	96
4.	Kritischer Rationalismus – Disziplinierung der Aufklärung	99
4.1	Dogmatismus und Kritizismus: Versuch einer Versöhnung.	99
4.2	Grundprobleme nomologischer Erkenntnis	107
4.3	Methodologische Konsequenzen: Sozialwissenschaft als Naturwissenschaft.	115
4.4	Übungsfragen	127
4.5	Literatur	127
5.	Kritische Theorie – Einmischung statt Abbildung	129
5.1	Positivismustreit: Deskriptivität vs. Normativität	129
5.2	Technisches vs. emanzipatorisches Interesse – zwei Formate kritischer Sozialwissenschaft.	135
5.3	Übungsfragen	140
5.4	Literatur	140

6. Kultur-Relativismus – über die Grenzen der Verbindlichkeit (hinaus)	141
6.1 Thomas Kuhn: Wahrheit als Tochter der Zeit	142
6.2 Paul Feyerabend: erkenntnistheoretische Anarchie	151
6.3 Richard Porty: Pragmatismus oder Endstation Postmoderne?	160
6.4 Übungsfragen	172
6.5 Literatur	172
7. Evolutionäre Erkenntnistheorie – zurück zur Natur?	175
7.1 Erkenntnistheoretischer Naturalismus?	175
7.2 Selektion, Mutation, Variation: Prämissen des Darwinismus	180
7.3 Zur Kritik aus transzendentaler Perspektive	185
7.4 Übungsfragen	220
7.5 Literatur	220
8. Die Konstruktivismus-Kontroverse – zur Agonie eines Paradigmas	221
8.1 Konstruktivismen und Konstruktionismen: Plädoyer für Differenzierung	222

8.2	Virtuose und vitiöse Zirkel: Referenzen einer „interdisziplinären“ Erkenntnistheorie	226
8.3	Exkurs: Konstruktivismus und die Kommunikationswissenschaft	250
8.4	Streitbare Viabilität: Aporien einer methodologischen Verwertung	254
8.6	Übungsfragen	268
8.7	Literatur	269
9	Hintertreppen in Richtung Praxis	271
9.1	Non-Dualismus – zurück zum besseren Argument.	271
9.2	Methodischer Kulturalismus – zurück zur Handlungsorientierung.	275
10	Ausblick: Postkonstruktivismus, Metakonstruktivismus oder einfach: Kybernetik dritter Ordnung?	279
	Glossar	282
	Quellenverzeichnis	288
	Personenregister	311
	Sachregister	314

I. EINLEITUNG

Welche „Mission“ verfolgt ein Buch zur Wissenschaftstheorie für die Sozialwissenschaften? Im Wesentlichen ist es die Überzeugung, dass die Reflexion des eigenen Tuns ebenso zur Praxis empirischer Wissenschaft gehört wie die Anwendung methodischer Regeln. Wissenschaftstheorie ist in dem Sinne sehr praktisch, wie sie theoretisch ist. Immer wenn es darum geht, Themenstellungen zu finden, geeignete Methoden auszuwählen und die Ergebnisse hinsichtlich ihrer Reichweite zu interpretieren, sind wissenschaftstheoretische Überlegungen im Spiel. Solange sich die Wissenschaften Gedanken um die Rolle machen, die sie in bzw. gegenüber der Gesellschaft spielen, bleiben wissenschaftstheoretische Fragestellungen ein integraler Bestandteil der Bemühungen um Fortschritt und Erkenntnisgewinn. Und im Grunde sind die heutigen Sozialwissenschaften nichts anderes als eine Folgeerscheinung der wissenschaftstheoretischen Debatten um das Selbstverständnis des Wissenschaftssystems in der Gesellschaft. Damit stehen sie für einen anderen Lösungsweg als die benachbarten Natur-, Geistes- bzw. Kulturwissenschaften. Wissenschaftstheorie dient in diesem Zusammenhang sowohl der Abgrenzung als auch der Verständigung zwischen den Disziplinen.

Speziell die Diskussionen der letzten fünf Jahrzehnte zeigen, dass Wissenschaftstheorie nicht *nur* Methodenlehre ist, die es in der Forschungspraxis unhinterfragt anzuwenden gilt. Sie ist ebenso ein Diskurs der Reflexion, wo die Ethik, der Sinn, die Möglichkeiten und die Grenzen von Wissenschaft hinterfragt werden. In den Sozialwissenschaften nimmt eine Problematik eine besonders prominente Stellung ein: Der kontextuelle Zusammenhang von Wissenschaft und Gesellschaft führt zu einer nachhaltigen Beschäftigung mit dem Anspruch auf *Objektivität*. Während man die Glaubwürdigkeit objektiver Erkenntnis in den naturwissenschaftlich orientierten Fächern durch die traditionelle Trennung von Fakten und Wertungen sicherstellen will und mit experimentellen Methoden Umwelteinflüsse zu isolieren trachtet, lässt sich im Dunstkreis der Sozialwissenschaften ein Gegenteil beobachten, der heute schlagwortartig gerne als „Cultural Turn“ gekennzeichnet

wird. Es handelt sich um die Überlegung, dass die Wissenschaft keinesfalls als unabhängig vom sozialen Klima ihrer Umwelt gesehen werden kann. Das Selbstverständnis der SozialforscherInnen als neutrale, quasi unbeteiligte Chronisten sozialer Wirklichkeit büßt an Plausibilität ein und weicht der Betonung der aktiven, selektiven und gestaltenden Rolle der Beobachtung. Die kulturelle Wende steht damit nicht nur für eine Relativierung des Objektivitätspostulats, sondern auch für die Relativierung der Reichweite von Sozialtheorien. Infrage steht damit auch, *wem* die Wahrheit der Wissenschaften dient (Macht- und Herrschaftskritik). Die Ordnung, die eine Theorie herstellt und als Wahrheit ausweist, muss unter diesen Umständen in hohem Maße kontingent (um nicht zu sagen: beliebig) erscheinen. Die Diskussion um die Geltungsbedingungen, mit denen die Sozialtheorien ihren Anspruch auf Wahrheit legitimieren, bildet daher den roten Faden dieses Buchs. Damit möchte es der Leserin/dem Leser eine argumentationspraktische Navigationshilfe durch die vielen interdisziplinär kursierenden „Ismen“ bieten, um die eigene Position im Spektrum „objektivistischer“ und „relativistischer“ Selbstverständnisse zu finden und überzeugend vertreten zu können.

Die Auswahl der in diesem Buch zusammengefassten Themen fokussiert bewusst weniger auf die konkreten Praxisanweisungen, wie sie in Methodologien formuliert werden. Stattdessen konzentriert sie sich auf die *reflexiven* Momente der Wissenschaftstheorie in den letzten Jahrzehnten, d. h. die um Kritik und Weiterentwicklung der Methodenlehre bemühten erkenntnistheoretischen Debatten. Dieser Entscheidung liegt die Beobachtung zugrunde, dass im Bereich der Methodenlehre eine gewisse Stagnation eingetreten zu sein scheint, während sich die erkenntnistheoretische Kritik der Sozialwissenschaften gegenwärtig sehr lebendig und kontrovers ausnimmt. Der Diskussionsstand der Methodologie wird in der Literatur gerne durch die Unterscheidung einer „quantitativen“ und einer „qualitativen“ Spielart von Sozialwissenschaft markiert, die sich allerdings auf erkenntnistheoretische Perspektiven älteren Datums stützen (Kritischer Rationalismus im Falle der quantitativen, Hermeneutik und Phänomenologie im Fall der qualitativen Methodologie.) Die Debatte scheint hier im Positivismusstreit der 1960er-Jahre stehengeblieben zu sein und nur zwei diametral gegenläufige Optionen für die Sozialwissenschaft bereitzuhalten: Sozialwissenschaft nach dem

Muster der vermeintlich objektiven Naturwissenschaften oder aber eine vornehmlich als Gesellschaftskritik auftretende und betont normative Form. Weniger bekannt sind die differenzierten Argumente und Lösungsvorschläge, die ab der Mitte des vorigen Jahrhunderts im Rahmen des Linguistic Turn, Pragmatismus, Naturalismus, der philosophischen Postmoderne und des Konstruktivismus ins Spiel gebracht wurden. Das Buch versucht, diese „dritten Wege“ und mögliche praktische Konsequenzen für die Sozialwissenschaften in überschaubarer Form zugänglich zu machen.

Dem Ziel der Übersichtlichkeit fällt naturgemäß die Komplexität der tatsächlich vorfindbaren Differenzierungen zum Opfer. Fachkundige LeserInnen mögen mir die Entscheidung nachsehen, nur solche Positionen zusammengefasst zu haben, die sich kraft der eingeführten Ismen und einer entsprechenden Verschulung längerfristiger Aufmerksamkeit erfreut haben. Das Buch setzt in diesem Sinne keinerlei Vorkenntnisse voraus und widmet sich eingangs daher recht ausführlich den Wurzeln und der Plausibilität der philosophischen Erkenntnistheorie im Rahmen wissenschaftstheoretischer Diskussionen. Übungsfragen am Ende jedes Kapitels sollen die Überschaubarkeit des Stoffs erleichtern. Zum schnellen Nachschlagen findet sich am Ende des Buchs ein Glossar mit den wichtigsten Begriffen.

Abschließend möchte ich mich beim Böhlau Verlag für die konstruktive Zusammenarbeit bedanken, wo mir Margarete Titz, Eva Reinhold-Weisz, Bettina Waringer sowie Stefanie Kovacic mit Rat, Tat und Engelsgeduld zur Seite standen. Der Weg vom Text zum Buch hat auch seine Vorgeschichte: Ich danke Thomas A. Bauer, dessen theoretische Reflexionen über den Themenzusammenhang Kommunikation – Kultur – Gesellschaft mein Interesse für die Wissenschaftstheorie weckten.

Wien, Juni 2008
Christian N. Meidl

2 ERKENNEN BEGINNT MIT SKEPSIS: ZUM SINN VON ERKENNTNIS- UND WISSENSCHAFTSTHEORIE

Aufklärung? Gut. Wissenschaft? Forschung? Gut, gut!
Doch wer klärt auf über den Aufklärer?
Wer erforscht die Forschung,
wer treibt Wissenschaft über Wissenschaft?
Peter Sloterdijk

Was hat Wissenschaft mit Aufklärung zu tun? Eine erste Antwort könnte sein: „Wissenschaft dient der Aufklärung.“ Was aber ist Aufklärung? Auch hier könnte eine einfache Antwort jeden Zweifel zunichte machen: „Aufklärung dient dem Aufzeigen der Wahrheit.“ Wenn man nun noch den Begriff „Objektivität“ ins Spiel bringt, scheint die Sache klar zu sein. So betrachtet ist Wissenschaft eine Institution, welche die Wahrheit für sich gepachtet hat. Die Existenz eines Diskurses namens „Wissenschaftstheorie“ zeigt aber schon recht deutlich, dass man es sich im Gefolge der langen Geschichte nicht so einfach macht. Die Frage nämlich, was „gute Wissenschaft“ ist, scheidet die Geister. Da es heute Unterscheidungen wie „Geisteswissenschaften“, „Naturwissenschaften“, „Sozialwissenschaften“ und (neuerdings sehr populär:) „Kulturwissenschaften“ gibt und diese Bereiche in *Fakultäten* organisiert sind, spricht schon einiges dafür, dass die Antworten auf die Frage, was nun Wissenschaft zur „guten“ oder „legitimen“ Wissenschaft macht, sehr unterschiedlich ausfallen dürften.

Um nun den Sinn und praktischen Nutzen der Wissenschaftstheorie zu klären, bringt das folgende Kapitel einen Überblick über Grundfragen, Krisen und Argumente, die letztendlich zu den heutigen Ausformungen verschiedener Wissenschaftsformate geführt haben. Die Debatte reicht in eine Zeit zurück, wo es noch einen Sammelbegriff für die intellektuelle Debatte gab, der alle heute arbeitsteilig in den Einzelwissenschaften diskutierten

Fragen subsumierte: *Philosophie*. In der Philosophie als einer eigenständigen akademischen Disziplin spielt die *Erkenntnistheorie* eine Schlüsselrolle, insofern sie das Erbe der Metaphysik als „erste Philosophie“ anzutreten beansprucht und somit einen Fundamentalanspruch zur Plausibilisierung von Wissenschaft als solcher stellt (vgl. Schnädelbach 2004: 8; Mittelstraß 2004a: 577). Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist die Begriffsbildung „Wissenschaftstheorie“ als Folgeerscheinung erkenntnistheoretischer Diskussionen in den letzten Jahrhunderten aufzufassen, wobei aber die Grundfragen und Argumente weitgehend dieselben blieben.

2.1 KLEINE IDEENGESCHICHTE IM DISKURS DER NEUZEITLICHEN PHILOSOPHIE

Die Suche nach historischen Anhaltspunkten zum Ursprung oder der Wurzel der Erkenntnistheorie führt zu einer recht allgemein gehaltenen Definition: Erkenntnistheorie (engl. *Epistemology*, *Theory of Knowledge*; franz. *Théorie de la connaissance*) gilt als „philosophische Grunddisziplin, deren Gegenstand die Beantwortung nach den Bedingungen begründeten Wissens ist“ (Mittelstraß 2004a: 576). Als solche ist sie der Sache nach ein bis in die Antike reichendes Gebiet, als *Begriff* und als Bezeichnung für eine eigenständige Disziplin taucht die Erkenntnistheorie aber erst seit 1830 unter dem Einfluss der Neu-Kantianer auf (vgl. Gabriel 1998: 9), etwa zeitgleich mit dem bisweilen damit gleichgesetzten Begriff *Wissenschaftstheorie* (vgl. Mittelstraß 2004a: 577).

Von der Theologie zur „Egologie“: René Descartes

Trotz der relativ kurzen manifesten Begriffsgeschichte der Erkenntnistheorie fällt ihr *latenter* Ideengehalt offenbar mit der Geburtsstunde der neuzeitlichen Philosophie zusammen. Jürgen Habermas etwa startet seine Aufarbeitung mit dem Vermerk: „Wollte man die philosophische Diskussion der Neuzeit in Form einer Gerichtsverhandlung rekonstruieren, wäre diese

zur Entscheidung der einzigen Frage einberufen: wie zuverlässige Erkenntnis möglich sei.“ (Habermas 1999: 11) In diesem Sinne verweist die einschlägige Literatur auf den Rationalisten René Descartes (1596–1650) als den eigentlichen Begründer der Erkenntnistheorie (vgl. Gabriel 1998: 11–17; Irrgang 2001: 19f.; Keller 1990: 51; Schnädelbach 2004: 43). Diese Initialstellung verdankt sich vor allem der Inauguration des sog. *methodischen Zweifels* als erste Pflicht bei der philosophischen Suche nach begründetem Wissen: „Und ich will solange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses, oder, wenn nicht anderes, so doch wenigstens das für gewiß erkenne, daß es nichts Gewisses gibt.“ (Descartes 1992 [1641]: 43)

Mit der Universalisierung des Zweifels geht notwendigerweise die Skepsis gegenüber vermeintlichen Gewissheiten der alltäglichen Erfahrung einher, was auch die Frage nach der Verlässlichkeit der Sinnesorgane einschließt:

„Seit Descartes haben die meisten Philosophen der Erkenntnistheorie großen Wert beigemessen, und das geht größtenteils auf ihn zurück. Durch das ‚Ich denke, daher bin ich‘ wird der Geist zu etwas Gewisserem als die Materie und mein Geist (für mich selbst) zu stärkerer Gewißheit als der Geist anderer. Daraus resultiert die subjektivistische Tendenz aller von Descartes abgeleiteten philosophischen Systeme sowie die Auffassung, Materie – wenn überhaupt – nur daraus erkennen zu können, was sich aus geistiger Erkenntnis schließen läßt.“ (Russell 2001: 573)

Das sog. *Außenweltproblem* gilt auch als *das* Grundproblem der Erkenntnistheorie. Es geht um die Frage, ob und inwieweit ein Subjekt eine von ihm als vollständig unabhängig angenommene Welt erkennen kann oder nicht – als solches eine direkte Konsequenz der skeptischen Aufforderung zum Zweifel (vgl. Bennett 1987: 372; Bieri 1987a: 146; Quine 1987: 422; Stroud 1987: 310 f.) Wenn man auch an aller Existenz in der Außenwelt zweifeln kann, an der *Existenz des Zweifels* kann nicht gezweifelt werden – es muss daher einmal ein Bewusstsein (Subjekt) da sein. Diese Überlegung legt dem Rationalismus die Prämisse zugrunde, dass die Erkenntnis des Geistes (Subjekt) ursprünglicher ist als die des Körpers (Objekt) (vgl. Descartes 1992 [1641]: 41).

Die einzige Gewissheit, die Cartesius bei seinen *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* voraussetzt, ist also die Existenz eines *Ich*, das sich denkend und zweifelnd der Analyse seiner eigenen Voraussetzungen verschreibt (vgl. Descartes 1992 [1641]: 45–51). Mit Descartes tritt der nicht eliminierbare Rückbezug menschlichen Wissens auf ein menschliches Subjekt und damit der *egologische* Aspekt des Vollzugs-Ichs in den Vordergrund der Erkenntnistheorie (vgl. Irrgang 2001: 23). In gleichem Zuge beginnt sich die am methodischen Zweifel orientierende neuzeitliche Philosophie von den scholastisch geprägten theologischen Pflichten in Form von Gottesbeweisen loszusagen:

„Die mittelalterliche Philosophie kannte keine Erkenntnistheorie im modernen Sinn des Wortes. Gott war die absolute Identität von Essenz und Existenz, von Denken und Sein, reinste Wirklichkeit und *actus purus*. Er garantierte die eindeutige Korrespondenz zwischen Gedanke und Objekt. Aber damit war auch seine Offenbarung absolute Autorität. (...) Bei Descartes existiert Gott noch als Garant, daß Denken und Wirklichkeit korrespondieren; es wird von den folgenden Denkern aber sehr schnell erkannt, daß die nach Descartes in der Seele vorgefundene Gottesidee nicht ausreicht, um den Objektivitätscharakter der Außenwelt zu gewährleisten. Man beginnt immer mehr einzusehen, daß es unbedingt notwendig ist, das Denken auf sich selbst zu stellen.“
(Günther 1959: 46 f.)

Folglich ist diese Säkularisierungsbewegung des philosophischen Interesses von der Theologie zur „Egologie“ kein mit einem einzigen Argument vollzogener Paradigmenwechsel, sondern vielmehr als das Ergebnis eines über mehrere Jahrhunderte währenden Emanzipationsdiskurses zu sehen – immerhin nimmt ja gerade Descartes die Annahme der Existenz Gottes vom Zweifel aus. Wie in den folgenden Abschnitten noch genauer gezeigt werden soll, scheint die nach Begründung strebende autoreflexive Beschäftigung mit den Konstitutionsbedingungen des Subjekts durch die Cartesianische Skepsis jedoch einen unabwendbaren Impuls bekommen zu haben.

Reizthema Letztbegründung: Rationalismus, Empirismus, Skeptizismus

Im 17. und 18. Jhd. wird das gewissermaßen fundamentalistische Selbstverständnis der Erkenntnistheorie, nach „letzten Gründen“ und damit einer unbezweifelbaren *Rechtfertigungsmöglichkeit* der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zu suchen, zum Programm erhoben. Dabei ist ein regelrechter Grundlagenstreit zwischen den *Rationalisten* (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff) und den *Empiristen* (Locke, Berkeley, Hume) zu beobachten. Der entscheidende Impuls findet sich im Rationalismus, wo die Rechtfertigungsverpflichtung durch aristotelisch geprägte Prinzipien der metaphysischen Grundlagenforschung unterstrichen wird:

„§ 31. Unsere Überlegungen gründen auf *zwei großen Prinzipien, demjenigen des Widerspruchs*, aufgrund dessen wir das als *falsch* beurteilen, das Widersprüchliches oder Falsches einhüllt und als *wahr*, was diesem entgegengesetzt ist ...

§ 32 ... und *dasjenige des zureichenden Grundes*, aufgrund dessen wir keine Tatsache wahr oder existierend annehmen, keine Aussage als wahrhaftig, ohne daß es einen zureichenden Grund gäbe, weswegen es sich so verhielte und nicht anders, obgleich sehr häufig diese Gründe uns nicht bekannt sein können.“ (Leibniz 2002: 123–125)

Der *Satz des Widerspruchs* besagt demnach, dass die Suche nach Rechtfertigungen in logisch konsistenter Weise erfolgen muss, derjenige des *zureichenden Grundes*, dass jede These – und sei sie noch so plausibel – wiederum auf ihre argumentative Grundlage hin befragt werden darf und sogar soll. Die Priorität speziell des Satzes vom zureichenden Grunde liegt für die erkenntnistheoretische Kardinalfrage, wann nun Erkenntnis Erkenntnis ist bzw. wie sie vom Irrtum zu unterscheiden ist, auf der Hand. Arthur Schopenhauer (1988 [1847]: 18) hat ihn treffend die „Grundlage aller Wissenschaften“ und die daran geknüpfte Frage nach dem *Warum* „die Mutter aller Wissenschaften“ genannt.

Bezüglich der Letztbegründungsfrage lässt sich dem Rationalismus die These zuordnen, die Grundlage der Erkenntnis im Mentalen (der Vernunft,

dem Geist bzw. den Ideen) zu sehen, während der im angelsächsischen Raum verbreitete Empirismus umgekehrt davon ausging, alle Erkenntnis fuße in der sinnlichen Erfahrung (vgl. Russell 2001: 618 f.).

Allerdings ist die nach Begründung drängende Frage nach dem *Warum* durch die Frage nach dem *Woher* des Wissens (bzw. der Ideen) beeinflusst – verantwortlich dafür ist die Orientierung an der aristotelischen Metaphysik. Der Streit zwischen Rationalisten und Empiristen entzündete sich vor allem an der *ursprungsmetaphysischen* Überlegung von Descartes, wonach die Ideen angeboren, von Gott ins Bewusstsein eingepflanzt seien und die mögliche Erfahrung bereits im Vorhinein (*a priori*) strukturierten (vgl. Descartes 1992 [1641]: 98, 115–117). Der Empirist John Locke vertrat hingegen eine Art *Tabula-rasa-Theorie* der Erkenntnis, wonach der Geist „ein unbeschriebenes Blatt, ohne alle Schriftzeichen, frei von allen Ideen“ (Locke 1981 [1690]: 107) sei, weshalb im Empirismus Erkenntnis nur über die sinnliche Erfahrung (*a posteriori*) für möglich gehalten wird.

Ferner gehen die beiden Traditionen von verschiedenen Auslegungen der Logik aus. Während der Rationalismus für die *Deduktion*, das Schließen von allgemeinen Prämissen zu besonderen Konklusionen optiert, herrscht im Empirismus die *Induktion vor*, der Verallgemeinerungsschluss vom Besonderen zum Allgemeinen (vgl. Baumann 2002: 253–261; Popper 1971: 3–21; Popper 1979: 6–32).¹ In weiterer Folge kann dem Rationalismus ein *internalistisches* Kriterium (Argumentation) und dem Empirismus ein *externalistisches* Kriterium (empirische Erfahrung) für Urteile mit Wahrheitsanspruch zugeschrieben werden (vgl. Baumann 2002: 179).

In der folgenden Diskussion um die rationalistische und empiristische Erkenntnislehre wird sich zeigen, dass die nach absoluter und unbezweifelbarer Gewissheit strebenden Letztbegründungsversuche an Plausibilitäts Grenzen genau dann stoßen, wenn sie unter Anwendung des *Satzes des zureichenden Grundes* auf ihre Grundlage hin überprüft werden. Der Rationalismus stößt dabei an eine *theologische*, der Empirismus an eine *logische* Grenze.

1 Diese Präferenzen bezüglich der Schlusstechnik erleben im 20. Jhd. mit dem *Kritischen Rationalismus* und dem *Logischen Empirismus* eine Renaissance (siehe hierzu Kap. 4.2).

Dem Rationalismus kann hinsichtlich einer schlüssigen Letztbegründung methodische Inkonsistenz vorgeworfen werden. Der im Prinzip des methodischen Zweifels bedingten und potenziell *ad infinitum* fortführbaren Frage nach Begründungen wird in Zusammenhang mit der deduktiven Schlussweise dogmatischer Einhalt geboten: Bezüglich der Frage, woran man zweifeln kann, räumt Descartes ein, dass man alles vermeintlich Selbstverständliche wie die *Existenz* und *Erkennbarkeit* einer bewusstseinsunabhängigen Außenwelt ja theoretisch auch träumen könnte (vgl. Descartes 1992 [1641]: 37). Die logische Konsequenz des Traumarguments wäre ein *Solipsismus* (lat. *solus* = allein u. *ipse* = selbst), der (im Gegensatz zum *Realismus*) nur über die eigenen Bewusstseinserebnisse Gewissheit beansprucht und unter der erkenntnistheoretischen Prämisse der generellen Zweifelsvermutung als logisch unanfechtbar gilt (vgl. Irrgang 2001: 22). Descartes jedoch gibt eine defensive Antwort: „Aber vielleicht hat Gott nicht gewollt, daß ich mich täusche, heißt er doch der Allgütige.“ (Descartes 1992 [1641]: 37). Die Infragestellung der Erkennbarkeit der Welt wird offensichtlich mit der zu Descartes' Zeiten noch undenkbbaren Infragestellung der Vollkommenheit Gottes in Zusammenhang gebracht.

Problematischerweise wird dieser vom Prinzip des methodischen Zweifels abweichende Dogmatismus (als Abbruch des kritischen Fragens nach Begründungen) zu einem *essentialistischen* bzw. *ontologischen Gottesbeweis* umgemünzt: Und zwar durch die Behauptung, dass Gott als unbewegter Beweger (oder letzte Ursache) im Gegensatz zum *endlichen* Wesen Mensch alle Essenz (Eigenschaften) in sich haben müsse, während der Mensch als dessen Schöpfung seine Essenz erst seiner Existenz – eo ipso jener Gottes – verdanke (vgl. Russell 2001: 594). Gott als unhinterfragbare Prämisse erweist sich dadurch als dogmatischer Letztgrund des *Rationalismus* wie auch des *Realismus*, da dieser es nach Descartes' Ansicht nicht nur eingerichtet hat, dass der Mensch als Krone der Schöpfung ein per Geburt durch Vernunft geadeltes Wesen ist, sondern als solches auch die Welt so erkennen kann, wie sie ist. Somit suspendiert der rationalistische Letztbegründungsversuch den Satz des zureichenden Grundes, den er ja eigentlich als Grundprinzip bei der Suche nach argumentativ absicherbaren Grundlagen des Wissens angibt.

Der spekulativen Letztbegründungen bezüglich angeborener Prinzipien gegenüber viel skeptischere Empirismus (vgl. Locke 1981 [1690]: 29–52) ist implizit bereits durch David Hume ad absurdum geführt worden.² Der empiristischen „Tabula-rasa-Theorie“ der Erkenntnis korrespondiert die Vorschrift, nur jene Urteile als Erkenntnis zuzulassen, die als Tatsachenbefunde auf sinnliche Wahrnehmungen zurückführbar sind. Die *Induktion*, d. h. der generalisierende Schluss von einzelnen Beobachtungen auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten, ist die Konsequenz dieser Auffassung. In seiner ‚Untersuchung über den menschlichen Verstand‘ stimmt Hume zwar Lockes sensualistischer These, die kausale *Verursachung* der Erkenntnis allein in der empirischen Erfahrung zu sehen, zwar prinzipiell zu (vgl. Hume 1993 [1758]: 76), weist aber logisch schlüssig nach, dass sie nicht gleichzeitig letztgültige und alleinige *Grundlage* sein kann. Denn es werde bei allen Schlüssen aus empirischer Erfahrung eine „Vorstellung der notwendigen Verknüpfung“ (Hume 1993 [1758]: 74) bereits vorausgesetzt. Diese lässt sich *logisch* aber nicht aus den einzelnen Sinnesdaten ableiten (vgl. Hume 1993 [1758]: 47–49), sondern dem skeptischen Argument zufolge nur *psychologisch* durch die aus *Gewohnheit* entstehende Erwartung erklären, beobachtete Sachverhalte würden sich auch in Zukunft gleichartig verhalten (vgl. Hume 1989 [1739]: 245 f.; Hume 1993 [1758]: 55–60).³ Da sich dieses *Regularitätsprinzip* (gleiche Ursache – gleiche Wirkung) nicht empirisch begründen lässt, sondern *Voraus-Setzung* aller induktiven (gehaltserweiternden) Erfahrungsschlüsse ist, scheitert ein empiristischer Letztbegründungsversuch an einem Zirkelschluss.⁴

Der Skeptiker Hume zeigt mit dem Zirkeleinwand, dass die empiristische These, in der Sinneswahrnehmung die alleinige *Grundlage* von Erkenntnis, d. h. aller Urteile mit Wahrheitsanspruch zu sehen, logisch unhaltbar ist und

2 Die skeptischen Einwände Humes gegen den Empirismus spielen in der zeitgenössischen Rezeption im Rahmen des sog. Induktionsproblems eine entscheidende Rolle (vgl. Popper 1971: 3–6; Popper 1979: 33–41; von der Lühe 1997: 59–62; Köhler 1986: 93–114).

3 Vgl. ausführl. Kienzle (1997: 115–133).

4 Das in der Vorstellung der notwendigen Verknüpfung implizierte Regularitätsprinzip wird seit Kants Hume-Interpretation auch *Kausalitätsprinzip* genannt (vgl. Kant 1996a [1781]: 226–242; Rang 1997: 96).

sich ebenso dem Verdikt des Dogmatismus aussetzen muss wie der Rationalismus, der seine Behauptungen (Erkennbarkeit der Welt) nur durch den Verweis auf höhere Mächte (Gott) absichern kann.⁵ Der Skeptizismus spricht in gewisser Weise gleichzeitig gegen die Möglichkeit einer völlig unproblematischen Letztbegründung (methodische Inkonsequenz im Rationalismus, logische Inkonsistenz beim Empirismus), bringt aber gerade durch diese wenig aussichtsreichen Alternativen erst entscheidende Anstöße zur Entstehung einer Disziplin namens Erkenntnistheorie, deren zentrales Anliegen die *Begründung* von Wissen und die Klärung der Glaubwürdigkeitsfrage der Wissenschaft darstellt.

Metaphysik wider Willen:

Kant und das transzendentalphilosophische Erbe

Die Metaphysik erhebt seit Aristoteles' gleichnamigem Werk den Anspruch, „Prima Philosophia“ und damit Grundlagwissenschaft zu sein. In ihr erfährt das Selbstverständnis der Philosophie ihre Bestimmung, „begründetes Wissen der Wahrheit“ (Aristoteles 1994: 70) zu generieren. Als solche tritt sie gleichzeitig als Lehre der „ersten und allgemeinen Ursachen und Gründe“ (Aristoteles 1994: 37) wie auch als *Ontologie* im Sinne einer „Wissenschaft vom Seienden als Seienden“ (Aristoteles 1994: 97) auf. Im aristotelisch inspirierten Diskurs der Metaphysik wird somit implizit die Frage der *Begründung* des Wissens mit jener der *Ursprünge* (sprich: den Ursachen) des Wissens gleichgesetzt – die besprochene Ursprungsmetaphysik der Rationalisten ist hierfür ein deutliches Zeichen. Zur allgemeinen Metaphysik (Ontologie) gesellen sich in der christlichen Theologie des Mittelalters (Thomas v. Aquin) Fragen der *speziellen* Metaphysik wie jene nach Gott, der Unsterb-

5 Edmund Husserl (1996 [1936]: 98) spricht Hume noch im 20. Jhd. die Rolle des Aufdeckers wissenschaftsgläubiger Vorurteile schlechthin zu: „Und nun bringt der empiristische Skeptizismus das zutage, was schon in der Cartesianischen Fundamentalbetrachtung unentfaltet lag, nämlich, daß die *gesamte Welterkenntnis*, die vorwissenschaftliche wie die wissenschaftliche, ein ungeheures Rätsel sei.“

lichkeit der Seele und der Freiheit (vgl. Mittelstraß 2004b: 871). Allen Fragestellungen gemeinsam ist der Umstand, dass die Antworten jeweils die empirische Sphäre *transzendieren* und damit *jenseits* der über die Sinnesorgane möglichen Naturerfahrung anzusiedeln sind.⁶

Im Rahmen des Siegeszugs der Naturwissenschaften (allen voran die Physik Isaac Newtons) und der allgemeinen Säkularisierung des europäischen Weltbilds haftet der Metaphysik ein spekulativer Nimbus an. Da sie ihrem Anspruch nach aber gleichzeitig die *Fundierung* der Wissenschaften leisten will, bleibt ihr Anliegen auch für den Königsberger Aufklärungsphilosophen Kant zentral. Die im methodischen Zweifel zugrunde gelegte Selbstkritik der Philosophie erfährt jedoch eine weitere Radikalisierung: 1781 erscheint die bahnbrechende ‚Kritik der reinen Vernunft‘, wo Kant die Metaphysik als vorgebliche „Königin der Wissenschaften“ mit der Frage konfrontiert, wie sie als Wissenschaft überhaupt *möglich* sei (vgl. Kant 1996a [1781]: 13, 61). Die Metaphysik als nunmehr streitbare Wissenschaftsform ist keine empirische Tatsachenwissenschaft, sondern die „Beschäftigung der Vernunft bloß mit sich selbst und, indem sie über ihre eigenen Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende Bekanntschaft mit Objekten, ohne dazu der Vermittlung der Erfahrung nötig zu haben noch überhaupt durch dieselbe dazu gelangen zu können“ (Kant 2001 [1783]: 103). Damit drängt sich die Frage auf, aus welcher Prämisse das *Kriterium* der Wissenschaftlichkeit

6 Hierbei ist zu erwähnen, dass Aristoteles niemals ein Buch namens *Metaphysik* verfasst hat. Die Präposition *metá* (griech. über) ist daher insofern von allem Anfang an kryptisch, als sie möglicherweise nur anzeigen soll, in der Aristoteles-Ausgabe des Andronikos von Rhodos *hinter* die Schrift über die *Physik* angelehnt worden zu sein (vgl. Wolf 1994: 9). Gleichwohl ist damit der von Aristoteles vertretene Fundamentalanspruch gegenüber den Naturwissenschaften (speziell der Physik) nicht wegzuleugnen: Die Physik stelle zu Unrecht den Anspruch, die *Erste Wissenschaft* zu sein, da die Natur nur ein Spezialfall des Seienden darstelle, während die von der Philosophie zu klärenden logischen Axiome aber auf alles Seiende zu beziehen seien (vgl. Aristoteles 1994: 102 f.). Ontologie steht ihrem Anspruch nach daher *vor* der Physik. Auf die Stellung der Metaphysik als *erste Philosophie* beruft sich im 20. Jhd. Edmund Husserl, der sie aufgrund ihrer missverständlichen Begriffsgeschichte durch die Phänomenologie ersetzt (vgl. Husserl 1984: 95–99).

einer „reinen“, d. h. ohne Empirie auskommenden Wissenschaft deduziert werden kann.

Der entscheidende Perspektivenwechsel durch Kant liegt in der deutlichen Distanzierung gegenüber allen Begründungen von Erkenntnis, die sich hinsichtlich ihrer Legitimität nur durch den Verweis auf höhere Mächte (z. B. Gott) absichern können.⁷ Mit der „Enttheologisierung“ der Metaphysik rückt das *Subjekt* ins Zentrum der Frage nach begründetem Wissen, was sich paradigmatisch besonders deutlich in Kants viel zitiertem Diktum zur Aufklärung ausdrückt:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ (Kant 1996b [1784]: 9)

7 Die *spezielle* Metaphysik, die sich mit den Fragen des Daseins Gottes befasst, wird durch Kants erkenntnistheoretische Forderung, zuallererst einmal den Wissenschaftsstatus der Metaphysik zu klären, von einer *Causa prima* zu einem Nebengeschäft der Philosophie herabgestuft. So enthält die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ eine systematische Widerlegung aller bis dato bekannten Gottesbeweise, wobei hier zwischen einem *ontologischen*, einem *kosmologischen* und einem *physikotheologischen* Beweis zu unterscheiden ist (vgl. Kant 1996c [1781]: 529–555). Damit wird die Trennung von *Glauben* und *Wissen* als Leitdifferenz der Aufklärung endgültig zuungunsten der (spekulativen) Theologie gezogen, sofern sie als Wissenschaft beansprucht, einen Gottesbeweis mit wissenschaftlicher Dignität beibringen zu können. Mit der Unterscheidung von Glauben und Wissen erscheint dies jedoch ebenso aussichtslos wie der spekulative Atheismus (als die Umkehrung der spekulativen Theologie), welcher ebenfalls beansprucht, etwas wissenschaftlich beweisen zu können, hier allerdings die Nicht-Existenz einer Gottheit (vgl. Kant 1996c [1781]: 556–563).

Analog zu diesem Aufruf zur Selbstverantwortlichkeit macht Kants Vernunftkritik das Vermögen des Verstandes gleich zum Kernproblem der Metaphysik – und damit zu ihrem neuen Aufgabengebiet. Der Dogmatismusverdacht richtet sich gegen deren unreflektierte Prämissen: „Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens.“ (Kant 1996a [1781]: 36)

Kants Metaphysik-Kritik bedeutet jedoch keine Suspensierung derselben, sondern lediglich ihre Säkularisierung: In gewisser Weise holt er die Metaphysik vom Himmel herab und verpflanzt sie ins *transzendente* Subjekt: Die theozentrische Frage, *woher* das Wissen stammt, weicht der anthropozentrischen Frage, wie sich Wissenschaft, die solches herausfinden will, als Wissenschaft *begründen* lässt. Die theistisch geprägte Ursprungsmetaphysik wird durch eine dem Empirischen vorgelagerte *Transzendentalwissenschaft* ersetzt: „Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme.“ (Kant 1996a [1781]: 48) Und an anderer Stelle: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *sofern diese* a priori *möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt.“ (Kant 1996a [1781]: 63) Gefragt wird hier nicht mehr nach den erfahrungsjenseitigen und damit *transzendenten* Bedingungen des Erkennens wie in der cartesischen Suche nach dem göttlichen Ursprung des Wissens, sondern nach den *immanenten*, vom Subjekt *selbst* stillschweigend *voraus*-gesetzten Bedingungen der Erkenntnis *vor* jeder Erfahrung. Damit grenzt sich die Transzendentalphilosophie gleichermaßen vom Rationalismus wie vom Empirismus ab.

Aller Skepsis Kants gegenüber einer dogmatisch verfahrenen Metaphysik zum Trotz bleibt ihr nicht-empirischer Theoriestatus aber voll erhalten: Es handelt sich um den Anspruch auf „reines“, *a priori* gültiges Wissen – im Gegensatz zum aus der Sinneserfahrung ableitbaren, *a posteriori* gültigen Wissen. Einer Briefstelle zufolge gab er der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ den Arbeitstitel „Metaphysik von der Metaphysik“ (Kant 1781: X 269, zit. n. Pollok 1997: XV). Das hat logisch einleuchtende Gründe: Einem Gerichtsverfahren gleich wird die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als *Wissenschaft* der transzendentalen Deduktion eines *Rechtsgrundes* überant-

wortet (*Quid iuris?*). Diese unterscheidet Kant strikt von der empirischen Deduktion aus der sinnlichen Erfahrung (*Quid facti?*), weil die Begründung von Wissenschaft (als Fundamentalanspruch und damit Bringschuld der Metaphysik) sich andernfalls in einen logischen Zirkel verfangen würde (vgl. Kant 1996a [1781]: 125 f.). Eine empirische Physiologie des menschlichen Verstands nach Lockes Vorbild (heute würde man möglicherweise sagen: „Hirnforschung“) schließt Kant damit kategorisch aus (vgl. Kant 1996a [1781]: 12, 127). Da die theistische Deduktion des Rechtsgrunds aus einer göttlichen Essenz für Kants säkularisiertes Bild der Wissenschaft ebenso keine Option darstellt, verfährt die transzendente Deduktion weder empirisch noch theologisch, sondern *subjektiv* in einer folgenreichen Hinsicht. Das in Zusammenhang mit der Begründungsfrage von Wissenschaft zu neuer Autonomie, aber damit gleichzeitig zu neuer Verantwortlichkeit gelangte Subjekt kommt somit nicht umhin, die Frage nach der Rechtmäßigkeit (Legitimation) der Erkenntnis *aus sich selbst* zu schöpfen. Diese nunmehr transzendente *Metaphysik der Metaphysik* gesteht sich ihre Selbstbezüglichkeit bzw. Zirkularität daher ein, ohne einen Ausweg aus dieser Tautologie bieten zu können.

Das Hauptargument für die Legitimität eines solchen transzendentalen Standpunkts, der die Metaphysik in ihrer dogmatischen (unreflektierten) Form für *unmöglich*, in einer kritischen Form aber für *notwendig* erachtet, bezieht Kant aus dem Skeptizismus David Humes (vgl. Kant 2001: 9). Hume hatte den Nachweis erbracht, dass der in den Naturwissenschaften angewandte *Grundsatz der Kausalität*, wonach gleichartige Ursachen zu gleichartigen Wirkungen führen, empirisch (*a posteriori*) nicht begründbar ist (vgl. Kant 1996a [1781]: 59). Kant erklärt die Letztbegründung wissenschaftlicher Erkenntnis (dogmatisch im Rationalismus, logisch zirkulär im Empirismus) damit nicht für unmöglich, sondern wendet die empiristische Skepsis ins Positive: Da für Kant eine andere Geometrie als die Euklidische und eine andere Physik als jene Newtons nicht denkbar war, sondern als Inbegriff rationaler Wissenschaft galten (und *ohne* Kausalitätsprinzip keine Kosmologie möglich erscheint), kann seine Alternative nur heißen: dann muss das Kausalitätsprinzip eben *a priori* – als Prinzip der reinen Vernunft – gültig sein (vgl. Kant 2001: 10). Die Subjektmetaphysik transponiert die Kausalität damit von einem vermeintlichen Naturgesetz zu einem „Denkgesetz“.

Mit der Einsicht in die nicht-empirische Herkunft des Kausalitätsprinzips rettet Kant die Metaphysik als eine gegenüber der Physik autonome und legitime Wissenschaft und baut sie zum Nachweis metaphysischer Implikationen in den Naturwissenschaften (namentlich der Himmelsmechanik Isaac Newtons) aus:

„Eigentlich so zu nennende Naturwissenschaft setzt zuerst Metaphysik der Natur voraus; denn Gesetze, d.i. Prinzipien der Notwendigkeit dessen, was zum *Dasein* eines Dinges gehört, beschäftigen sich mit einem Begriffe, der sich nicht konstruieren lässt, weil das Dasein in keiner Anschauung a priori dargestellt werden kann. Daher setzt eigentliche Naturwissenschaft Metaphysik der Natur voraus.“ (Kant 1997 [1786]: 5f.)

Der transzendente Standpunkt postuliert somit die *Unhintergebarkeit des Subjekts* bei der Suche nach objektiv gültigem Wissen: „Der Verstand schöpft seine Gesetze a priori nicht aus der Natur, sondern er schreibt sie dieser vor.“ (Kant 2001 [1783]: 93) Die viel zitierte „Kopernikanische Wende“ durch die Transzendentalphilosophie macht hiermit deutlich: Die Naturwissenschaften bringen *nicht* die unabhängige Variable ins Spiel, aus der Kant die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft begründet, sondern liefern aufgrund ihrer ungeklärten, (weil *a posteriori* nicht begründbaren) Voraussetzungen vielmehr das Argument für die Plausibilität einer die empirischen Wissenschaften kritisch reflektierenden Subjektmetaphysik.

Der im Transzendentalismus implizierte *Kritizismus* positioniert sich als Mittelweg zwischen dem Dogmatismus einer rein spekulativen (d. h. ohne Kritik ihrer Grundlagen auskommenden), ontologischen Form der Metaphysik und dem Skeptizismus (Humes Psychologismus), in den ein auf reine Faktenerfahrung aufbauendes, positivistisches Verständnis von Wissenschaft führen muss, sobald die kritische Begründungsfrage nach den Grundlagen der nomothetischen Naturwissenschaften gestellt wird (vgl. Schwemmer 2004a: 500). Das Ergebnis von Kants Transzendentalanalyse jedoch besagt nicht viel mehr, als dass eine solche Prinzipienreflexion notwendig ist, um sich dem Verdikt des Dogmatismus in den Wissenschaften zu entziehen. Weder die Vernunft (die ohne Sinneserfahrung leer ist) allein noch die Empirie

allein (die ohne Verstand blind ist) lässt Kants gleichermaßen de-ontologisierte wie evidenzkritische Philosophie als Wahrheitsgaranten gelten:

„Die Transzendente Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Prinzipien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Kausalität), muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.“ (Kant 1996a [1781]: 275)

Die auf Kant zurückgreifende Erkenntnistheorie erbt das kritische Verhältnis gegenüber dem nicht-empirischen Theoriestatus der Metaphysik ebenso wie auch das Beharren auf deren Notwendigkeit. Diese Ambivalenz drückt sich in der Unterscheidung einer dogmatischen (transzendenten) und einer kritischen (transzendentalen) Form aus:

„Indem sie also zu etwas Nichtempirischen führen soll, das ‚in der Erfahrung‘, das ‚im Empirischen‘ liegt, ist zumindest ihrer Idee nach solche Philosophie auch nicht transzendent im Sinne schlechter Metaphysik, sondern sie ist lediglich transzendental: Sie geht vom Empirischen aus, doch nicht, wie transzendente Metaphysik, über dieses hinaus, sondern recht eigentlich in das Empirische hinein. Sie überschreitet das Empirische der Erfahrung keineswegs in ein nichtempirisches *Jenseits*, wie transzendente Metaphysik, sondern sie dringt vielmehr in – *sit venia verbo* – in sein nichtempirisches *Inseits*, in die nichtempirische interne Struktur der Erfahrung selbst, in jene Subjektivität als deren Grund und Ursprung. Sie führt damit zu einer nichtempirischen Reflexion auf dieses Empirische, eben zu nichtempirischer Wissen-

schaft vom Empirischen, die Kant als rational-argumentierende gerade ‚Metaphysik als Wissenschaft‘ oder besser ‚Transzendentalphilosophie‘ nennt.“ (Prauss 1993: 24)

Mit dieser Konzeption der Erkenntnistheorie als „nicht-empirische Wissenschaft des Empirischen“ liegt der methodische Modus einer als transzendental verstandenen Erkenntnistheorie in der *Reflexion*, die es von der empirischen *Objektivierung* zu unterscheiden gilt: Die damit zum Prinzip erhobene *Reflexion auf Voraussetzungen* als vordringliches Ziel der Erkenntnistheorie impliziert eine methodisch klare Abgrenzung zu allen objektivierenden Verfahren empirischer Wissenschaften.

Kant gilt neben Descartes als zweiter Bezugspunkt für die Entstehung der Erkenntnistheorie im heutigen Verständnis (vgl. Albert 2000: 8; Habermas 1999: 11 f.; Prauss 1993: 24; Rorty 2003: 17 f.; Sandbothe 2001: 35–47; Waldenfels 1979: 10). Der exklusive Status, der Kants Apriorismus seitens der philosophischen Erkenntnistheorie noch heute zugesprochen wird, ist die deutliche Isolierung der *Geltungsfrage* (Begründung) des Wissens von jener der *Herkunft* des Wissens (vgl. Irrgang 2001: 25). Damit einher geht das Festhalten am methodisch nicht-empirischen und stattdessen kritisch-reflektierenden, argumentativen Vorgehen einer solchen Analyse. Andernfalls würden sich die Begründungsversuche in einem logischen Zirkel verfangen:

„Der *Descartessche* Ansatz ist zentriert auf das Bewußtsein als Ort der Selbstvergewisserung; zum beherrschenden Motiv wird die *Gewißheit* der Erkenntnis. Dabei ist reine Erkenntnis nur möglich, wenn ein reines Bewußtsein den voraussetzungslosen Anfang bildet. Im Empirismus verschwindet dieses Motiv keineswegs; das Fundament verschiebt sich nur in den Bereich von Erfahrungsdaten. Der *Kantsche* Ansatz kulminiert dagegen in der Vernunft als Inbegriff von Erkenntnisformen; beherrschendes Motiv ist die *Gültigkeit* der Erkenntnis. Reine Erkenntnistheorie ist hier nur möglich, wenn eine säuberliche Trennung zwischen apriorischen Formen und aposteriorischen Inhalten vollzogen wird und zugleich Rechts- und Tatsachenfragen, Geltung und Genesis strikt auseinandergelassen werden können.“ (Waldenfels 1979: 10)

Zusammenfassend lässt sich die in der Transzendentalphilosophie fundierte Positionsbestimmung der neuzeitlichen Erkenntnistheorie durch folgende Charakteristika bestimmen:

- die Abkopplung der erkenntnistheoretischen Fragestellungen von der Ursprungsmetaphysik als erfahrungstranszendenter Quellenkunde und Bestimmung der Erkenntnistheorie als den empirischen Fragestellungen vorgelagerte Geltungstheorie (Transzendentalismus);
- die formale und logische Entscheidung, erkenntnistheoretische Fragen nicht mithilfe empirischer Tatsachenbefunde klären zu können und daher erkenntnistheoretischen Fortschritt ausschließlich im argumentativen Konsistenzgewinn zu sehen (Theoretizismus);
- das fundamentale Selbstverständnis der Erkenntnistheorie als theoretische Metakritik bzw. Metareflexion der empirischen wie der theoretischen Wissenschaften (Kritizismus).⁸

Eine Definitionsfrage: Erkenntnistheorie als Wissenschaftstheorie?

Wie bereits eingangs erwähnt, beginnt die explizite Karriere des Begriffs *Erkenntnistheorie* erst im Neukantianismus des frühen 19. Jh.s. Als Pionierarbeit gilt die 1832 von Ernst Reinhold verfasste ‚Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens und Metaphysik‘, die erste begriffliche Erwähnung findet sich erst 1862 in Eduard Zellers Werk ‚Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie‘ (vgl. Sandbothe 2001: 20). Eine historische Erklärung für diese verspätete Manifestation einer schon seit jeher die Philosophie befassende Sache liefert die zunehmende Skepsis gegenüber der Metaphysik, die sich durch die ebenfalls im 19. Jhdt. um sich greifende Abspaltung empirischer Einzelwissenschaften von der Philosophie als vormaliger „Einheitswissenschaft“ abzeichnet:

8 Der Einfluss Kants auf aktuelle Formate der Erkenntnistheorie lässt sich insbesondere im Kritischen Rationalismus, in der Evolutionären Erkenntnistheorie und im Konstruktivismus nachweisen, wenn auch auf höchst kontroverielle Weise (vgl. Döring 2004: 236–280).