

Bettina Fröhlich | Hendrik Hansen | Raul Heimann (Hrsg.)

Platonisches Denken heute

Festschrift für Barbara Zehnpfennig



Nomos

Die Reihe

„Politika. Passauer Studien zur Politikwissenschaft“
wird herausgegeben von

Prof. Dr. Dr. h.c. Heinrich Oberreuter, Universität Passau

Prof. Dr. Barbara Zehnpfennig, Universität Passau

Band 13

Bettina Fröhlich | Hendrik Hansen
Raul Heimann (Hrsg.)

Platonisches Denken heute

Festschrift für Barbara Zehnpfennig



Nomos

© Titelbild:

Quelle des Fotos und Nachweis der Gemeinfreiheit:

https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Head_Platon_Glyptothek_Munich_548.jpg

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

ISBN 978-3-8487-6769-4 (Print)

ISBN 978-3-7489-0873-9 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2021

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Einleitung | 9 |
| <i>Bettina Fröblich, Hendrik Hansen, Raul Heimann</i> | |
| I. Platonische Philosophie | 15 |
| 1. Erkenntnistheorie: Die Frage nach dem Wahren | |
| Platons Dialog <i>Theaitetos</i> und Kants transzendentaler Idealismus. Zur Bedingung der Möglichkeit empirischer Erkenntnis | 17 |
| <i>Benjamin A. Hahn</i> | |
| Platon und die Kunst. Ein schwieriges Verhältnis? | 45 |
| <i>Eva-Maria Kaufmann</i> | |
| Was sind Ideen? Zur Problematik einer Ideenlehre bei Platon | 63 |
| <i>Viktoria Bachmann</i> | |
| 2. Ethik: Die Frage nach dem Guten | |
| Ist die Lust das Gute? Zur Lustkonzeption in Platons <i>Gorgias</i> und <i>Protagoras</i> | 85 |
| <i>Victor Peneff</i> | |
| Frömmigkeit als Tugend. Eine Interpretation von Platons <i>Euthyphron</i> | 103 |
| <i>Thomas Haslböck</i> | |
| Der Weg in die Philosophie. Sokratische Dialektik als Bildungspraxis am Beispiel des <i>Menon</i> | 123 |
| <i>Laura Martena</i> | |

Inhalt

Selbstbildung statt Selbstoptimierung. Zur Konzeption der sokratischen Selbstsorge 147

Bettina Fröhlich

καταβῶς – Rückstieg bei Platon 173

Raul Heimann

3. Eroslehre: Die Frage nach der Ausrichtung des Menschen

Der Seelenverfall in Platons *Politeia* 195

Ulrich Kühn

Liebe oder Streben nach Macht? Die Liebeskonzeptionen der vorsokratischen Reden in Platons *Symposion* 215

Sarah Al-Taber

Eros – Zwischen Philosophie und Tyrannis 237

Vanessa Jansche

Von der Unruhe des philosophischen Lebens. Reflexionen zur sokratischen Frage 257

Christina Kast/Johannes Frank Hoerlin

II. Platon in der Politikwissenschaft heute 269

1. Politische Philosophie: Die Frage nach dem Maßstab der Politik

Wann ist die Welt in Ordnung? Außenpolitik in Platons *Politeia* und *Menexenos* 271

Thomas Wimmer

Kann das platonische Denken in einer globalisierten (Wirtschafts-)Welt Maßstäbe setzen? 291

Philip Breuer

2. Ideologieforschung: Die Frage nach den Gründen des Extremismus

Partikularismus und Universalismus in extremistischen Ideologien.
Über den Wert der sokratischen Philosophie für die Analyse von
Paradigmen in der Extremismusforschung 307

Hendrik Hansen

Platons Motivationstheorie und ihr Erklärungspotential für Täter in
Diktaturen 335

Julian Obenauer

**3. Gegenwartsanalyse: Die Frage nach den Gefährdungen der
Demokratie**

Vor der Höhlenwand. Ist Platons Höhlengleichnis der Ur-
Verschwörungsmythos? 357

Anke Adamik

Wertewandel, Relativismus und die Gefährdungen der Demokratie.
Unbegrenzte Freiheit und die Aktualität der platonischen
Demokratiekritik 377

Peter Kainz

„Ich bin das Produkt, das wir verkaufen“. Über das Wirken von
Abgeordneten im Deutschen Bundestag 407

Johanna Falk-Seifert

Siglen der platonischen Schriften 417

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 419

Einleitung

Bettina Fröhlich, Hendrik Hansen, Raul Heimann

Platon zu verstehen, scheint heute ebenso unmöglich wie verzichtbar zu sein. Können wir ein philosophisches Denken begreifen, das in einer Zeit und einer Kultur entstanden ist, die die Erde als Zentrum des Alls betrachtete, die alle anderen Ethnien als Barbaren bezeichnete, in der Frauen kein Wahlrecht und keine Möglichkeit der politischen Partizipation besaßen und in der man daran glaubte, dass die individuelle Seele nach dem Tod in die Unterwelt geht und im Fall eines vorherigen schlechten Lebenswandels als Ziege oder Esel wiedergeboren wird? Können wir ein Denken verstehen, von dem uns mehr als 2500 Jahre und eine rasante Entwicklung von Technik, Wissenschaft und Kultur trennen? Zumindest werden daran immer wieder Zweifel artikuliert. Noch größer sind jedoch die Vorbehalte gegenüber der Relevanz des platonischen Denkens für die Fragestellungen der Gegenwart. Warum sollte man sich mit einem Denker beschäftigen, dessen zentrale philosophische Theorien längst als Irrtum aufgedeckt sind und dessen Auffassungen kaum noch mit unserem modernen Selbstverständnis vereinbar sind? Platon scheint nur noch von philosophiehistorischem Interesse zu sein oder als Folie zur Selbstvergewisserung der eigenen Überlegenheit und Fortschrittsgeschichte zu dienen.

Man könnte also die platonischen Dialoge beiseitelegen, wenn es nicht das Problem gäbe, dass die skizzierten Vorbehalte auf einem Platonverständnis beruhen, das in der Regel an die traditionellen Deutungsmuster anschließt und nur selten einer Überprüfung unterzogen wird. Das Platonbild heute ist noch immer maßgeblich von der aristotelischen und neuplatonischen Perspektive geprägt. Aristoteles sieht in Platon den Theoretiker der Idee, der das von Sokrates im ethischen Bereich gesuchte Allgemeine als eigenständig existierende, intelligible Entität angenommen und auf ontologische und kosmologische Gegenstände ausgedehnt hat. Die aristotelische Kritik an solch einer Zweiweltenlehre hat in der Philosophiegeschichte Karriere gemacht und ist in variierten Form immer wieder neu vorgetragen worden. Während Aristoteles sich als Kritiker Platons versteht, sieht sich Plotin als Exeget. Der spätantike Denker erhebt in seinen Schriften den Anspruch, die bei Platon nur undeutlich und ohne Zusammenhang formulierten Gedanken in ein metaphysisches System gebracht zu haben.

Der neuplatonische Platon ist der Theoretiker von objektiven geistigen Entitäten – Weltseele, Geist, Eins –, die Ziel eines Aufstiegsweges sind, der in der mystischen Schau mündet.

Ideentheorie und Seinsspekulation – das sind die beiden Interpretationsvarianten, die die Platonrezeption in den nachfolgenden Jahrhunderten bestimmt haben. Wurde in Mittelalter und Renaissance noch versucht, positiv daran anzuknüpfen, verstärkte sich in der Neuzeit die kritische Auseinandersetzung, die in Nietzsches Polemik gegen den ‚alles Lebendige mumifizierenden‘ Platonismus einen Höhepunkt fand.

Die kritischen Einwände von Nietzsche und anderen Anti-Metaphysikern erscheinen durchaus berechtigt, allerdings nur unter der Prämisse, dass das zugrunde gelegte, von der Überlieferung weitgehend übernommene Platonverständnis zutreffend ist. Diese Prämisse gilt es jedoch zu prüfen. Sind die Platonbilder in aristotelischer und neuplatonischer Tradition mit den platonischen Schriften kompatibel oder gibt es hier Unstimmigkeiten? Das ist die entscheidende Frage, von der zuletzt auch ein Urteil darüber abhängt, ob Platon für uns noch relevant sein kann oder nicht. Für die Vermutung, dass die aristotelische und neuplatonische Auslegung nicht ganz unproblematisch ist, lassen sich etliche Indizien anführen. An der Ideentheorie als Zentrum des Platonismus kommen Zweifel auf, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass Platon im *Parmenides* alle von Aristoteles vorgetragene Einwände gegen die substanzialisierte Idee vorwegnimmt. Und die vom Neuplatonismus mit Platon assoziierte mystische Schau steht in Spannung zur dialogischen Methode und dialektischen Prüfung, die Platon vom Frühdialog bis ins Spätwerk hinein als Erkenntnisverfahren priorisiert. Es gibt von daher gute Gründe, sich noch einmal ganz neu mit Platon zu beschäftigen und alternative Lesarten zu erproben.

Der eingangs angeführte Einwand, dass ein Verständnis des antiken Denkens unter den veränderten wissenschaftlich-technischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen kaum möglich sei, lässt sich mit dem Argument entkräften, dass jede große Philosophie den Anspruch erhebt, das zeitlich Bedingte, Partikulare zu überschreiten und allgemeine Prinzipien der Wirklichkeit sowie zeit- und kulturübergreifende Wahrheiten zu finden. Ob das im Einzelnen immer gelingt, mag dahingestellt bleiben. Aber der Anspruch als solcher bietet die Möglichkeit einer konstruktiven Auseinandersetzung mit den Denkern der alten Kulturen. So zeichnen sich die platonischen Dialoge dadurch aus, dass hier grundsätzliche Positionen hinsichtlich der Bestimmung der Tugenden und der Frage ihrer Lehrbarkeit, der Fragen einer gerechten Ordnung, der Erkenntnis usw. formuliert werden. Bei den Vorstellungen, die Sokrates im maieutischen Verfahren zunächst entfaltet, bevor er sie auf ihre Voraussetzungen hin prüft,

handelt es sich um Grundmöglichkeiten des Denkens, die in der Philosophiegeschichte immer wieder in neuem Gewand in Erscheinung treten – allerdings ohne dass ein Sokrates sie in den Zusammenhang mit anderen Positionen stellt und kritisch hinterfragt.

Verständnis und fruchtbare Aneignung eines philosophischen Denkens sind aneinander gekoppelt. Das Verstehen Platons ist Voraussetzung für die Beantwortung der Frage, ob und inwiefern er uns heute noch etwas zu sagen hat. Und umgekehrt kann der Versuch einer Aktualisierung dazu motivieren, die platonischen Dialoge neu zu lesen und zu verstehen. Der vorliegende Band will beiden Intentionen gerecht werden und beinhaltet sowohl Beiträge, die auf die Texthermeneutik ausgerichtet sind, als auch solche, die in systematischer Hinsicht an Platon anknüpfen. Einen Schwerpunkt bildet dabei die Möglichkeit der Aneignung der platonischen Philosophie in der Politikwissenschaft.

Die besondere Relevanz von Platon für die Politikwissenschaft besteht in der Anwendung der Methode des Dialogs auf die politische Ideengeschichte und die drängenden politischen Fragen unserer Zeit. In der politischen Ideengeschichte, der Politikwissenschaft und der praktischen Politik finden Debatten im günstigsten Fall in Form eines Austauschs von pro- und contra-Argumenten statt. Doch das Sammeln von Argumenten für oder gegen eine Position kann deren Verständnis nicht ersetzen. Um zu einem Verständnis zu gelangen, ist es nötig, sich von der eigenen Position zu lösen, deren Voraussetzungen zu hinterfragen und diese Voraussetzungen im Zusammenhang mit den Prämissen der gegnerischen Auffassungen systematisch zu durchdenken. Eben darin sollte die Aufgabe der Politikwissenschaft bestehen: von den in politischen Debatten vertretenen Überzeugungen Abstand zu nehmen und mit ihnen in einen Dialog zu treten. Damit lassen sich Mängel vermeiden, die in wissenschaftlichen und politischen Debatten immer wieder zu beobachten sind. Denn oft genug zeigt sich, dass die stärksten Argumente für eine Seite nur die Hinweise auf die Schwächen der Gegenseite sind; und immer wieder beschränken sich Auseinandersetzungen auf dichotomisch formulierte Gegenpositionen wie z. B. Individualismus und Kollektivismus, ohne nach einem Tertium zu fragen.

Die hier skizzierten Aspekte einer Auseinandersetzung mit Platon kennzeichnen das philosophische und politikwissenschaftliche Wirken von Barbara Zehnpfennig, die auf der Grundlage einer Neuinterpretation der sokratisch-platonischen Philosophie darauf zielt, diese Philosophie für die Gegenwart, insbesondere für die Politikwissenschaft und die Politik, fruchtbar zu machen. Die vorliegende Festschrift enthält Beiträge von Schülern und Weggefährten, die damit ihr Werk anlässlich ihres 65. Ge-

burtstages im Jahr 2021 würdigen möchten. Im ersten Teil des Bandes („Platonische Philosophie“) steht das Verständnis der platonischen Philosophie im Vordergrund; im zweiten Teil („Platon in der Politikwissenschaft heute“) wird diese Philosophie in der Auseinandersetzung mit politischen Fragen der Gegenwart aktualisiert.

Der erste Teil ist in drei Abschnitte untergliedert, die zugleich wesentliche Themenfelder des platonischen Werks umfassen. Der Abschnitt „Erkenntnistheorie“ greift die philosophische Grundfrage nach dem Wahren und seiner Erkenntnis auf. Die für Platon zentrale Frage nach dem Guten und dem Aufstieg zu ihm verfolgt der zweite Abschnitt. Im dritten Abschnitt „Eroslehre“ steht die für Theorie und Praxis entscheidende, existentielle Ausrichtung des Menschen im Mittelpunkt.

Den Auftakt zur Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie übernimmt *Benjamin Hahn* mit der Frage nach den Bedingungen empirischer Erkenntnis. Anhand eines Vergleichs des platonischen Dialogs „Theaitetos“ und ausgewählter theoretischen Schriften Kants untersucht er zentrale Merkmale der geistigen Verarbeitung von Wahrnehmung. *Eva-Maria Kaufmann* untersucht das bekannte Diktum Platons, die bildende Kunst sei weit von der Wahrheit entfernt. Auf der Grundlage des zehnten Buches der „Politeia“ betrachtet sie wesentliche erkenntnistheoretische Aspekte der Kunst und bettet sie in das Denken Platons ein. Ausgehend von der Ideenlehre als einer hermeneutischen Herausforderung in der Platonrezeption fragt *Viktoria Bachmann* nach dem sokratischen Ideenverständnis innerhalb von Platons Werk. Dabei zeichnet sie eine Entwicklung vom naturphilosophischen Konzept der Idee im „Phaidon“ und im „Parmenides“ hin zu einem ethischen Ideenverständnis in der „Politeia“ nach.

Den zweiten Abschnitt im ersten Teil, der der Frage nach dem guten Leben gewidmet ist, eröffnet *Victor Peneff*. Am Beispiel der Dialoge „Protagoras“ und „Gorgias“ analysiert er die in der antiken Sophistik verbreitete Ansicht, die Lust sei der Maßstab für ein gutes Leben. Die hedonistische Lebenskonzeption stellt er darüber hinaus dem sokratischen Leben der philosophischen Selbstprüfung gegenüber. *Thomas Haslböck* geht der Frage nach, ob man heute überhaupt noch so denken könne wie Sokrates, insbesondere in Bezug auf die Gottesfrage. Zu ihrer Beantwortung rekonstruiert und vergleicht er das Denken des Sokrates und seines Gesprächspartners im Tugenddialog „Euthyphron“. Die Funktion des Tugenddialogs als Bildungsmedium für den Leser untersucht *Laura Martena*. Am Beispiel des „Menon“ kontrastiert sie die sophistische Lehrpraxis mit der philosophischen Lehre des Sokrates auf der Figuren- und auf der Argumentationsebene. Die Aktualität einer vernunftorientierten Selbstsorge in Zeiten einer technologisch-medizinischen Selbstoptimierung hebt *Bettina Fröhlich* he-

raus. Im Rückgriff auf relevante Dialoge des Früh- und Spätwerks Platons untersucht sie den Gegenstandsbereich, das zugrunde liegende Seelenkonzept und die Vollzugsformen der sokratischen Selbstsorge. *Raul Heimann* beschließt diesen Abschnitt mit einer Untersuchung des Rückstiegs als Chiffre des Zusammenhangs von platonischer Philosophie und politischer Praxis. Dazu arbeitet er an einschlägigen Stellen der „Politeia“ das theoretische Konzept und an der „Apologie“ die sokratische Praxis des Rückstiegs heraus.

Der dritte Abschnitt der Auseinandersetzung mit der platonischen Philosophie ist der Eroslehre und damit der Frage nach der grundsätzlichen Ausrichtung des Menschen gewidmet. Hier erarbeitet zunächst *Ulrich Kühn* den Zusammenhang zwischen innerseelischer und politischer Verfassung anhand des Verfassungsverfalls in der „Politeia“. Er zeichnet die verschiedenen Seelentypen vom Philosophen bis zum Tyrannen in Hinblick auf das sie bestimmende Moment der Liebe nach, um so einen Ansatz zur Erklärung des Politischen zu bieten. *Sarah Al-Taber* nimmt den Zusammenhang verschiedener sophistischer Liebesvorstellungen in den Blick. Dazu stellt sie die vorsokratischen Erosreden im „Symposion“ in ihrer inneren Logik und ihrem systematischen Verhältnis zueinander dar. Die Beobachtung der Ambivalenz des Eros in Platons Werk ist Ausgangspunkt von *Vanessa Jansches* Frage nach dem Wesen der erotischen Kraft. Anhand von relevanten Passagen des „Symposion“ und der „Politeia“ spürt sie dem Eros in seiner philosophischen und tyrannischen Gestalt nach. *Christina Kast* und *Johannes Frank Hoerlin* schließen den ersten Teil mit einem Essay zur Wirkung der sokratischen Philosophie auf verschiedene Persönlichkeitstypen ab. Anhand prägnanter Portraits im Werk Platons zeichnen sie die durch die sokratische Frage hervorgerufene Beunruhigung der bürgerlichen und tyrannischen Existenz nach.

Der zweite Teil der Festschrift, „Platon in der Politikwissenschaft heute“, umfasst drei zentrale politikwissenschaftliche Themenfelder. Der erste Abschnitt „Politische Philosophie“ aktualisiert die antike Frage nach einem Wertmaßstab in der Politik. Den Gründen und Konsequenzen einer radikalen Ablehnung der herkömmlichen Maßstäbe für eine gerechte Ordnung geht der zweite Abschnitt „Ideologieforschung“ nach. Der letzte Abschnitt „Gegenwartsanalyse“ widmet sich schließlich aktuellen Herausforderungen in der Politik.

Die Auseinandersetzung mit den Wertmaßstäben in der Politik eröffnet *Thomas Wimmer* mit der Frage nach einem Maßstab für die Außenpolitik in einer Welt internationaler Konflikte. Dabei stellt er die politische Ordnungsvorstellung Platons in der „Politeia“, den „Nomoi“ und dem „Mene xenos“ als eine mögliche Perspektive innerhalb der Internationalen Bezie-

lungen vor. Die Herausforderungen deregulierter Finanzmärkte geben *Philip Breuer* Anlass zur Frage nach den Maßstäben in einer globalisierten Wirtschaftswelt. Mit seiner Untersuchung der Rolle des Rechts für die Ökonomie in der „Politeia“ und den „Nomoi“ plädiert er für eine Aktualisierung von Platons ökonomischem Denken.

Im Abschnitt „Ideologieforschung“ stellt *Hendrik Hansen* die Frage, welchen Beitrag die sokratische Methode und insbesondere der Thrasymachos-Dialog in der „Politeia“ für die Extremismusforschung leisten kann. Im Mittelpunkt steht dabei ein Vergleich der neueren, radikal partikularistischen Ideologien im Links- und Rechtsextremismus mit dem (universalistisch angelegten) Marxismus und Nationalsozialismus. *Julian Obenauer* widmet sich der Untersuchung des Täterverhaltens in Diktaturen und ihrer Fundierung mittels einer philosophischen Motivationstheorie. In Auseinandersetzung mit zwei herkömmlichen Erklärungsansätzen entwirft er anhand der „Politeia“ eine alternative Motivationstheorie, die er für die Diktaturforschung fruchtbar zu machen versucht.

Die Analyse der Gefährdungen der Demokratie beginnt *Anke Adamik*, die sich ausgehend von der gegenwärtig zunehmenden Verbreitung von Verschwörungsmithen mit dem Vorwurf des Religionswissenschaftlers Michael Blume auseinandersetzt, das Höhlengleichnis Platons sei der Ur-Verschwörungsmithos. Dazu überprüft sie die entsprechende Passage der „Politeia“ auf zentrale Merkmale von Verschwörungsmithen. Das US-amerikanische Phänomen ‚Trump‘ im Blick fragt *Peter Kainz* nach den Gründen und Konsequenzen eines zunehmenden Relativismus in modernen Demokratien. Dazu zeichnet er beginnend bei Platons Demokratiedarstellung in der „Politeia“ die ideengeschichtliche Entwicklung liberaler Demokratien bei Locke, in den „Federalist Papers“ und bei Tocqueville nach. Den Abschluss bildet ein Essay von *Johanna Falk-Seifert*, der sich mit der Frage nach den Gründen der gegenwärtigen Unbeliebtheit deutscher Politiker befasst. Durch persönliche Beobachtungen aus ihrer langjährigen Arbeit mit verschiedenen Bundestagsabgeordneten stellt sie verbreitete Vorurteile auf den Prüfstand.

I. Platonische Philosophie

Platons Dialog *Theaitetos* und Kants transzendentaler Idealismus. Zur Bedingung der Möglichkeit empirischer Erkenntnis

Benjamin A. Hahn

„Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen [...]“¹

Dass die Verwunderung der Beginn allen Philosophierens ist, gilt als akademischer Gemeinplatz. Seltener wird jedoch danach gefragt, was deren Art und Ursprung ist. Staunen als solches ist von seiner psychologischen Seite her betrachtet ein Zustand der Erregung und der inneren Unruhe. Diese Erregung wird durch das Erleben von etwas Unerwartetem, eines Bruchs in und mit der Realität ausgelöst. Für die Philosophie ist das Staunen aus zwei Gründen besonders relevant: einerseits in Hinblick auf seine Ursache, andererseits in Bezug auf die sich aus ihm ergebende motivationale Wirkung. Beide Aspekte – und darauf kommt es uns im Folgenden an – sind in besonderer Art und Weise mit Erkenntnis verknüpft. Die privilegierte *Wirkung* des Staunens ist es nämlich, zur Nachforschung und zum Verstehen anzuregen. Die *Ursache* ist philosophisch gesehen in einem ebensolchen Mangel an Erkenntnis zu verorten. Wüssten wir um die Verfasstheit der Dinge, so könnten wir gar nicht überrascht werden. Damit ist das wesentliche Moment des genuin philosophischen Staunens indes noch nicht benannt: Denn im Eingangszitat wird ein Staunen angesprochen, das sich nicht in der Differenz von Wissen und Nicht-Wissen erschöpft. Vielmehr ergibt es sich aus dem Widerspruch zwischen dem Anspruch, Wissen zu haben, und der Fähigkeit, dieses Wissen logisch rechtfertigen zu können.² Diese Art des genuin philosophischen Staunens wird den wenigsten Menschen zuteil: Zum einen bedarf es einer charakterlichen Prädisposition, eine Widerlegung nicht als Ärgernis, sondern als etwas Motivierendes aufzufassen. Zum anderen bedarf es eines Menschen wie Sokrates, der einen zur Prüfung des eigenen Wissens auffordert und der nicht, wie es so

1 *Platon*, *Theaitetos* 155d.

2 *Zehnpfennig* 2017, S. 9f.

häufig geschieht, nur seine eigene Prämisse gegen die Prämisse des anderen setzt.

Für unsere Zwecke ist nun entscheidend, dass das Vermögen, sich selbst und andere auf diese Art und Weise zu prüfen, beim Prüfenden bereits Erkenntnis voraussetzt. Was Erkenntnis allerdings ist, ist seit jeher philosophisch umstritten.³ In der Philosophiegeschichte haben sich vor allem zwei epistemologische Ansätze als wirkmächtig erwiesen: Empirismus und Rationalismus. Beide Ansätze sind jedoch auch der Kritik unterworfen worden. So hat Kant bekanntlich versucht, die Dialektik von Empirismus und Rationalismus durch seinen transzendentalen Idealismus aufzuheben.⁴ Allerdings war er bei weitem nicht der erste, der die inhärenten Widersprüche beider Positionen aufgezeigt hat. Platons Dialog *Theaitetos* zeugt von einer ebensolchen kritischen Auseinandersetzung. Bei aller Unterschiedlichkeit der Kritik finden sich interessanterweise im *Theaitetos* epistemologische Überlegungen, die Kant sehr nahe zu kommen scheinen. An der Schnittstelle zwischen der Erörterung des empiristischen und des rationalistischen Ansatzes entwickelt Platon das Konzept einer rational vermittelten empirischen Erkenntnis, das deutliche Parallelen zu Kants erkenntnistheoretischem Modell aufweist.⁵ Prima facie betonen beide Ansätze dabei die Notwendigkeit einer geistigen Verarbeitung von Wahrnehmung für *empirische Erkenntnis* und die sich daraus ergebenden Konsequenzen. Diesen Zusammenhang möchte der Beitrag näher beleuchten. Es finden sich bei beiden Autoren jeweils drei Momente der Erkenntnis: a) *Mannigfaltigkeit*, b) *Synthese* und c) *Einheit*. Wie diese Elemente argumentativ verknüpft sind, wird erst bei Platon (1.) und anschließend bei Kant (2.) beleuchtet. Schließlich sollen Gemeinsamkeiten und Unterschiede nochmals kurz skizziert werden (3.). Trotz der feststellbaren strukturellen Ähnlichkeiten bleibt eine entscheidende Differenz: Während bei Kant die

3 Es gibt jedoch die insbesondere aus der angelsächsischen Philosophie stammende Tradition Erkenntnis und Wissen gleichzusetzen. In letzter Zeit mehrten sich, wie Gabriel 2013 darlegt, wieder Ansätze, die von einem disjunkten Gehalt beider Begriffe ausgehen.

4 Kants Schriften werden mit Ausnahme der Kritik der reinen Vernunft gemäß den Band- und Seitenangaben der Akademie-Ausgabe zitiert. Die Kritik der reinen Vernunft wird nach der A- bzw. B-Auflage zitiert. Folgende Siglen werden verwendet: KrV = *Kritik der reinen Vernunft*; Prol = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*; Anth = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; Log = *Logik*.

5 Platon, *Theaitetos* 184b-186e. Im Zusammenhang mit dieser Stelle wird in der Sekundärliteratur immer wieder gerne sowohl affirmativ als auch abgrenzend der Name Kant bemüht, ohne dass allerdings eine tiefere inhaltliche Auseinandersetzung geschehen würde, so z. B. Sedley 2004, S. 105f.

empirische Erkenntnis den theoretischen Erkenntnisbegriff voll umfasst, bleibt bei Platon die Option einer nicht-empirischen theoretischen Erkenntnis offen.

1. Platons Konzeption der empirischen Erkenntnis im Dialog Theaitetos

Eine „Kleinigkeit“ (Th. 145d) stehe in Zweifel, so Sokrates zu Beginn des Dialogs *Theaitetos*. Für den mit den platonischen Dialogen vertrauten Leser stellt diese immer wieder auftretende Floskel einen zentralen Hinweis dar: Was immer nun folgt, ist entgegen seiner ironischen Darstellung der Auftakt zur Erörterung eines fundamentalen Sachproblems;⁶ ein Problem, das nicht nur den Partner im Dialog, sondern auch den Leser auf einen Denkweg mitnimmt; ein Denkweg, dessen Verlauf auf den ersten Blick überraschen mag, auf den zweiten Blick jedoch stets im Gegenstand des Dialogs selbst begründet werden kann. Die hier konkret verhandelte Sache ist die Erkenntnis und die Frage danach, *was Erkenntnis ist* (Th. 145e).

Theaitetos, nach dem der Dialog benannt ist, setzt dabei mit einer Aufzählung von konkreten Erkenntnissen (Wissenschaften und Handwerk) ein (Th. 146c-d). Dieser Definitionsversuch scheitert bereits an den formalen Kriterien einer Definition (Th. 146d-147c). Seine zweite Antwort und die erste formal richtige Definition auf diese Frage ist die Gleichsetzung von Erkenntnis und Wahrnehmung.⁷ Die Prüfung dieser Frage nimmt bekanntermaßen einen verschlungenen Pfad und führt zur Gleichsetzung dieser Definition mit dem Homo-Mensura-Satz des Protagoras und von hier aus zur Flussontologie Heraklits.⁸ Nach der Prüfung dieser Theoreme und den damit verbundenen Implikationen kommt der Dialog in einer kürzeren Textstelle auf die Ausgangsdefinition des Theaitetos zurück. Diese Stelle ist aus zwei Gründen von besonderem Interesse: Einerseits wird die Ausgangsdefinition nochmals unabhängig von Protagoras und Heraklit in den Blick genommen;⁹ andererseits scheint sich Sokrates erstaunlich

6 So beispielsweise *Platon*, Charmides 154d. Hier entspinnt sich aus der Frage nach der Beschaffenheit der Seele des Charmides der Dialog.

7 Zu den verschiedenen Reflexionsstufen der Antworten: *Zehnpfennig* 2017, S. 170f.

8 Zum Verhältnis des Homo-Mensura-Satzes und der Flussontologie: *Hahn* 2019, S. 197f.

9 So betont Sokrates in *Platon*, Theaitetos 183b, dass man auf Basis „der Lehre von der Beweglichkeit aller Dinge“ nicht zugeben könne, dass „Erkenntnis Wahrnehmung sei“. Allerdings könnte sich die These nichtdestotrotz als richtig erweisen.

affirmativ zu dem in der Diskussion Vorgebrachten zu verhalten.¹⁰ Im Folgenden sollen die zentralen Gedanken Schritt für Schritt entwickelt werden, um sie für einen Vergleich mit der Position Kants fruchtbar zu machen.

Trotz der Einwände, die im Dialog im Zusammenhang mit dem protagoräischen Ansatz von Sokrates vorgebracht werden, ist die Gleichsetzung von Erkenntnis und Wahrnehmung *prima facie* eine vielversprechende Annahme: Sie ist nicht nur aus dem Alltagsdenken heraus unmittelbar einsichtig, sondern hat darüber hinaus theoretische Plausibilität. So scheint sie den strukturellen Anforderungen von Erkenntnis zu entsprechen, die sich analytisch aus dem Begriff ergeben: Erstens ist Erkenntnis nämlich stets Erkenntnis von etwas. Dieses Etwas ist der *Gegenstand* (das Seiende), den man durch die Erkenntnis zu erfassen sucht. Zweitens versucht man das Erkenntnisobjekt nicht irgendwie zu erfassen, sondern „untrüglich“ oder *wahr*, also so wie es tatsächlich ist.¹¹ Die Wahrnehmung ist deshalb so vielversprechend, weil – sofern wir sie als sinnliche Rezeption verstehen – wir dadurch im direkten Kontakt zum Erkenntnisobjekt zu stehen scheinen. Denn die Präsenz eines Gegenstandes bewirkt einen unseren Sinnen entsprechenden Sinneseindruck. Auf die Frage, ‚womit‘ wir wahrnehmen, leuchtet es deshalb ein, auf unsere Sinne zu verweisen: so sehen wir beispielsweise mit den Augen und hören mit den Ohren (Tht. 184b).

Die Kernaussage der Textstelle ist jedoch, dass empirische Erkenntnis – denn nur die wird hier behandelt¹² – ein komplexer Prozess ist. Sie ist deshalb komplex, weil sie zumindest aus drei Momenten besteht: a) einem *sinnlichen Mannigfaltigen*, b) einer *gedanklichen Einheit* und c) einer *synthetischen Leistung*. Gerade weil Erkenntnis in diesem Sinn vielschichtig ist, kann sie nicht einfach mit der sinnlichen Wahrnehmung identisch sein.

10 So beispielsweise in *Platon*, Theaitetos 185e: „Denn eben dieses war es, was ich [Sokrates] selbst meinte, und wovon ich wünschte, du [Theaitetos] möchtest es auch meinen.“

11 Diese Kriterien werden in *Platon*, Theaitetos 152c als auch in anderen Dialogen wie dem *Charmides* (165c) vorgebracht. Den hier vorgetragenen Gedanken macht auch *Becker* 2007, S. 313 stark. Allerdings bringt er die Kriterien mit der hypothetischen Methode in Zusammenhang, ohne sie als Begriffsexplikation in Erwägung zu ziehen. *Gabriel* 2016, S. 45f verweist auf die sachliche und begriffliche Nähe von Wissen und Wahrnehmung im Griechischen.

12 Hierauf weist *Hardy* 2001, S. 126 hin.

a) Mannigfaltigkeit

Wir erkennen nicht *mit*, sondern nur „vermittelt“ (Th. 184c; Hervorhebung durch den Verf.), also mit Hilfe der Wahrnehmung. Das impliziert, dass die Wahrnehmung ausschließlich instrumentellen Charakter hat: unsere Sinne sind „Werkzeuge“ (Th. 184d). Warum dies so ist, gilt es allerdings erst näher zu erläutern. Alle Sinne sind körperlicher Natur und bilden in dieser Körperlichkeit eine Einheit: die Sinnlichkeit.¹³ Entscheidend ist hierbei, dass jeder Sinn trotz seiner Zugehörigkeit zur Einheit des Körpers nur den ihm zugehörigen Sinneseindruck wahrnehmen kann:

„Wirst du auch wohl zugeben wollen, daß du dasjenige, was du vermittelst des einen Vermögens wahrnimmst, unmöglich vermittelst eines andern wahrnehmen könntest; als was vermittelst des Gesichtes [im Sinn von Sehvermögen, B. H.], das nicht vermittelst des Gehörs, und was vermittelst des Gehörs, das nicht vermittelst des Gesichtes?“ (Th. 184e-185a)

Erkenntnis zeichnet sich durch die Erkenntnis eines Gegenstandes aus. Die Sinnlichkeit stellt jedoch nur *einzelne* Eindrücke zur Verfügung. Diese Eindrücke als solche haben in ihrer Isoliertheit noch gar nicht den Status eines Gegenstandes. Wir fühlen also, ohne ein ‚Etwas‘ zu fühlen. Selbst wenn wir mehrere unterschiedliche Sinneseindrücke auf einmal haben, bilden diese zwar eine Mannigfaltigkeit, jedoch nicht die Einheit eines Gegenstandes. Sie stehen als solche erst einmal unverbunden nebeneinander. Erst durch die Bündelung verschiedener Eindrücke zu einem durch diese Eigenschaften klar abgegrenzten Ganzen kann man sinnvoll von einem Gegenstand sprechen. Dieser gegenständliche Bezugspunkt muss darüber hinaus eine zeitliche Persistenz aufweisen, um sich sinnvollerweise auf ihn (sprachlich) beziehen zu können. Allerdings kann die Sinnlichkeit diese Kontinuität nicht aus sich selbst heraus garantieren, da sie von der Aktivierung der Sinnesorgane durch entsprechende Reize abhängig ist.¹⁴

13 Zu dieser für die folgende Argumentation wichtige vorbereitende Überlegung: Stern 2008, S. 203.

14 Diese Einsicht ist im Dialog entscheidend durch die Auseinandersetzung mit der protagoräischen Position geprägt, die aufgrund des Fehlens einer solchen Instanz zu extremen Konsequenzen führt.

b) *Einheit*

Um Gegenstandserkenntnis hervorzubringen, bedarf es *notwendig* eines Vermögens, das diese im obigen Sinn geschilderte Einheit herstellen kann:

„Arg wäre es auch, [...] wenn diese mancherlei Wahrnehmungen wie im hölzernen Pferde in uns nebeneinanderlägen, und nicht alle [Wahrnehmungen, B. H.] in irgendeiner *einheitlichen Form* [...] zusammenliefen“. (Tht. 184d; Hervorhebung durch den Verf.)

Wo ist diese Fähigkeit indes zu finden? Diese einheitliche Form kann nicht von der Sinnlichkeit geleistet werden.¹⁵ Wie wir bereits herausgestellt haben, sind die einzelnen Sinne auf ihren spezifischen Eindruck beschränkt. Kein Sinn besitzt die Möglichkeit, eine andere phänomenale Qualität zu erfassen und damit verschiedene Eindrücke in eine Einheit zu bringen. Wenn man von der faktischen Möglichkeit der empirischen Erkenntnis ausgeht, diese Erkenntnis indes nicht von der Sinnlichkeit (für sich allein) geleistet werden kann, so bleibt nur noch das nicht-physische Vermögen im Menschen übrig: „du magst es nun Seele oder wie sonst immer nennen“ (Tht. 184d). Diese der Seele eigentümliche Tätigkeit ist das *Denken* (Tht. 185a). Das Denken muss folglich das leisten, was der Körper nicht vermag. Wie wir gesehen haben, muss dies insbesondere auch die Möglichkeit betreffen, einen durch spezifische Eigenschaften charakterisierten Gegenstand als zeitlich kontinuierliche Entität vorzustellen. Das Denken muss daher „das Geschehene und Gegenwärtige in Verhältnis [...] mit dem Künftigen“ setzen können (Tht. 186a-b). Hierzu muss allerdings die Seele selbst als Garant dieser Einheit als nicht nur temporal, sondern ebenso in Bezug auf die Tätigkeit des Denkens eine Einheit darstellen.¹⁶ Das bedeutet, dass das Denken sich nicht aus verschiedenen Tätigkeiten zusammensetzen darf. Es muss in seiner (Grund-)Funktion immer ein und derselbe Akt sein.

15 Anfangs scheint sich Theaitetos in Bezug auf die kategorialen Eigenschaften noch nicht sicher zu sein, ob es nicht ein körperliches Vermögen gibt, vermittelt dessen die Seele diese Eigenschaften wahrnimmt (*Platon*, Theaitetos 185c).

16 Burnyeat 1992, S. 58 sieht in dieser Stelle nicht mehr und nicht weniger als die erste Formulierung der Idee der Einheit des Bewusstseins.

c) *Synthesis*

Wie kann das Denken allerdings diese Einheit eines Gegenstandes konstituieren? Dies geschieht dadurch, dass ich von den einzelnen sinnlichen Eindrücken etwas „Gemeinschaftliche[s]“ (Th. 185b), d. h. Allgemeines, denke. Dieses Gemeinschaftliche liegt jenseits der Rezeptionsleistung der Sinnlichkeit in Form von Sinneseindrücken:

„Wenn du also über beides [das Gesehene und das Gehörte, B. H.] etwas *denkst*, so kannst du dies weder mittelst des einen Werkzeuges noch auch mittelst des andern von beiden wahrgenommen haben? [...] Denn weder vermittelst des Gesichtes, noch vermittelst des Gehörs ist es dir möglich, das Gemeinschaftliche von ihnen aufzufassen.“ (Th. 185a-b; Hervorhebung durch den Verf.)

Das Gemeinsame liegt bereits darin, die ‚nebeneinanderliegenden‘ Eindrücke zur Einheit eines Gegenstandes zu verbinden. So lässt beispielsweise die Wahrnehmung der Röte, der Kugelform, der Härte und der Süße für sich genommen nicht erkennen, dass es sich um einen Apfel mit eben diesen Eigenschaften handelt. Erst der gedankliche Bezug dieser Eigenschaften aufeinander lässt mich ein Etwas aus dem fortwährenden Strom verschiedener Eindrücke abgrenzen. Folglich liegt der genuine Akt des Denkens in seiner synthetischen Produktivität. Diese Tätigkeit übt die „Seele selbst vermittelst ihrer selbst“ (Th. 185e) aus. Das bedeutet erst einmal nur, dass die Tätigkeit als solche kategorial von der Sinnlichkeit unterschieden ist.¹⁷ In dem hier gegebenen Kontext der empirischen Erkenntnis darf man diesen Aspekt jedoch nicht so verstehen, als ob das psychische Vermögen des Menschen sich unabhängig von der Sinnlichkeit auf einen Erkenntnisgegenstand beziehen würde. Vielmehr ist es so, dass sich das Denken durch „Betrachtung und Vergleichung“ (Th. 186b) *an den* sinnlichen Eindrücken vollzieht. Das Ergebnis dieses Prozesses sind Urteile bzw. „Schlüsse[] hieraus“ (Th. 186c). Was an dieser Stelle genau mit Schlüssen („*analogismata*“, „*sylogismos*“) gemeint ist, wird nicht abschließend klar.¹⁸ Allerdings dürfte aus dem Kontext des Gesamtdialogs und der später thematisierten Rede vom Denken als innerer Dialog unzweifelhaft sein, dass es sich um eine *begriffliche* Leistung handelt.¹⁹

17 Vgl. McDowell 1985, S. 188.

18 Vgl. Becker 2007, 311f.

19 Vgl. Platon, Theaitetos 189e: „Und Denken, verstehst du darunter eben das wie ich? – Was verstehst du darunter? – Eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige[,] was sie erforschen will. Freilich nur als Nichtwissen-

„In jenen Eindrücken also ist keine Erkenntnis, wohl aber in den Schlüssen daraus [aus den Eindrücken, B. H.]. Denn das Sein und die Wahrheit zu erreichen, ist, wie es scheint, nur durch diese [Schlüsse] möglich, durch jene [Eindrücke] aber unmöglich.“²⁰

Es muss jedoch betont werden, dass damit die Möglichkeit einer Erkenntnis unabhängig von der Sinnlichkeit nicht ausgeschlossen ist.²¹ Was durch die Urteile der Seele erkannt wird, sind kategoriale Eigenschaften wie Sein und Nichtsein, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Differenz, Quantität und ebenso das Schöne und Schlechte, das Gute und Böse.²²

Dabei kommt der Eigenschaft des Seins und Nichtseins eine herausgehobene Stellung zu.²³ Wenn wir davon ausgehen, dass die vorangehende Interpretation gerechtfertigt ist und sich das Denken an den sinnlichen Eindrücken vollzieht, ist mit ‚Sein und Nichtsein‘ nicht unbedingt eine ontologische Qualität gemeint. Vielmehr kann man die Zuschreibung des Seins („Es ist...“) als unvollständige Prädiktion der Form „S ist P“ verstehen;²⁴ das bedeutet, das Denken schreibt einem Gegenstand eine Beschaffenheit zu oder spricht sie ihm ab.²⁵ Das würde insofern zur bisherigen Interpretation passen, als man überhaupt erst durch die synthetische Aktivität des Denkens von einem Gegenstand sprechen kann. Ein Gegenstand konstituiert sich gerade aus einer eindeutigen Zuschreibung von Prädikaten, die ihn von anderen Gegenständen abgrenzbar macht. So verstanden wäre die Zuschreibung des Seins der synthetische Akt des Denkens

der kann ich es dir beschreiben. Denn so schwebt sie mir vor, daß, solange sie denkt, sie nicht anders tut als sich unterreden, indem sie sich selbst fragt und antwortet, bejaht und verneint.“

20 *Platon*, *Theaitetos* 186d und ebenso 186c: „Allein zu den Schlüssen *hieraus* [aus den Eindrücken] auf das Sein und den Nutzen [...]“

21 Dies betont auch *Hardy* 2001, S. 136. Im Gegensatz zu *McDowell* 1985, S. 189 scheint er jedoch hierin nicht einen möglichen Anknüpfungspunkt für eine vermeintliche Ideenlehre zu sehen.

22 Diese Eigenschaften werden an verschiedenen Stellen immer wieder aufgegriffen und erweitert: *Platon*, *Theaitetos* 185a-b, c-d, 186a.

23 Vgl. *Platon*, *Theaitetos* 186a: „Zu welchem von beiden rechnest du nun das Sein? Denn dies ist es doch, was am meisten bei allem vorkommt?“

24 Zu den verschiedenen sich überlagernden Bedeutungsebenen von ‚Sein‘ im Griechischen im Allgemeinen und in den platonischen Dialogen im Spezifischen: *Kahn* 1981.

25 Hierzu: *Becker* 2007, S. 311, *Hardy* 2001, S. 143, *McDowell* 1985, S. 188f.

schlechthin. Über den genauen Status dieser Kategorien gibt zumindest diese Textstelle keine Auskunft. Sie zeigt aber deren Notwendigkeit auf.²⁶

*

Man kann also festhalten: Wenn man Wahrnehmung konzeptionell auf die bloße sinnliche Rezeption – „Sehen, Hören, Riechen, Frieren, Warmsein“ (Tht. 186d) – ohne die zugehörige geistige Tätigkeit eingrenzt, so wird verständlich, warum Wahrnehmung und Erkenntnis nicht gleichgesetzt werden können. Erkenntnis zeichnet sich rein formal durch den *Gegenstandsbezug* und die *Wahrheit* dieser Bezugnahme aus.²⁷ Die sinnliche Rezeption erreicht jedoch nicht einmal die Stufe des Seins, weil sie gar keinen Gegenstand erkennt. Damit kann die Wahrheit ihrer Bezugnahme auch nicht geprüft werden: Es ist der Wahrnehmung „nicht verliehen [...] bis zur Wahrheit zu gelangen, da sie ja auch nicht bis zum Sein gelangt“ (Tht. 186e).

Hiervon ausgehend kann man nun versuchen, anthropologische Schlussfolgerungen zu ziehen, die im Dialog aber nur angedeutet sind. In *Theaitetos* 186b-c wird die Aussage getroffen, dass die Sinnlichkeit als solche dem Menschen bereits von Natur aus gegeben ist und nicht das spezifische Merkmal gegenüber anderen Lebewesen bezeichnet:

„Nicht wahr, jenes wahrzunehmen, was irgend für Eindrücke durch den Körper zur Seele gelangen, das eignet schon Menschen und Tieren von Natur, sobald sie geboren sind. Allein zu den Schlüssen hieraus [aus den Eindrücken, B. H.] auf das Sein und den Nutzen gelangen nur schwer mit der Zeit und durch viele Mühe und Unterricht die, welche überall dazu gelangen? – So ist es allerdings.“ (Tht. 186b-c)

Die genuine Eigenschaft des Menschen liegt hingegen in seiner Fähigkeit, in Bezug auf diese sinnlichen Eindrücke Begriffe und damit Urteile zu bilden. Dieses Vermögen ist in seiner rudimentären Grundform, also der Konstitution von Gegenständen durch synthetische Aktivität, in jedem

26 Grundsätzlich denkbar wären drei Optionen: Die Kategorien in das Objekt, in das Subjekt oder ein absolutes Jenseits von beiden zu setzen. Nach der Interpretation von *Zehnpfennig* 2017, S. 191ff scheidet im Dialog *Parmenides* Sokrates selbst an allen drei Varianten.

27 Die etwas unvermittelte Bezugnahme von Sokrates auf die Kriterien Sein und Wahrheit in *Platon*, *Theaitetos* 186c wird verständlich, wenn man sie als Wiederaufnahme der bereits gegebenen Erkenntnischarakteristika in 152c wiedererkennt.

Menschen angelegt. Zur Ausbildung und Vervollkommnung dieser Anlage in Form von Sachkunde, wie man sie in Wissenschaft und Handwerk findet, bedarf es jedoch erst eines kognitiven Aneignungsprozesses.

2. Kants transzendentaler Idealismus und das Apriori der Erkenntnis

Bekanntermaßen setzt Kants gesamte *kritische* Philosophie mit folgender Leitfrage ein: „Was kann ich wissen?“ Dieser Ausgangspunkt scheint eine große Nähe zu Platons *Theaitetos* aufzuweisen, insofern die Frage danach, was ich wissen kann, die Frage, was Wissen ist, unmittelbar voraussetzt. Es fällt dabei allerdings sofort ins Auge, dass Kant nach *Wissen* und nicht nach Erkenntnis fragt. Liegt dieser begrifflichen Differenz schon eine andere Sachfrage zugrunde? Wie sich im Folgenden zeigen wird, ist dies zu verneinen.

Klären wir zuerst den Begriff des Wissens: *Wissen* ist für Kant ein Modus des Fürwahrhaltens, verstanden als Zustimmung²⁸ zu einem propositionalen Gehalt. Es zeichnet sich dadurch aus, dass es nicht nur durch subjektiv, sondern auch durch objektiv hinreichende Gründe rechtfertigbar ist. *Subjektiv* hinreichende Gründe haben ihre „Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt“²⁹ und zwar in dem Sinn, dass wir ein starkes Gefühl des Vertrauens haben, dass eine Proposition wahr ist, und wir uns deswegen verpflichtet sehen, an ihr festzuhalten.³⁰ Eine *objektiv* hinreichende Begründung liegt dann vor, wenn die Proposition „für jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat“³¹ und damit ein „Bewußtsein der Nothwendigkeit“³² einhergeht. Obwohl Kant den Begriff des Wissens in der ersten seiner drei philosophischen Leitfragen an prominenter Stelle platziert, so geht es ihm in der Kritik der reinen Vernunft nicht in erster Linie um Wissen im geschilderten engen Sinn, sondern um Erkenntnis. Wie kürzlich mehrere Interpreten geltend gemacht haben, darf das eine nicht einfach auf das andere reduziert werden. Beide Konzepte besitzen bei Kant einen disjunkten Gehalt.³³ Dieser Unterschied wurde in der Sekundärliteratur lange Zeit übersehen, einerseits weil Erkenntnis in der englischsprachigen Übersetzung mit ‚knowledge‘ (Wissen) übersetzt wird; andererseits weil

28 Im Englischen findet hierfür häufig der Begriff ‚assent‘ Verwendung.

29 *Kant*, KrV, B 848.

30 *Chignell* 2007, S. 328f, *Pasternack* 2011, S. 293.

31 *Kant*, KrV, B 848.

32 *Kant*, Log IX, S. 66.

33 So insbesondere: *Allais* 2019, *Willaschek/Watkins* 2017, *Schafer* (Im Erscheinen).

viele Diskussionen in der Erkenntnistheorie sich an der englischsprachigen Debatte orientieren, in der es kein exaktes sprachliches Pendant zum deutschen Ausdruck ‚Erkenntnis‘ gibt.³⁴

Was versteht Kant nun aber unter Erkenntnis? *Erkenntnis* ist für Kant insbesondere durch zwei strukturelle Kriterien gekennzeichnet, die uns auch schon aus dem *Theaitetos* bekannt sind: Erkenntnis ist grundsätzlich ein Verhältnis zwischen einem Erkenntnissubjekt und einem -objekt. Dementsprechend besteht sie erstens im *Bezug* des Subjekts *auf das Objekt*, d. h. in der Formulierung Kants in einer „mit Bewußtsein auf ein Object bezogene[n] Vorstellung“³⁵. Zweitens ist Erkenntnis durch die „objektive Gültigkeit“³⁶ dieser Bezugnahme gekennzeichnet, die man der obigen Terminologie entsprechend als Untrüglichkeit oder *Wahrheit* bezeichnen kann. Die objektive Gültigkeit erfordere, „daß ich seine Möglichkeit [...] beweisen könne.“³⁷ Möglichkeit kann zweierlei bedeuten: logische oder reale Möglichkeit. Die *logische Möglichkeit* einer Vorstellung liegt in ihrer Widerspruchsfreiheit. Zur objektiv gültigen Bezugnahme auf einen Gegenstand ist sie zwar notwendig, allein allerdings nicht hinreichend.³⁸ Es bedarf eines Beweises der *realen Möglichkeit* bzw. der objektiven Realität, der nur durch ein Gegebensein (‚Datum‘) des Gegenstandes erbracht werden kann:

„Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen [...] soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art *gegeben* werden können.“³⁹

34 Willaschek/Watkins 2017, S. 2, Gabriel 2013, S. 6.

35 Kant, Log IX, S. 91. Ich beziehe mich hier nur auf den engeren Sinn von Erkenntnis bzw. auf „Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung“ (KrV, B 103). Wie sie auch in B 137 definiert wird: Erkenntnisse „bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt.“ Kant verwendet jedoch Erkenntnis auch in einem weiteren Sinn um Vorstellungen im Allgemeinen zu bezeichnen, so z.B. KrV, B 376, Log IX, S. 64f.

36 Kant, KrV, B XXVII.

37 Kant, KrV, B XXVII.

38 Vgl. KrV, B XXVII: „Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiert oder nicht.“ KrV, B 308: „die Möglichkeit eines Dinges [kann] niemals bloß aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, daß man diesen durch eine ihm korrespondierende Anschauung belegt, bewiesen werden.“

39 Kant, KrV, B 194 (Hervorhebung durch den Verfasser).

Diese Kriterien gelten für Erkenntnis überhaupt, d. h. gleichermaßen für theoretische wie praktische Erkenntnis. In theoretischer Hinsicht kann uns indes nur die Sinnlichkeit einen Gegenstand *geben*. Wie Kant ohne große Erläuterungen annimmt, liegt das Gegebensein des Gegenstandes durch die Sinne jedoch immer nur als Mannigfaltigkeit vor. Es bedarf also einer Verbindung, um überhaupt von der Einheit eines Gegenstandes sprechen zu können. Denn ein Objekt zeichnet sich dadurch aus, dass in seinem „Begriff das Mannigfaltige [...] *vereinigt* ist.“⁴⁰ Diese Verbindung besteht für Kant insgesamt aus drei Momenten:

„Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriff des (a) Mannigfaltigen und der (b) Synthesis desselben, noch den der (c) Einheit bei sich. Verbindung ist Vorstellung der (b) synthetischen (c) Einheit des (a) Mannigfaltigen.“⁴¹

Bevor näher auf diese Momente eingegangen werden soll, kann man auf Basis der bisherigen Unterscheidung von Wissen und Erkenntnis ihr Verhältnis zueinander noch kurz andeuten. Es ist festzuhalten, dass es Kant in erster Linie darum geht, zu zeigen, wie wir uns durch unsere Vorstellungen objektiv, d. h. für jedermann gültig, auf die Objekte unserer Vorstellungen beziehen können.⁴² Erst in zweiter Linie kann eine solche Erkenntnis dann als objektive Rechtfertigung von Wissen dienen.⁴³

a) *Mannigfaltigkeit*

Wie wir bereits gesehen haben, geht auch Kant davon aus, dass das Mannigfaltige uns durch die Sinnlichkeit gegeben wird. Dieses Vermögen ist nicht genuin menschlich, sondern wir teilen es mit den Tieren.⁴⁴ Die *Sinnlichkeit* wird definiert, als die „Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen

40 *Kant*, KrV, B 137 (Hervorhebung durch den Verfasser). Hierzu auch KrV, B 145: „Der Beweisgrund beruht auf der vorgestellten Einheit der Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, welche jederzeit eine Synthesis des mannigfaltigen zu einer Anschauung Gegebenen in sich schließt, und schon die Beziehung dieses letzteren auf Einheit (sic!) der Apperzeption enthält.“

41 *Kant*, KrV, B 130f.

42 Vgl. *Allais* 2019, S. 72.

43 *Willaschek/Watkins* 2017, S. 16 gehen auf diesen Zusammenhang von Erkenntnis und Wissen noch näher ein. Diese Überlegungen setzen allerdings eine grundsätzliche Einsicht in das Konzept der Erkenntnis voraus, das hier noch nicht vorweggenommen werden soll.

44 *Kant*, Anth VII, S. 196.

durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“.⁴⁵ Sie ist rezeptiv im Sinne von passiv, was bedeutet, dass sie ihre Vorstellungen nicht selbst hervorbringt. Ihre Vorstellungen sind vielmehr die „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit [der Sinnlichkeit], so fern wir von demselben [Gegenstand, B. H.] affiziert werden“.⁴⁶

Das Produkt einer solchen Affektion der Sinnlichkeit durch einen Gegenstand ist eine spezifische Art von Vorstellung, die Kant Anschauung nennt. Eine Anschauung ist eine *einzelne* Vorstellung (repraesentatio singularis).⁴⁷ Sie setzt sich aus Materie und Form zusammen. Die *Materie* der Anschauung nennt Kant Empfindung. Sie ist ein bewusster Zustand a posteriori, der „sich lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht“.⁴⁸ Die *Form* der Anschauung (Raum und Zeit) liegt a priori im Subjekt.

Wie die Singularität der Anschauung jedoch genau zu verstehen ist und was die Vorstellung folglich enthält, ist in der Forschung umstritten.⁴⁹ Problematisch ist insbesondere, dass Kant Anschauung als *objektive* Vorstellung mit Bewusstsein charakterisiert, die sich „unmittelbar auf den Gegenstand“ bezieht.⁵⁰ Das ist insofern problematisch, als unklar ist, worin die Objektivität der Anschauung bestehen soll. Denn Gegenständlichkeit überhaupt impliziert Einheit; die Anschauung enthält indes Mannigfaltigkeit. So verstanden, könnte sich Sinnlichkeit überhaupt nicht auf einen Gegenstand beziehen und wäre ausschließlich subjektiv. Wenn man Kant also nicht einen Widerspruch unterstellen möchte, indem man seine Begrifflichkeit so auffasst, als ob bereits die Sinnlichkeit einen wenn auch einzelnen Gegenstand wahrnehmen könnte, so muss man nach dessen sachlichen Gehalt fragen. Hier tritt allerdings das Problem auf, dass Kant den Begriff ‚Gegenstand‘ oder ‚Objekt‘ in einem sehr weiten Sinn verwendet. In diesem weiten Sinn „kann man [...] alles und sogar jede Vorstellung, sofern man sich ihrer bewußt ist, Objekt nennen“.⁵¹ So wäre auch die Anschauung als bewusste Vorstellung objektiv.

In einem engeren Sinn haben alle Vorstellungen „als Vorstellungen ihren Gegenstand und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vor-

45 *Kant*, KrV, B 33.

46 *Kant*, KrV, B 33.

47 *Kant*, Log IX, S. 91.

48 *Kant*, KrV, B 376.

49 Einen guten Überblick über die aktuelle Forschungslage bietet *Friebe* 2015, S. 103.

50 *Kant*, KrV, B 376f.

51 *Kant*, KrV, B 234f.

stellungen sein“.⁵² Dies steht aus den obigen Gründen für Anschauungen aber genau in Zweifel. Man kann diesem Einwand jedoch zweierlei entgegenhalten: Erstens kann man die Objektivität der Anschauung so verstehen, dass sie strukturell aufgrund ihrer Rezeptivität auf die Präsenz eines Objektes angewiesen ist, obwohl sie die Gegenständlichkeit des Gegenstandes als solche nicht erfassen kann. Einen zweiten Anhaltspunkt bietet die Unterscheidung zwischen der *subjektiven* Empfindung und der *objektiven* Anschauung: Da Anschauungen Empfindungen enthalten, kann die Differenz nicht disjunkter, sondern nur gradueller Natur sein. Entscheidend ist, dass im Gegensatz zur bloßen Empfindung eine Anschauung eine räumliche und zeitliche Bestimmtheit aufweist. Die Empfindung ist stets a posteriori und in der Tat ohne Synthese. Die reinen Anschauungsformen hingegen sind bereits eine a priori synthetisierte Mannigfaltigkeit.⁵³ Eine Anschauung enthält dementsprechend als Information eine Zustandsveränderung des Subjektes (Empfindung) zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort, die man als wahrnehmbare Eigenschaft auffassen kann: wie z. B. ich habe eine Eigenschaft F (Wärme) zum Zeitpunkt x am Ort y gespürt. Die Objektivität der Anschauung bestünde im letzteren Fall also darin, dass sie im Gegensatz zur Empfindung bereits räumlich und zeitlich vorstrukturiert ist und so nicht einen bloßen Bewusstseinsstrom darstellt, der „folglich ohne Objekt, und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger, als ein Traum sein“⁵⁴ würde. So verstanden, können Anschauungen dann durch diese Strukturierung Grundlage für die synthetische Aktivität des Subjektes sein. Aus den einzelnen zeitlich und räumlich bestimmten Eigenschaften wird ein Objekt eben durch diese Eigenschaften als abgrenzbare Einheit konstituiert.⁵⁵

52 *Kant*, KrV, A 108.

53 *Kant*, KrV, B 40.

54 *Kant*, KrV, A 112.

55 In eine ähnliche Richtung argumentiert auch *Allais* 2019, S. 74: „Thus, I conclude that intuitions are representations that present us with distinct perceptual particulars (they are singular), and that they are immediate in the sense that, unlike with concepts, having an intuition involves the object of the intuition being present to consciousness. This is how they give us objects. And this is how they ensure that we have cognition: that our concepts are actually related to objects, and not a mere play.“