

Prof. Dr. Hans Jörg Sandkühler

Öffentliche Lehrveranstaltungen der Deutschen Abteilung des europäischen
UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie (Paris)
WS 2008-2009, Mi 17-19, SFG 2040

Einführung in die Kulturphilosophie des Wissens: Wissenskulturen – Überzeugungen – Wissensrechtfertigung

Was meinen wir, wenn wir sagen, wir hätten etwas erkannt und wüssten es? Wissen ist ein Ergebnis von Erkennen. Von Gewissheit sprechen wir, wenn wir von der Wahrheit des Erkannten überzeugt sind. Wie aber sprechen wir sinnvoll von Wahrheit? Die heute gängige Standarddefinition von ‹Wissen› lautet: *Wissen ist gerechtfertigte wahre Überzeugung (justified true belief)*. Statt von ‹Definition› ist aber eher von ‹Problem› und ‹Forschungsprogramm› zu sprechen. Die Kulturphilosophie des Wissens geht davon aus, dass Repräsentationen keine Kopien einer ‹gegebenen Realität› sind, sondern mit epistemisch-wissenskulturellen und praktischen Voraussetzungen, epistemischen und praktischen Bedürfnissen/Interessen sowie mit Einstellungen des Meinens, Glaubens und Überzeugtseins geladene *Artefakte*.

Wahrnehmungen und Erfahrungen, Beobachtungen und Experimente, Überzeugungen und Wissen sind verwoben mit einem komplexen Netzwerk, das mit dem Begriff ‹Wissenskultur(en)› bezeichnet werden kann. Will man wissen, was ‹Wissen als gerechtfertigte wahre Überzeugung› bedeuten kann, muss man die in der traditionellen Erkenntnistheorie vernachlässigten wissenskulturellen Kontexte berücksichtigen, denn in verschiedenen Kulturen führen unterschiedliche Überzeugungen zu verschiedenen Wahrheiten. Wissenskulturen sind ihrerseits vernetzt mit Denk-, Einstellungs- und Verhaltensmustern, mit Gewohnheiten, Überzeugungen, mit Wertpräferenzen und Normen, die in übergreifenden Dimensionen von Kultur entstehen und sich mit Kulturen verändern.

Leistungsnachweise: Philosophie Magister § 7 (1)1,2 Geschichte der Philosophie, Theoretische Philosophie, Bachelor: Modul T; andere Fächer entsprechend den Nebenfachanforderungen

Sprechstunde: Mi 16-17, SFG 4180

Literatur

- Arnold, M./ G. Dressel, 2004, *Wissenskulturen – Experimentalkulturen – Gelehrtenkulturen*, Wien.
- Bachelard, G., ²1984 [1938], *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*, Frankfurt/M.
- Blaauw, M., 2005, *Epistemological Contextualism*, Amsterdam/ New York.
- Cassirer, E., 2002 [1929], *Philosophie der symbolischen Formen*, Tl. 3: Phänomenologie der Erkenntnis, Hamburg [= ECW Bd. 13].
- Detel, W., 2003, *Wissenskulturen und epistemische Praktiken*. In: J. Fried/ Kailer 2003.

- Fleck, L. 1983, *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*. Mit einer Einl. hrsg. v. L. Schäfer/ Th. Schnelle, Frankfurt/M.
- Foucault, M., 1974 [1966], *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Aus d. Franz. v. U. Köppen, Frankfurt/M.
- Fried, J./ Th. Kailer (Hrsg.), 2003, *Wissenskulturen. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept*, Berlin.
- Geertz, C., ⁴1995, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M.
- Goodman, N., 1990 [1978], *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt/M.
- Hartmann, D./ P. Janich (Hrsg.), 1996, *Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne*, Frankfurt/M.
- Knorr Cetina, K. 2002, *Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen*, Frankfurt/M.
- Rheinberger, H.-J., 2007, *Historische Epistemologie zur Einführung*, Hamburg.
- Sandkühler, H.J. 2002, *Natur und Wissenskulturen. Sorbonne-Vorlesungen über Pluralismus und Epistemologie*, Stuttgart/ Weimar.
- Sandkühler, H.J. (Hrsg.), 2007, *Repräsentationen und Wissenskulturen*, Frankfurt/M. et al.
- Willaschek, M., 2003, *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Frankfurt/M.
- Zittel, C. (Hrsg.), 2002, *Wissen und soziale Konstruktion (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, Bd. 3)*, Berlin.

1. Wissen können – oder Das menschliche Maß¹

So bildet die Sprache [...] schon ihrer reinen Form nach das Widerspiel zu der Fülle und Konkretion der sinnlichen Empfindungs- und Gefühlswelt. Der Einwand des Gorgias: ‚es redet der Redende, aber nicht Farbe oder Ding‘, gilt in verschärftem Maße, wenn wir die ‚objektive‘ Wirklichkeit durch die ‚subjektive‘ ersetzen. In dieser letzteren herrscht durchgängig Individualität und höchste Bestimmtheit.

E. Cassirer²

Der *anthropos-metron*-Satz des Protagoras, aller Dinge Maß sei der Mensch – des Seienden, dass (wie) es ist, des Nichtseienden, dass (wie) es nicht ist – bildet seit der Sophistik, der ersten europäischen Aufklärung, den Kerngehalt erkenntniskritischer Philosophien. Er bringt zum Ausdruck, *wie* Menschen wissen können. Als These, der Mensch schaffe das Seiende, wäre dieses auch als *homo-mensura*-Satz bekannte Programm missverstanden.

Zu den Intuitionen des Alltagsverstandes gehört der Satz nicht. Die habitualisierten Intuitionen unseres Alltagsbewusstseins und des *common sense*³ – auch in den empirischen Wissenschaften – kommen mit einem naiven Realismus⁴ aus: Es steht uns beim Erkennen eine fertige äußere Dingwelt gegenüber, die wir nur noch in Worte zu fassen haben. Kontraintuitiv ist auch der Einwand des Gorgias ‚es redet der Redende, aber nicht Farbe oder Ding‘. Dem Alltagsverstand widerstrebt die Annahme des epistemischen *Perspektivismus*⁵ und *Pluralismus*⁶, es gebe eine Vielzahl möglicher subjektiver Zugänge zur Natur, zu Kultur und Geschichte und zum Selbst – Perspektiven in Relation zur Lebenswelt, zu praktisch-sozialen Kontexten und Wissenskontexten. Tatsächlich aber gehört es zu den epistemischen, d. h. Wissens-Voraussetzungen, dass die Dingwelt kein Wissen oktroyiert und man *epistemologische Profile* (Gaston Bachelard⁷) und *Welten* (Welt-Versionen, Nelson Goodman⁸) wählen kann. Der Alltagsrealismus geht gleichwohl spontan von den Dingen in der Realität als etwas *Gegebenem* aus und von der Unterstellung, richtige Erkenntnis bilde die Eigenschaften des Gegebenen ab: Der Baum, den ich sehe, *ist* der Baum, der unabhängig vom Gesehenwerden mit

¹ Siehe auch die ausführliche Einführung zu Epistemologie und Pluralismus in Sandkühler 2002a und Kap. 13 in diesem Buch.

² ECW 11, S. 134 f. Hervorh. v. mir.

³ Zur Gewissheit stiftenden Funktion des *common sense* vgl. Parret 1983b.

⁴ Siehe hierzu Kap. 2.2. Zum Realismus-Problem vgl. meinen enzyklopädischen Artikel 1999b. Zur neueren Realismus-Diskussion vgl. Willaschek 2000 und 2003.

⁵ Vgl. hierzu Sukale/Rehkämper/Plümacher 1999.

⁶ Vgl. Abel 1996, Abel/Sandkühler 1996 und Sandkühler 1999a. Ich spreche von *epistemischem* Pluralismus als einem Faktum, nicht aber als einer Norm. Niemand kann bezüglich des Wissens und seiner Einstellungen zum Wissen verpflichtet werden, Pluralist zu sein. Ein epistemischer Pluralist wird er nicht behaupten, der Pluralismus sei die einzig richtige Denkweise; als Dogmatismus/Fundamentalismus wäre epistemischer Pluralismus ein Widerspruch in sich. Gleiches gilt für den hier benutzten Begriff ‚Relativismus‘. Diese Einschränkung gilt jedoch nicht für den in Ethik und Recht begründeten *normativen* Pluralismus als Grundlage des Rechtsstaats und der Demokratie; siehe Kap. 14.

⁷ Zu Bachelard siehe Kap. 4.1.

⁸ Zu Goodman siehe Kap. 4.2.

bestimmten Eigenschaften existiert. Diese Annahme ist ein Irrtum. Es gibt keine *bedeutungsvollen* Nachrichten eines Abenders mit dem Namen ‚Sein/Seiendes‘, die uns als Adressaten zukommen. Die Autoren der Bücher der Natur, der Geschichte, des gesellschaftlichen Lebens, in denen dem Seienden Bedeutungen für Lebenswelten zugeschrieben werden, sind wir selbst.

Die mit dem Mythos des Gegebenen⁹ verbundene Gewissheit kennt der interne Realismus – das mit Pluralismus verbundene epistemologische Profil meiner Wahl – nicht. Er bestreitet, dass die Realität diese oder jene bestimmte Repräsentation erzwingt. Der Baum, den ich sehe, existiert unabhängig vom Gesehenwerden. Aber der phänomenalen (im Erkennen erscheinenden) Wirklichkeit¹⁰ des Baumes werden im repräsentierenden Akt des Bewusstseins Eigenschaften und Bedeutungen zugeschrieben, z. B. mit der Distanz des Sehenden sich verändernde Größen, Schönheit oder Symbolfunktionen (wie etwa eine Eiche als Gerichtseiche). Freiheitsgrade der Bedeutungszuschreibung gibt es auch für das Selbst, für das Selbstbewusstsein und die Selbstbeschreibung: Ein und dasselbe Ich ist in Norddeutschland Bremer, in Deutschland Norddeutscher, in Europa Deutscher, in Asien Europäer, in der Welt ein Mensch.

Der Akt der Erkennens schafft keine Gegenstände (mit Kant: Dinge, wie sie an sich selbst sind); aber er schafft und formt *Erkenntnis*objekte in Abhängigkeit von Wissenskulturen und (Re-)Präsentationsformaten als Dinge, wie sie für Menschen sind. Die Grade der Unbestimmtheit der Erkenntnisobjekte – ihrer empirischen Unterdeterminiertheit (W.O. Quine) – und die Freiheitsgrade des *Repräsentierens-als* erhöhen sich in dem Maße, wie es sich um Zeichen und Symbole handelt. Υ kann als Symbol eines Springbrunnens oder eines fliegenden Vogels wahrgenommen werden.

[Der] Begriff des Zeichens ermöglicht die Orientierung in der Welt als Orientierung an ‚etwas‘, das zugleich freiläßt. [...] Das Zeichen bleibt gegenüber jeder Interpretation ‚stehen‘ für andere Interpretationen, durch *andere Personen* und durch ‚dieselbe‘ Person zu einer anderen *Zeit*.“¹¹

Die einzelnen Zeichen bedeuten, für sich genommen, nichts.¹² Die Zeichen verwendenden Subjekte sind in übergreifende Zeichen- und Symbolkonstellationen eingebunden und binden die Zeichen in ihre Konstellationen ein. Die bezeichneten *Erkenntnis*dinge bekommen ihre Bedeutungen in *Wissenskulturen*.¹³ Deshalb betonen interne Realisten die kognitiven und praktischen Voraussetzungskontexte und die Abhängigkeit der mit den Dingen verbundenen Eigenschaften von Namensgebung, Zeichensetzung und Bedeutungszuschreibung.

⁹ So Sellars 1956, S. 38: „The idea that observation ‚strictly and properly so-called‘ is constituted by certain self-authenticating nonverbal episodes, the authority of which is transmitted to verbal and quasi-verbal performances when these performances are made ‚in conformity with the semantical rules of the language‘, is, of course, the heart of the Myth of the Given.“ Vgl. ebd., S. 10, 26, 29, 32, 61.

¹⁰ Im Folgenden wird zwischen Realität und (phänomenaler) Wirklichkeit unterschieden: ‚Realität‘ bezeichnet als ontologischer Begriff den Status einer Außenwelt, von der gesagt wird, sie sei von Bewusstseinsakten unabhängig; ‚Wirklichkeit‘ bezeichnet als epistemologischer Begriff die uns nach menschlichem Maß erscheinende Welt.

¹¹ Simon 1994, S. 12. Vgl. Abel 1993.

¹² Merleau-Ponty 2007, S. 53, betont, „daß jedes von ihnen weniger einen Sinn ausdrückt, als daß es einen Sinnabstand zwischen sich selbst und den anderen Zeichen angibt“.

¹³ Zu Wissenskulturen siehe Kap. 6.

Die Frage, ob wir uns Wissen zuschreiben und wahre Aussagen über etwas in der Außenwelt machen können, beantwortet der interne Realist nicht mit dem „Ja“ des Korrespondenztheoretikers und nicht mit dem „Nein“ des Skeptikers; seine kontextualistische Antwort lautet: „Das hängt davon ab“.¹⁴ Die Möglichkeit der Wissenszuschreibung ist keine Gabe des Seins, sondern sie entsteht in der Anerkennung, dass jemand *weiß, dass p*. Und das Wahrsein dieses Wissens ist eine Wahrheit_s mit der Signatur des jeweiligen semantischen Kontextes.¹⁵

Wissen, dass p ist kontextuell. Hierin gründet die Schwierigkeit einer Rechtfertigung des Wissens als wahr, die mehr sein soll als die Anerkennung, es sei wahr, denn Wissens-, Wahrheits- und vor allem „Überzeugungskontexte sind „referentiell undurchsichtig“.¹⁶ Kontextualismus ist deshalb keine bequeme Position. Was behauptet ein Kontextualist? Zunächst nicht mehr als dies: „(1) Die *Standards der Begründung*, die bestimmen, was als gute Evidenzen oder Gründe für eine Meinung zählt, sind *kontextabhängig*, d. h. sie sind je nach historischen, kulturellen [...] oder wissenschaftlichen Bedingungen verschieden. (2) Insbesondere ist auch das, was jeweils als *Fundament des Wissens* zählt, *kontextabhängig*: es gibt kein universell charakterisierbares Fundament des Wissens. (3) Das Wissen, dass p der Fall ist, erfordert nicht den Ausschluss *aller*, sondern nur der *relevanten* Möglichkeiten, dass nicht-p der Fall sein könnte; diese *relevanten* Möglichkeiten können meist tatsächlich ausgeschlossen werden, *aber welche Möglichkeiten relevant und irrelevant sind, ist kontextabhängig*.“¹⁷

Aus dem Kontextualismus¹⁸ folgt nicht – wie häufig unterstellt wird –: (i) die Verwechslung von Genesis und Geltung des Wissens; Wissen kann unabhängig von seiner Herkunft wahr oder falsch sein¹⁹; (ii) die Leugnung der bewusstseinsunabhängigen Existenz der Dinge in der Außenwelt. Das Problem der Außenwelt ist lediglich philosophisch uninteressant, solange es um ihre bloße Existenz geht; sie zu leugnen ist sinnlos und als philosophisches Spiel ohne Witz. In diesem Sinne hält R. Carnap, die These von der Realität der Außenwelt für „eine leere Zutat zum Wissenschaftssystem“.²⁰ Die Außenwelt ist hingegen als erkenntnis- und wissenstheoretisches Thema interessant, weil sie die Antwort auf die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten des kognitiven Bezugs zu ihr nicht selbst liefert.²¹

Der hier skizzierte interne Realismus wird weithin als Provokation wahrgenommen, nicht nur für den Alltagsrealismus, sondern auch für realistische

¹⁴ Zur gesellschaftlichen Kontextualisierung wissenschaftlichen Wissens und zu schwach bzw. stark kontextualisiertem Wissen vgl. Nowotny/Scott/Gibbons 2004, S. 155.

¹⁵ Zum ‚semantischen Aufstieg der Wahrheit und wahrheitstheoretischen Abstieg der Außenwelt‘ vgl. Hoffmann 2007, S. 44-74.

¹⁶ Vgl. Kripke 2004, S. 117.

¹⁷ Detel 2007b, S. 72.

¹⁸ Vgl. zum Kontextualismus ebd., S. 72-79; vgl. auch DeRose 1999, Williams 2001, Brendel/Jäger 2004, Blaauw 2005, Preyer/Peter 2005; zu Kontextualismus und Relativismus vgl. Williamson 2005.

¹⁹ Die Marxsche Abhängigkeitserklärung des Wissens vom Sein einer Klasse war als *genetische* Erklärung wegweisend für die spätere Wissenssoziologie; die marxistisch-leninistische *geltungstheoretische* Identifizierung von sozialem Sein und Wissen war weder wissens- und wahrheitstheoretisch noch in ihren politischen Folgen akzeptabel.

²⁰ Carnap 1993, S. 71. Vgl. auch Latour 2002, S. 10-19, über „Die seltsame Erfindung einer ‚Außen‘-Welt“.

²¹ Vgl. Pappas 1993, S. 381; vgl. Meattini 2007, S. 77: „Die Aussage ‚Welt außerhalb von uns‘ ist das Ergebnis desselben Irrtums, aufgrund dessen die Vorstellung vom ‚Anderen‘ mit derjenigen des ‚Objekts‘ verwechselt wird.“

Überzeugungen in Philosophie und Wissenschaften. Neu ist er nicht. Es gab und gibt ihn immer dort, wo ein Veto eingelegt wird gegen das naive Vertrauen in den direkten Bezug (Referenz²²) unserer Sinneswahrnehmungen und in deren exklusiven objektiven Zugang zur Realität. Ein Beispiel unter vielen ist A.N. Whitehead, der in *Modes of Thought* (1936) betont, dass die Sinneswahrnehmung die Daten nicht so zur Verfügung stellt, wie wir sie interpretieren.²³

In Erkenntnis und Sprache, in Zeichen und symbolischen Formen, durch Experiment, Messung und Dateninterpretation²⁴, wird die vermeintlich objektiv gegebene Realität zu jener Wirklichkeit, wie Menschen sie nach ihrem Maß interpretieren und verstehen können. Genau dies zeigt G. Bachelard 1940 in *La Philosophie du Non*: In der Wissenschaft steht eine Pluralität von naiv-realistischen, positivistisch-empiristischen, rationalistischen u.ä. Perspektiven (epistemologischen Profilen) zur Verfügung, aus denen der Wissenschaftler *sein* Profil wählt. Im Zusammenhang mit der Lavoisierschen Chemie spricht Bachelard von einem „horizontale Pluralismus [...], der sich erheblich von dem realistischen Pluralismus unterscheidet, der die Substanzen als Einheiten faßt“; er folgt aus der Möglichkeit der Wahl. Dieser Pluralismus entsteht „aus der Einverleibung der Wahrheitsbedingungen in die Definition“. Sobald die Wahrheitsbedingungen und -kriterien nicht mehr von den Dingen selbst vorgegeben sind, sind „Definitionen eher funktional als realistisch“, und hieraus ergibt sich die „fundamentale Relativität der Substanz“.²⁵

Das Beispiel zeigt: Der interne Realismus ist keine Erfindung von Philosophen; er wurde vor allem durch die Entwicklung der positiven Wissenschaften befördert, und dies bereits seit den 1850er Jahren, wie L. Boltzmanns erkenntnistheoretische Interpretation von Maxwells elektromagnetischer Lichttheorie zeigt. Sie trägt dem Neuen Rechnung: Eine Gruppe von Erscheinungen lässt sich auf verschiedenen Arten gleich gut erklären (Licht als Welle, Licht als Korpuskel). Boltzmann beruft sich auf H. Hertz, der den Physikern bewusst gemacht habe, was den Philosophen längst klar gewesen sei: „daß keine Theorie etwas Objektives, mit der Natur sich wirklich Deckendes sein kann, daß vielmehr jede nur ein *geistiges Bild der Erscheinungen* ist, das sich zu diesen verhält wie das *Zeichen zum Bezeichneten*“.²⁶

Es gibt es mehr als eine Version der einen Welt. Dies meint Nelson Goodman mit dem Satz *The world is in many ways*. Die Vielfalt der Welten ist von Symbolsystemen abhängig, und es gibt eine Vielfalt an „Standards der Richtigkeit, denen unsere Konstruktionen unterworfen sind“. Goodman hebt in *Ways of World-making* hervor, dies sei das wesentliche Resultat der modernen Philosophie, die sich nach Kant von den Illusionen einer einzigen Wahrheit und einer Fertigwelt gelöst und „zum Erzeugungsprozeß einer Vielfalt von richtigen und sogar konfligierenden Versionen oder Welten“ bewegt habe.²⁷

²² Vgl. Schantz 1999 und zu neueren Theorien der Referenz Textor 2004; vgl. auch Rami/Wansing 2007.

²³ Whitehead 2001, S. 165.

²⁴ Siehe hierzu Kap. 11.

²⁵ Bachelard 1940, S. 85 f., bezieht sich hier auf das Konzept ‚Masse‘.

²⁶ Boltzmann 1889 in Autrum 1987, S. 212. Vgl. hierzu Sandkühler 2002a, Kap. 9.

²⁷ Goodman 1990, S. 10.

Die neue intellektuelle Kultur des Welten-Pluralismus relativiert frühere Evidenzen.²⁸ Die Sprache, in der wir Sachverhalte ausdrücken, wird nicht von den Dingen-an-sich gesprochen. Alle Aussagen über die Wirklichkeit sind mit Annahmen über ihren Bezug nach außen, mit Begriffen, Bedeutungen und Theorien *geladen*. Diese Annahmen sind in Überzeugungen und Einstellungen zu dem, was gesagt wird, eingebettet. Was mit einem Satz gesagt wird, ist durch den Bedeutungsgehalt der Wörter bzw. Namen und dadurch bestimmt, wie diese kombiniert werden (semantische Kompositionalität); dies gilt für natürliche und für optionale Sprachen, z. B. Fachsprachen.²⁹ Die Wahrheit, die wir unserem in Sätzen ausgedrückten Wissen zuschreiben, ist *relativ*, und dies bedeutet: Sie steht *in Relation* zu semantischen und anderen Kontexten.

Es ist genau dieses Problem, in dessen Zusammenhang das Theorem zu diskutieren ist, das nur scheinbar selbstverständlich ist:

- *Wissen ist gerechtfertigte wahre Überzeugung.*

Was dieser Satz mit definitorischem Anspruch behauptet, hat L. Wittgenstein in seinen späten Aufzeichnungen *Über Gewißheit* als Problem erkannt. Er spricht von einem „*Naturgesetz des ‚Fürwahrhaltens‘*“ und betont:

Der Unterschied des Begriffs ‚wissen‘ vom Begriff ‚sicher sein‘ ist gar nicht von großer Wichtigkeit, außer da, wo ‚Ich weiß‘ heißen soll: Ich *kann* mich nicht irren. [...] ‚Ich weiß...‘ scheint einen Tatbestand zu beschreiben, der das Gewußte als Tatsache verbürgt. Man vergißt eben immer den Ausdruck ‚Ich glaubte, ich wüßte es‘.³⁰

Auf das Problem der Beziehung des für wahr gehaltenen Wissens zu Glauben und Überzeugungen haben nachkantische Philosophien mit Konzeptionen wie ‚theoretischer Rahmen‘, ‚Sprachspiel‘ oder ‚Begriffsschema-Relativität‘ reagiert.³¹ Es geht um Brücken, über die das Erkennen zur Wirklichkeit kommt. Eine Wittgensteinische Variante lautet: „Die *Wahrheit* gewisser Erfahrungssätze gehört zu unserm Bezugssystem.“³² Eine andere Variante formuliert L. Fleck, Soziologe der Wissenschaftsgeschichte und Zeitgenosse Wittgensteins. Er nennt das, was in den Wissenschaften *Beobachtung von Tatsachen* heißt, ein *Sehen-Können*, das von Denkgemeinschaften und Denkstilen abhängig ist.³³

Statt zu sagen, wie Realität *ist*, sollten wir über die Wirklichkeit sagen, dass sie in offenen intentionalen (gerichteten), engagierten Akten von Erkenntnissubjekten *wird*. Denn Wirklichkeit entsteht als „Korrelat des Geistes in einem Weltbild, das in charakteristisch menschlichen Verständniskategorien entworfen ist.“³⁴ Die Ordnungen des Erkannten entsprechen den Ordnungen des Erkennens. ‚*Pluralismus*‘ ist der Name für die faktische Verschiedenheit menschlicher Erfahrung und der Wege zum Wissen.³⁵ Es gibt mehr als eine allein richtige Bedeutung der

²⁸ Siehe hierzu Kap. 7.1.

²⁹ Vgl. van Fraassen 2005 149. Zu optionalen Sprachen vgl. Freudenberger 2004, S. 120 f.

³⁰ Wittgenstein 1989b, S. 120 f.

³¹ Zu *conceptual relativity* vgl. Putnam 1997, S. 158. Zu Begriffsschemata vgl. Freudenberger 2004, S. 86-138.

³² Wittgenstein 1989b, S. 136.

³³ Fleck 1983, S. 167. Vgl. dort Anm. 5. Zu L. Fleck siehe Kap. 11.2.

³⁴ Rescher 1996, S. 107.

³⁵ Rescher 1993, S. 77: „Given the diversity of human experiences, empiricism entails pluralism.“ Zu Merkmalen des Pluralismus vgl. v. Kutschera 1982, S. 523.

Worte, mehr als eine vernünftige Erkenntnis und Wahrheit, mehr als eine gegenstandsangemessene Methode. Eine Gewähr dafür, dass die in verschiedenartigen Lebensweisen, Denkstilen, Sprachen und anderen symbolischen Formen entstehenden Weltansichten miteinander verträglich (kommensurabel) sind, gibt es nicht. Der epistemische Pluralismus entspricht der auch von Ernst Cassirer beschriebenen wissenskulturellen Situation, in der die Referenz von Wahrnehmung, Erfahrung, Beobachtung und Wissen und die Tatsachen der Empirie nicht mehr mit der Annahme begründet werden können, dass *sich* eine objektive materielle Welt durch Repräsentationen im Kopf der Menschen in Geistiges übersetzt.³⁶ Es ist vielmehr „die Metamorphose zu erklären, durch welche die Erscheinung aus einem bloßen Datum des Bewußtseins zu einem Inhalt der Realität, der ‚Außenwelt‘, wird“.³⁷

Die Subjektivitäts- und Relativitätslasten dieser Position sind offensichtlich. Aber die Welt bleibt die Welt. Nur – die Ding-Welt akzeptieren bedeutet nicht mehr als (i) eine bestimmte Form der Sprache, ein bestimmtes begriffliches Schema und die Regeln der Sprache oder des Schemas akzeptieren³⁸; die Welt akzeptieren bedeutet (ii) anzuerkennen, dass es mehr als eine gute Begründung für das gibt, wofür wir uns entscheiden, was wir für richtig halten, wovon wir überzeugt sind usw. Keine Weltansicht ist durch Wahrheits- und Gültigkeitsbedingungen privilegiert, die aus einem einzigen ausgezeichneten *Seinsgrund* gespeist wären.

Ein Beispiel für die mögliche Variation der Art der Gegenstände und ihrer Eigenschaften sind Modelle, mit denen oft bei der Wissensgewinnung gearbeitet wird. Hier zeigt sich, dass die scheinbar binäre Beziehung Subjekt \leftrightarrow Objekt eine dreistellige Relation $S_1 \leftrightarrow M_2 \leftrightarrow O_3$ ist: Ein *Subjekt*₁ setzt ein *Modell* als symbolisches *Mittel*₂ ein, um ein *Modellobjekt*₃ erkennbar werden zu lassen. Mit dem *constructive empiricism*, den Bas C. van Fraassen in *The Scientific Image* (1980) vertritt, lautet die These, die diese Dreistelligkeit berücksichtigt: Wissenschaftliche Tätigkeit ist Konstruktion ist, nicht aber Entdeckung von Entitäten, deren objektive Existenz der wissenschaftliche Realismus unterstellt. Die Wissenschaft zielt auf Theorien, die *empirisch adäquat* sind; aber „die Akzeptierung einer Theorie impliziert nichts als die Überzeugung, daß sie empirisch adäquat ist.“ Theorien sind nicht nur Instrumente zur Ordnung der Phänomene, sondern vermitteln Wirklichkeit mittels Modellen, die darüber entscheiden, was für uns beobachtbar ist.³⁹ Sie entwerfen *Bilder*. Modelle haben eine theoretische und eine empirische Dimension; die letztere verhält sich strukturgleich zu beobachtbaren Gegenständen und impliziert eine Isomorphie mit *Phänomenen*. Der Theorieanteil der Modelle lässt eine korrespondenztheoretische Interpretation Empirie nicht zu. Das Modell verursacht eine *Passung der Phänomene*.⁴⁰

³⁶ Siehe hierzu Sandkühler 2002a, Kap. 7. Wenn im Folgenden von *Tatsachen* die Rede sein wird, dann nicht in einem empiristischen Sinne. Bei dem größten Teil der so genannten Tatsachen handelt es sich um epistemische Artefakte und interpretierte Sachverhalte.

³⁷ Cassirer ECW 13, S. 141. Zu Cassirer siehe Kap. 3.2.

³⁸ Vgl. Abel 1993, S. 146, 148, der sich auf Carnap 1956, S. 207 f. bezieht.

³⁹ van Fraassen 1980, S. 19; vgl. ebd., S. 5 und 9.

⁴⁰ Ebd., S. 12. In *Quantum Mechanics. An Empiricist View* (1991) spitzt Bas van Fraassen zu: Ein Modell – auch die ‚reale Welt‘ als Modell – ist eine Form des *Interpretierens* der Welt, und „the interpretational demands of *What is really going on (according to this theory)?* or even the more modest *How could the world possibly be how this theory says it is?* will not disappear if science is to help us to construct and revise our world-pictures“ (van Fraassen 1991, S. 8 f.).

Dies entspricht der Zwei-Säulen-Konzeption der Erkenntnis (Erfahrung *und* Begriff) seit Francis Bacon, die vor allem in der Philosophie der induktiven Wissenschaften (W. Whewell, J.S. Mill u. a.) seit den 1840er Jahren präzisiert wurde: Die eine Säule besteht aus den *Daten* der Sinne, die andere aus der *Interpretation* der Daten durch den Verstand; nur beide zusammen konstituieren Wissen.⁴¹ „Nature is the Book, and Man is the Interpreter.“⁴² Von Interpretation zu sprechen ist heute so gängig, dass man die Dramatik übersehen könnte, die sich nicht allein für die empirischen Wissenschaften in diesem Konzept verbirgt.⁴³ Interpretation steckt den epistemischen Raum und die historische Zeit als Möglichkeitbedingungen (und Grenzen) des *Wissen-Könnens* ab. Das Ende aller Gewissheit bedeutet sie nicht.

Mit dem Plädoyer für einen moderaten Realismus und ein wahrheitstheoretisch bescheidenes philosophisches und wissenschaftliches Denken wird also kein Relativismus des *anything goes*⁴⁴ propagiert. Auch wird der Außenwelt nicht der Garaus gemacht; ohne „Projektionen nach draußen“⁴⁵ wären wir im Alltag orientierungslos. Gesagt wird nur: Es gibt für Menschen und ihr Wahrnehmen, Erkennen und Wissen keine Sachverhalte (Dinge, Ereignisse etc.), die nicht in Relation zu Begriffen stünden und nicht interpretiert wären. Ein Beispiel: Die Verkehrsampel, an der ich bei Rot anhalte, um mein Leben und das Leben anderer nicht zu gefährden, ist keine bloße Vorstellung oder Fiktion; sie existiert materiell im Raum. Aber ich halte nicht wegen einer Metallsäule mit farbigen Leuchten an, sondern weil ich eine Vorstellung von ihrer Funktion habe. Diese Vorstellung ist *intentional*; sie ist allerdings nicht gerichtet auf die Ampel als Metallsäule, sondern auf die *normative Funktion* des Verkehrs-Zeichensystems. Ich habe eine der Ampel angemessene Überzeugung, wenn ich die mit ihr symbolisierte Norm und Sanktion kenne: Ich bin davon überzeugt, dass ‚Rot‘ Halten und ‚Grün‘ Fahren bedeutet und eine Fehlrepräsentation der normativen Funktion der Zeichen zum einen eine moralische Verfehlung ist und zum anderen im Rechtssystem eine Sanktion nach sich ziehen kann.

Mit einer naturalistischen Theorie des Geistes ist diese *mentale Verursachung*⁴⁶ der Bewegung des Fußes, der das Bremspedal betätigt, nicht erklärbar. Der Physikalismus, die Supervenienztheorie und andere neurowissenschaftlich gestützte Theorien bestreiten die Möglichkeit einer kausal wirkenden mentalen Intervention in physische, kausal bestimmte Zustände bzw. Prozesse (die Bewegung der Fußmuskeln). Descartes' Annahme – und nicht nur seine heute fragwürdigen Begründungen – , der Geist könne den Körper bewegen, gilt als anachronistisch. Eine Problemlösung

⁴¹ Whewell 1967b, S. 17 f.

⁴² Vgl. ebd., S. 37 f.

⁴³ In *Interpretationswelten* charakterisiert Günter Abel Interpretationen als Vorgänge, „in denen wir etwas als ein bestimmtes Etwas phänomenal diskriminieren, Identifikationen und Re-Identifikationen vornehmen, Prädikate und Kennzeichen applizieren, Zuschreibungen durchführen, Zusammenhänge konstruieren, durch Einteilungen klassifizieren und in Bezug auf so formierte Welten dann über Meinungen, Überzeugungen und auch über ein gerechtfertigtes Wissen verfügen. Unsere Welten können darum als Interpretationswelten qualifiziert und diese als jene behandelt werden.“ (Abel 1993, S. 14. Vgl. zu „Schemainterpretieren“ und zu Nietzsches Satz „Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können“ Lenk 1998, S. 30).

⁴⁴ Zu einer Definition vgl. Siegel 1987, S. 6; vgl. auch Freudenberger 1999 und 2000, S. 25, sowie O'Grady 2002.

⁴⁵ Schäfer 1993, S. 37 f., Fn.

⁴⁶ Vgl. Walter 2006.

zeigt auch der anomale Monismus nicht auf, der zwar die Existenz des Mentalen nicht leugnet, ihm aber keine kausale Rolle zuschreibt: Alles Physische unterliegt Kausalgesetzen; es gibt eine Anomalie des Mentalen, für die diese Gesetze nicht gelten; die Folgerung: mentale Verursachung ist unmöglich.

Nehmen wir an, im Augenblick meiner Wahrnehmung ‚Rot‘ an einer Ampel wäre ich mit einem EEG verbunden oder meine neuronale Aktivität würde grafisch dargestellt: Die Aktivität wäre messbar bzw. darstellbar; Aufschluss über mein Funktionsverstehen und mein Wissen über Normativität erhielte ich nicht. Es bietet sich deshalb an, sich dem metaphysischen Dilemma Dualismus vs. Monismus bzw. Mentalismus vs. Physikalismus zu entziehen: Physische Eigenschaften (des Gehirns) stehen nicht in Konkurrenz zu mentalen Eigenschaften (intentionales Funktionsverstehen), sondern werden nur in zwei gleichermaßen zulässigen Sprachen unterschiedlich erklärt.⁴⁷

Was können wir wissen? Welche Konzepte von gerechtfertigter Überzeugung, Wissen und Wahrheit sind philosophisch sinnvoll begründbar? Ich plädiere für Wahrheitstheoretische Bescheidenheit in der Philosophie und in den Wissenschaften. Es gibt eine Selbstgefährdung des Denkens durch uneinlösbare Ansprüche⁴⁸, nicht zuletzt durch absolutistische Wahrheitsansprüche; sie sind mit der Lebenspraxis und mit einer transkulturellen Offenheit unverträglich, die sowohl Szientismus als auch Eurozentrismus zu überwinden hat. Der Dogmatismus überfordernder Wahrheitsansprüche ist eine Grundlage für Machtansprüche. Der Dogmatismus des Anspruchs auf *die* Wahrheit setzt als Machtanspruch Gewalt gegen den *Sensus communis* frei – gegen Selbstdenken, Widerspruchsfreiheit des Denkens und Denken in der Perspektive des Anderen – und gegen Freiheit im Denken und Handeln. Begreift man dies, dann wird der Prozess wichtig, den das Philosophieren als *Kritik* immer wieder gegen sich selbst angestrengt hat und permanent anstrengen muss. Kritik ist die erste Aufgabe theoretischer Philosophie.

Stellen sich die Philosophen dieser Aufgabe? Oder führt die Philosophie – statt ihren Wert „in der Ungewißheit“ zu beweisen, „die sie mit sich bringt“⁴⁹ – das von Bertrand Russell befürchtete Schattendasein im Niemandsland zwischen Mythologie und Wissenschaft?⁵⁰ Zu dem, wozu Philosophen im Prozess der Kritik zu plädieren haben, gehört zum einen die Aufklärung über ihre Stellung zu den Wissenschaften. Trifft zu, was Jean Piaget in *Weisheit und Illusionen der Philosophie* den Selbst-Verrat der Philosophie genannt hat, nämlich die Preisgabe des Anspruchs auf die Überprüfbarkeit philosophischer Aussagen? Verhält sie sich tatsächlich gegenüber den Wissenschaften „systematisch reaktionär“ und in „aggressivem Geist“?⁵¹ Zu dem, wozu Philosophen im Prozess der Kritik zu plädieren haben, gehört zum anderen – und zwar in erster Linie – Selbstaufklärung über ihre Möglichkeiten und Grenzen, nicht zuletzt aus Anlass des Nietzscheschen Satzes, der wie wenige andere den epistemischen und epistemologischen Schock der neueren Moderne signalisiert:

⁴⁷ Vgl. Dretske 1988.

⁴⁸ Vgl. hierzu Sandkühler 2008b.

⁴⁹ Russell 1967, S. 138.

⁵⁰ Russell 1951, S. 11.

⁵¹ Piaget 1974, S. 260 f. und 265.

Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben.⁵²

Man muss Nietzsche in seinen Folgerungen nicht zustimmen und kann doch das Problem ernst nehmen, mit dem er das Philosophieren konfrontiert. Man wird sich dann der Frage nicht entziehen, ob Philosophie nicht gerade dadurch ausgezeichnet und als Wissenskultur für Menschen attraktiv ist, dass sie *Grenzen der Erkenntnis*⁵³ zu denken erlaubt, und zwar in genau dem Sinne, wie sie dem Mythos des Gegebenen und dem Dogma einer vom Seienden selbst garantierten objektiven Wahrheit den Widerstand von Zweifel und Kritik entgegensetzt. Das Ergebnis der Kritik lautet: Wahrheiten sind relational und kontextuell. Von Kontexten wird im Folgenden als Wissenskulturen und Überzeugungssystemen die Rede sein.

Dies ist die eine Seite der Medaille philosophischer Selbstaufklärung. Deren andere ist, dass das Philosophieren gerade wegen der Kritik seiner Möglichkeiten und Grenzen für die Kapitulation vor einer Scheinalternative anfällig ist – der mit der These „*Hier ist die Wahrheit*“ verbundenen naturalistischen Transformation des Erkenntnisproblems.⁵⁴

2. Erkenntnis und Wirklichkeit. Das Realismus-Problem

Können wir wissen, was wir wissen können? Es gibt sowohl im Alltagsleben als auch in Philosophie, Wissenschaft, Technik und anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens eine diffuse Unsicherheit hinsichtlich der Fragen, was Erkenntnis ist, welche Gewissheit Wissen bieten kann und welche Wahrheitsansprüche begründet geltend gemacht werden können. Damit verbunden sind Probleme wie die der Begründbarkeit der universellen oder partikularen Geltung von Normen der Moral und des Rechts oder der sicheren Gestaltung und moralischen Vertretbarkeit technischer Entwicklungen. Auf der Suche nach Orientierungssicherheit führen Wege zur Philosophie, die in ihrer ganzen Tradition zu erklären beansprucht, was Menschen über die Wirklichkeit und über sich selbst wissen können. Doch statt als Instanz der Problemlösung anerkannt zu sein, wird sie als Teil des Problems wahrgenommen. Wegen der Vielfalt und Konkurrenz ihrer Antworten sind auch philosophische Erkenntnistheorien bzw. Epistemologien⁵⁵ mit Zweifeln konfrontiert. Deshalb ist zu prüfen, unter welchen Voraussetzungen von ihnen begründet Aufklärung zu erwarten ist. In die Prüfung einzubeziehen sind auch die Alternativen, die der klassischen Erkenntnistheorie das Feld streitig machen, die materialistische Philosophie des Geistes und die *epistemology naturalized*.

Es handelt sich zwar nicht um eine Wiederkehr des Gleichen, aber die Situation, in der heute über Erkenntnistheorie verhandelt wird, ist mit der Zeit vergleichbar, in der ‚Erkenntnistheorie‘ als Disziplinname etabliert worden ist. Er steht seit etwa 1860 für

⁵² Nietzsche 1931, S. 225. Auch bei Nietzsche liegt der Akzent auf: *die Wahrheit*.

⁵³ Zur Debatte im 19. Jahrhundert über Grenzen des Erkennens bei der naturwissenschaftlichen Erklärung von Geist und Bewusstsein vgl. Bayertz et al. 2007b und z. B. Pauen 2007a.

⁵⁴ Siehe hierzu Kap. 12.

⁵⁵ Zur Unterscheidung zwischen traditioneller Erkenntnistheorie und Epistemologie vgl. Rheinberger 2007, S. 11 ff.

den Versuch des Auswegs aus einem Dilemma, das von den gegenwärtigen materialistischen bzw. empiristischen Alternativprogrammen (noch) nicht gesehen wird: Die positiven Wissenschaften, vor allem Physiologie und Physik, waren nach ihrer Kritik an der spekulativen Philosophie – vor allem des Deutschen Idealismus – mit ihrer Überzeugung in eine epistemische Krise geraten, Erkenntnisprobleme seien besser empirisch als philosophisch zu lösen.⁵⁶ Auch wissenschaftliches Wissen, so wurde klar, ist nicht selbsterklärend, sondern bedarf epistemologischer Kritik. Deshalb erinnerte man sich wieder an das Programm Kants. L. Boltzmann z. B. nannte in *Über die Entwicklung der Methoden der theoretischen Physik in neuerer Zeit* (1889) als Grund für die nun empfohlene Wiederannäherung der Naturwissenschaft an die philosophische Erkenntniskritik die Methodenprobleme der induktiven Wissenschaften und als Aufgabe die Reflexion „über die Methode unseres Nachdenkens selbst“. Die „sogenannte Erkenntnistheorie“ sei „trotz eines gewissen Beigeschmacks der alten, nun verpönten Metaphysik für die Wissenschaft von größter Bedeutung“.⁵⁷ In diesem Kontext hat E. Zeller das Wort ‚Erkenntnistheorie‘ in *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (1862) zwar nicht erstmals verwendet, aber man kann diese Schrift als Symptom dafür nehmen, dass eine Disziplin etabliert ist, „welche die Bedingungen untersucht, an welche die Bildung unserer Vorstellungen durch die Natur unseres Geistes geknüpft ist, und hiernach bestimmt, ob und unter welchen Voraussetzungen der menschliche Geist zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt ist“.⁵⁸

Dies sind die zentralen Fragen, auf die erkenntnistheoretische Antworten erwartet werden: „(a) Was ist das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen? (b) Wie läßt sich dieses Ziel erreichen? (c) Anhand welcher Kriterien können wir entscheiden, ob wir das Ziel erreicht haben? [...] (d) In welchen Bereichen können wir dieses Ziel erreichen?“⁵⁹

Doch *die* Erkenntnistheorie gibt es nicht; welche Art von Antworten zu erwarten ist, hängt vom jeweiligen Typus und von voraussetzungsvollen Strategien ab. Zu den wichtigsten Voraussetzungen zählen *ontologische Realitätskonzeptionen*, die Rahmen der Verständnisse von Erkenntnis und Wissen, Realität und Wirklichkeit und von deren Beziehungen zueinander bilden. Materialismus und Idealismus, Empirismus, Sensualismus und Rationalismus, Naturalismus etc. bilden derartige Rahmen des Realismusproblems.

Realismus besteht in einem weiten Sinne in einer „fundamentalen ontologischen Intuition“, deren naive Version besagt, es gebe Dinge außer mir selbst. Dieser Minimal-Realismus schließt die nicht weniger fundamentale epistemologische Intuition ein, die Dinge außer mir, zumindest teilweise, aufgrund eines direkten kognitiven Bezugs zu ihnen auch erkennen zu können.⁶⁰ Diejenigen, welche diese Intuitionen als unangemessen in Zweifel ziehen, werden von Verteidigern eines starken Realismus oft als Anti-Realisten bezeichnet – eine Karikatur, denn die Skeptiker behaupten keinen ontologischen Anti-Realismus im Sinne der Leugnung der Existenz der Außenwelt. Was sie geltend machen, ist etwas anderes: Unsere

⁵⁶ Vgl. Rorty 1985, S. 150 ff.

⁵⁷ Boltzmann 1889 in Autrum 1987, S. 206.

⁵⁸ Zitiert nach R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, ²1904, Bd. 1, S. 299.

⁵⁹ Beckermann 1997a, S. 237.

⁶⁰ Moulines 1991, S. 163.

Erkenntnisse beziehen sich (referieren) nicht direkt und nicht kausal verursacht auf die Realität; sie entstehen vielmehr als Bewusstseinsleistungen in Kontexten, in denen jeweils interpretiert wird, was real ist wie es real ist. Die vermeintlichen Anti-Realisten bevorzugen schwach-realistische Epistemologien und verweigern sich dem Mythos des Gegebenen. Harte Realisten scheinen dies nicht sehen zu wollen, so z. B. Michael Devitt, der interne Realisten und konstruktive Empiristen als Antirealisten vorführt und „Antirealismus bezüglich der physischen Welt“ für ein „Berufsrisiko der Philosophie“ hält.⁶¹ Wenn er Realismus als „Kombination aus einer metaphysischen Theorie und einer Theorie über Wahrheit, besonders einer Korrespondenztheorie“⁶² versteht, dann handelt es sich nicht um *die* richtige, sondern um eine unter zahlreichen konkurrierenden Positionen. Die Realismusverständnisse hängen offensichtlich vom Adressaten ab, gegen den, und von der Position, für die argumentiert wird. In intern-realistischer Perspektive ist der von M. Devitt vertretene starke Realismus nicht plausibel, denn die *theoretische Begründung* für die Annahme, die Realität existiere *an-sich* bewusstseinsunabhängig, ist ohne Bedeutungszuschreibung, also bewusstseinsunabhängig, nicht zu haben. Devitts Versuch, Realismusbegründung und Semantik rigoros voneinander zu trennen – „Settle the realism issue before any epistemic or semantic issue“⁶³ – muss scheitern. Er selbst räumt ein, diese Maxime sei „oversimplified because realism, though largely metaphysical, is partly epistemic“. Realisten wie Devitt können an ihrer Realismusversion nur als *Überzeugung* festhalten: „For the realist the material or physical world *he believes in* has to exist not only objectively but non-mentally.“⁶⁴

In systematischer Hinsicht unterscheiden sich Realismusauffassungen (i) in ihren Annahmen über die *Existenz* von Entitäten und deren Eigenschaften (ontologische Existenz-Hypothese) und (ii) in ihren Annahmen über die *Unabhängigkeit* bzw. Abhängigkeit der Entitäten und Eigenschaften von den Leistungen des Erkenntnissubjekts (epistemologische Abhängigkeits-/Unabhängigkeits-Hypothese). Hier seien nur einige für die weitere Argumentation wichtige Typen von Realismus charakterisiert.

- *Ontologischer (metaphysischer, direkter) Realismus*: Die Realität geht der Erkenntnis voraus und existiert bewusstseinsunabhängig; Entitäten und Eigenschaften können aufgrund direkter Referenz erkannt und entsprechend dem Korrespondenzprinzip wahr ausgesagt werden.
- *Wissenschaftlicher Realismus*⁶⁵: Diesem Realismus geht es um die von Bewusstseinsleistungen unabhängige Existenz von Entitäten, die nicht direkt beobachtbar sind, aber in Theorien sinnvoll angenommen werden können. Der v. a. in den Naturwissenschaften beheimatete wissenschaftliche Realismus⁶⁶ behauptet, dass die – ihrerseits als richtig unterstellte – Wissenschaft korrekt

⁶¹ Devitt 1991, S. 113.

⁶² Ebd., S. 114 f., vgl. ebd., S. 123.

⁶³ Devitt 1984, S. VII f.

⁶⁴ Ebd., S. 13. Hervorh. v. mir. M. Schlick hat bereits 1918 in seiner *Allgemeinen Erkenntnislehre* zu einer derartigen Auffassung geschrieben: „[W]er vom Erkennen fordert, daß es uns das Wirkliche realiter *näher* bringen sollte, der stellt damit nicht etwa eine zu hohe, sondern eine *unsinnige* Forderung“ (Schlick 1979, S. 200).

⁶⁵ Vgl. Moulines 1991.

⁶⁶ Vgl. Bartels 2007.

beschreibende Informationen über die physische Realität bereitstellt; die in wissenschaftlichen Theorien beschriebenen Entitäten existieren, und die (richtigen) Theorien sind objektiv wahr.

- *Kausaler interner Realismus* ist charakterisiert durch die Verbindung folgender Prinzipien: Es gibt reale Objekte, Ereignisse, Prozesse, die bewusstseinsunabhängig sind. Aber die Welt ist dem Wissen und der Sprache nicht gegeben. Erkenntnissubjekte können nicht in einer nicht-begrifflichen Weise mit der Welt befasst sein.⁶⁷
- *Semantischer Realismus*: „Die Namen von L [einer Sprache] bezeichnen objektiv_L reale Objekte, die Prädikate von L drücken objektive_L Attribute dieser Objekte aus und die Sätze von L entsprechend objektive_L Sachverhalte.“⁶⁸
- *Interner Realismus*: Die Frage, aus welchen Gegenständen die Welt besteht, kann nur im Rahmen einer Theorie bzw. einer Beschreibung sinnvoll gestellt werden. Gegenstände existieren nicht unabhängig von Begriffsschemata. Sowohl die Gegenstände als auch die Zeichen sind *interne* Elemente des Beschreibungsschemas, und in diesem Rahmen ist es möglich, anzugeben, was wem entspricht.⁶⁹

Alle Realismusauffassungen stehen vor ein und derselben Ausgangsfrage: Wie lässt sich das Ziel des Erkennens erreichen, mit der Außenwelt in Beziehung zu treten und diese epistemischen Zwecken und Handlungszwecken entsprechend zu repräsentieren? In mehr oder weniger realistischen oder aber mehr oder weniger konstitutionstheoretischen Perspektiven werden Demarkationslinien an den Grenzen der Außenwelt abgesteckt: Entweder werden die objektive Realität und Eigenschaften realer Entitäten durch korrespondierende (meist ist gemeint: abbildende) Repräsentation erkannt oder erkennende Subjekte konstituieren eine für Menschen bedeutungsvolle phänomenale, den Erkenntnisvermögen gemäße Wirklichkeit.

Abhängig vom gewählten epistemologischen Profil werden normative Kriterien entwickelt, nach denen zwischen wahrem und falschem Wissen über die Wirklichkeit entschieden werden soll (z. B. Wahrheitskriterien der Korrespondenz oder der Kohärenz⁷⁰, pragmatische Wahrheitskriterien u. a.⁷¹). Alle erkenntnistheoretischen Bemühungen zielen darauf ab, Erkenntnis so zu bestimmen, dass das Wissen als gerechtfertigte wahre Überzeugung von den schwachen Formen der *Meinung* und des *Glaubens* abgegrenzt werden kann. Wie aber gültiges Wissen zustande kommt und was ‚Gültigkeit‘ bedeutet, ist nach wie vor Gegenstand von Kontroversen.

Die Streitfragen haben Geschichte. In der Kant vorausgehenden Entwicklung von Philosophien der Erkenntnis und des Wissens waren wesentliche Streitfragen unbeantwortet geblieben. (i) Gibt es einen direkten Bezug des Erkennens auf die Realität (in ihrem An-sich-sein)? (ii) Sind die Ergebnisse des Erkennens Abbilder oder formt, gestaltet bzw. konstituiert das Erkennen eine – unabhängig von Bewusstseinsleistungen amodale – Welt zu einer für Menschen bedeutungsvollen Wirklichkeit? (iii) Wie ist der Erkenntnisprozess zu verstehen? Gibt es eine

⁶⁷ Vgl. Tuomela 1991, S. 94.

⁶⁸ v. Kutschera 1989, S. 491 f.; vgl. Moulines 1996.

⁶⁹ Putnam 1990, S. 75 ff. Zu Putnams internem Realismus s. Kap. 4.3.

⁷⁰ Zu Kohärenz vgl. Rescher 1973, Bender 1989, Bartelborth 1999.

⁷¹ Siehe hierzu Kap. 9.

Stufenfolge des Erkennens von basalen sensorischen Daten über die Wahrnehmung und Erfahrung bis hin zu komplexen, durch Abstraktion und Synthesis hergestellten Erkenntnisobjekten? Oder sind nicht alle Momente des Erkenntnisprozesses simultan wirksam, so dass es keine Sinneswahrnehmung gibt, die nicht bereits begrifflich interpretiert wäre? (iv) Wenn Erkennen individuell und subjektiv ist, ist dann Intersubjektivität möglich? (v) Wenn das Wissen kultur-kontextuell ist, wie ist dann Transkulturalität möglich?

Die historische Entwicklung soll hier nur in Abkürzungen zu Kant und zu Cassirer zur Sprache kommen, denn die *kopernikanische Wende* hat den Weg zum internen Realismus geebnet.

3. Kopernikanische Wende

3.1 Kants Revolution der Denkungsart⁷²

Mit Kants Erkenntniskritik hat eine der Revolutionierung des Weltbildes durch Kopernikus vergleichbare epistemologische Revolution begonnen.⁷³ So zumindest hat er es selbst gesehen. In einem Brief an Marcus Herz nimmt er 1781 für sich in Anspruch, „eine gänzliche Veränderung der Denkungsart“ herbeizuführen. Diese Veränderung leistet seine *Kritik der reinen Vernunft*.⁷⁴ Kants erste *Kritik* ist revolutionär und belegt zugleich Kontinuität: Sie lässt den roten Faden einer *Philosophie der Erfahrung* nicht abreißen, den Francis Bacon und David Hume geknüpft haben. Wenn er seine erkenntnistheoretische Aufgabe als Kritik bestimmt, dann geht es ihm darum, das Feld für eine zuverlässige Antwort auf die zentrale Frage zu bestellen: „Was kann ich wissen?“⁷⁵

Hieß es in Voltaires *Dictionnaire philosophique*, das Wort stamme ab von ‚*krites, juge, estimateur, arbitre*‘ (Richter, Beurteiler, Schiedsrichter) und bezeichne das begründete Urteil des ‚*bon juge*‘, so gibt Kant ihm eine erweiterte Bedeutung: ‚Kritik‘ bezeichnet das *Vermessen eines Möglichkeitsraumes*, d. h. die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Wissen. Kant richtet mit seiner *Kritik* die Fragen der Philosophie nicht auf die empirischen und genetischen Voraussetzungen der Erkenntnis. Er betont ausdrücklich, „daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt.“⁷⁶ Sein Interesse gilt den *transzendentalen* Bedingungen der Erkenntnis.⁷⁷ Die Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung, die intersubjektiv und objektiv gültig sein kann, formuliert er so: „*Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.*“⁷⁸ Die Suche nach den Formen dieser notwendigen Verknüpfung führt zurück zu Newtons *Principia*; in Mathematik und Physik findet Kant allgemeine und notwendige Denkformen, die apriorisch sind, d. h.

⁷² Vgl. Kap. 5.3 zur Erkenntnistheorie im *Handbuch Deutscher Idealismus* in Sandkühler 2005. Zu Kants Erkenntnis- und Wissenstheorie vgl. Mohr/Willaschek 1998, Mohr 2004.

⁷³ Vgl. hierzu Mohr 2004, Bd.3, S. 70-74.

⁷⁴ *KrV*, ¹1781 = A; ²1787 = B.

⁷⁵ Kant, *KrV*, A 805/B 833.

⁷⁶ Kant, *Prolegomena* (1783), AA IV, 304.

⁷⁷ Kant nennt „alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht [...] mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“. (Kant, *KrV*, B 25. Apriorität bedeutet die Unabhängigkeit des Wissens von Gründen aus Erfahrung).

⁷⁸ *KrV*, B 218.

nicht aus der Erfahrung gewonnen. Was ihn beschäftigt, ist das Problem, welchen Status Gegenstände der Erkenntnis haben. Er löst dieses Problem dualistisch mit der Unterscheidung zwischen einer *phänomenalen* und einer *noumenalen* Welt. Die Gegenstände werden der Erkenntnis nicht von der noumenalen Realität der Dinge, wie sie an sich selbst sind, gegeben, sondern innerhalb der Grenzen der uns erscheinenden (phänomenalen) Welt im Erkennen als *Erkenntnisobjekte* konstituiert. Diese sind „Vorstellungen unserer Sinnlichkeit“, deren „wahres Correlatum aber, d.i. das Ding an sich selbst, gar nicht erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird“. ⁷⁹ Dies hat Folgen auch hinsichtlich der nicht zuletzt die Wissenschaften interessierenden Frage, was Tatsachen sind. Kant nimmt in seiner *Kritik der Urteilskraft* (*KdU*, 1790) den Begriff ‚Tatsache‘ in seiner ursprünglichen Bedeutung als ‚Sache der Tat‘, als Hergestelltes; Tatsachen sind „*res facti*“, „Gegenstände für Begriffe“. ⁸⁰

Kants *Kritik* zielt auf den inneren Zusammenhang von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, von Wahrnehmung, Erfahrung, begrifflicher Konstruktion und Synthese. Der Apriorismus will zwar die skeptischen Schlussfolgerungen Humes vermeiden, aber nicht idealistisch sein in einem Berkeleyschen Sinne. ⁸¹ Was Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* gegenüber dem klassischen Empirismus an neuen Begründungen einführt, ist folgendes: Erfahrung beruht „auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transscendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusammen schicken würden“. ⁸² Die realen Gegenstände *geben* als Dinge an sich den Stoff zu empirischen Anschauungen; aber sie *sind* nicht deren Stoff, denn dieser kann nur durch die apriorischen Anschauungsformen und Kategorien des Verstandes zur Erkenntnis organisiert werden. ⁸³

Liest man die wissens- und wissenschaftsgeschichtlich argumentierende *Vorrede* zur 2. Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft*, so wird deutlich: Das philosophische Problem liegt nicht in der Frage, *ob* Erkenntnis durch synthetische Urteile a priori möglich sei; diese Frage ist für Kant durch die Mathematik und die Newtonische Physik beantwortet. Was ihn interessiert, ist das *Wie* des Zusammenhangs von Sinnlichkeit und Verstand, von Erfahrung, apriorischer Erkenntnis und objektivem intersubjektiven Wissen. Die Frage nach dem *Wie* kann sie nicht mehr einfach mit dem Hinweis auf die Tatsachen der Empirie beantwortet werden. ⁸⁴ Denn für die

⁷⁹ Ebd., B 45.

⁸⁰ Kant, AA V, 468.

⁸¹ Vgl. Kant, *Prolegomena* (1783), AA IV, 288 f.; vgl. ebd., S. 344 f.: „Mein so genannter (eigentlich kritischer) Idealismus ist also von ganz eigenthümlicher Art, nämlich so, daß er den gewöhnlichen umstürzt, daß durch ihn alle Erkenntnis *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst objective Realität bekommt, welche ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte.“

⁸² Kant, *KrV*, B 195 f.

⁸³ In seiner Schrift *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), in der er Einwände widerlegt, weist Kant die Annahme „anerschaffener oder angeborener *Vorstellungen*“ zurück, um „alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören“, als „*erworben*“ auszuweisen: „Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung [...] Dergleichen ist [...] *erstlich* die Form der Dinge im Raum und der Zeit, *zweitens* die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen.“ (Kant, AA VIII, S. 215 und 221).

⁸⁴ Kant, AA VIII, S. 266.

menschliche Erkenntnis ist die Komplementarität von zwei simultanen Erkenntnisvermögen – Sinnlichkeit und Verstand/Vernunft – und von zwei Vorstellungsarten – Anschauung (als Leistung der Sinne) und Begriff (als Leistung des Verstandes) – konstitutiv. Keines der beiden Momente könnte getrennt vom anderen zu Erkenntnis führen: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden.“⁸⁵ Vernunft schließlich ist das Prinzip der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs, bei dem die Grenzen der Erfahrung und der phänomenalen Welt nicht überschritten werden.

Die *Einheit der Erfahrung* setzt die apriorische Einheit des Selbstbewusstseins voraus, die transzendente Einheit der Apperzeption.⁸⁶ Dem ‚Ich denke‘ ist eine Synthesis „vor allem Denken“ gegeben, „ein Aktus der *Spontaneität*“, der nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden“ kann.⁸⁷ Die notwendige Bedingung der Erfahrung ist:

Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.⁸⁸

Kant bringt das Prinzip seiner *Kopernikanischen Wende* in seinen *Prolegomena* auf die knappe Formel: „*der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor*“. Er beugt aber sofort einem möglichen Missverständnis dieses Theorems vor: Es geht ihm nicht um „empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen“, sondern um jene „reinen oder allgemeinen Naturgesetze, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloß die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten“; nur „in Ansehung der letztern ist Natur und *mögliche* Erfahrung ganz und gar einerlei“.⁸⁹

Die ‚Revolution der ‚Denkungsart‘ wird in der 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* in Analogie zur Revolution in der Mathematik und in den Naturwissenschaften erläutert. Kant verweist dabei u. a. auf Galilei, und dieser Hinweis ist in diesem Kontext signifikant. Denn bereits Galilei hatte 1632 in seinem *Dialogo* über die zwei größten Weltsysteme geschrieben: „Die Philosophie ist in dem größten Buch geschrieben, das unseren Blicken vor allem offen steht – ich meine das Weltall, aber das kann man nicht verstehen, wenn man nicht zuerst seine Sprache verstehen lernt und die Buchstaben kennt, in denen es geschrieben ist. Es ist in mathematischer Sprache geschrieben, und seine Buchstaben sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne diese Mittel ist es den Menschen unmöglich, ein Wort zu verstehen.“⁹⁰ Man habe, so spitzt Kant nun zu, bisher angenommen,

alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie *a priori* etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man

⁸⁵ Kant, *KrV*, B 74 ff./A 50 f.

⁸⁶ Vgl. ebd., B 133 ff.

⁸⁷ Ebd., B 103/A 77 f.

⁸⁸ Kant, *KrV*, B 131.

⁸⁹ Kant, *Prolegomena* (1783), 320.

⁹⁰ Galilei 1987, Bd. 2, S. 275.

versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben *a priori* zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. [...] Was Gegenstände betrifft, so fern sie bloß durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Probestein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen.⁹¹

Es ist die „Architektonik der reinen Vernunft“, die aus einem bloßen Aggregat von Erkenntnissen ein Ganzes macht. Mit dem „Weltbegriff“ der Philosophie⁹² ist zugleich der Übergang zur Kritik der praktischen Vernunft erreicht. Die Idee der Natur verbindet sich mit der Idee der Freiheit: „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat [...] zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da *ist*, die der Sitten nur auf das, was da *sein soll*.“⁹³ Am Schluss seiner *Kritik der reinen Vernunft* bilanziert Kant das Ergebnis seiner mit dem Ziel Aufklärung durchgeführten Untersuchungen in einer Prognose: „Der kritische Weg ist allein noch offen.“ Das „dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, *ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens*“⁹⁴ Aussagen über die Wirklichkeit zu machen, ist diskreditiert.

Den kritischen Weg geht Ernst Cassirer mit seiner Philosophie der symbolischen Formen.⁹⁵

3.2 *Sein und Symbol – Zu Cassirers Phänomenologie der Erkenntnis*

Ernst Cassirers Spätwerk *An Essay on Man* (1944), das die frühere *Philosophie der symbolischen Formen* aufnimmt und weiterentwickelt, setzt ein mit Kants Frage „Was ist der Mensch?“ Die Eröffnungspassage zur Krise der menschlichen Selbsterkenntnis nennt die Gründe intellektuellen Engagements gegen Dogmatismus, gegen zu gewisse Wahrheiten, aber auch gegen Resignation vor dem scheinbar unausweichlichen Verfall von Aufklärung und Rationalität, der sich im Nationalsozialismus zeigt: „That self-knowledge is the highest aim of philosophical inquiry appears to be generally acknowledged“. Dies hat gerade die Skepsis nicht geleugnet:

In the history of philosophy scepticism has very often been simply the counterpart of a resolute *humanism*. By the denial and destruction of the objective certainty of

⁹¹ Kant, *KrV* (²1787), B XVIff.

⁹² Ebd., B 867.

⁹³ Ebd., B 868.

⁹⁴ Ebd., B XXXV.

⁹⁵ Zu einer Gesamtdarstellung der Philosophie Cassirers vgl. Sandkühler/Pätzold 2003. Grundlage des folgenden Abschn. zu Cassirer sind meine Ausführungen in den Kap. 10 und 12.

the external world the sceptic hopes to throw all the thoughts of man back upon his own being. Self-knowledge – he declares – is the first prerequisite of self-realization. We must try to break the chain connecting us with the outer world in order to enjoy our true freedom.⁹⁶

Skepsis und Kritik haben ihren guten Grund: Wir haben keine Gewissheit dafür, „daß das *Symbol* des Seins, das wir in unseren Vorstellungen zu besitzen glauben, uns seine Gestalt unverfälscht wiedergibt, statt sie gerade in ihren wesentlichen Zügen zu entstellen“.⁹⁷

Was Cassirers Philosophie der symbolischen Formen auszeichnet, ist die konsequente Aufdeckung der *Relationalität* – und in diesem Sinne: Relativität – aller Erkenntnis und des Wissens, auch in den Wissenschaften. Bereits in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) hatte Cassirer betont, das Prinzip der Relativität der Erkenntnis sei die „Bedingung für den Begriff des Dinges selbst.“⁹⁸ Wahrheit über Gegenstände ist von der Wahrheit axiomatischer Voraussetzungen abhängig, und deshalb gibt es „immer nur *relatives* Sein“⁹⁹, in das Subjektivität eingeschrieben ist. Das Ideal der Standpunktfreiheit ist nichts als ein Idol.¹⁰⁰

3.21 Erkenntnistheorie im Übergang von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kulturen der Erkenntnis

Cassirer entwirft die *Philosophie der symbolischen Formen* im Übergang von der *Kritik der Vernunft* zur *Kritik der Kultur*.¹⁰¹ In diesem gegen den naiven Realismus und Empirismus geführten Prozess arbeitet er an einer neuen Theorie der Erkenntnis und des mit Zeichen- und Symbolgebrauch zustande kommenden Wissens.¹⁰² Im Zentrum des Weltbildes, zu dessen Formung Cassirer wesentlich beiträgt, steht der Mensch als das Lebewesen, das sich in *Symbolen* vielfältiger Kulturen ausdrückt und darin seine Freiheit verwirklicht. Was in den verschiedenen Weisen der Erkenntnis und in den Formen des Wissens zum Gegenstand wird, ist kein Ergebnis ‚natürlicher‘ Determination und bezeichnet keinen ‚von Natur‘ gegebenen Sachverhalt. Nur der „naiven Auffassung stellt sich das Erkennen als ein Prozeß dar, in dem wir eine an sich vorhandene, geordnete und gegliederte Wirklichkeit nachbildend zum Bewußtsein bringen“.¹⁰³ Im ‚natürlichen Weltbild‘ ist nicht bewusst dass die *Repräsentationen* der Welt mit bestimmten kulturellen Signaturen verbundene *Prä-*sentationen sind: An die Stelle „passive[r] *Abbilder* eines gegebenen Seins“ treten „selbstgeschaffene intellektuelle *Symbole*“.¹⁰⁴ Cassirer arbeitet – wie er 1938 unter dem Titel ‚Zur Logik des Symbolbegriffs‘ betont – an einer *Phänomenologie der Erkenntnis*, um zu verstehen, wie wir uns eine Welt „in ihrer charakteristischen Gestaltung [...] aufbauen“.¹⁰⁵ Je mehr an Daten der Wirklichkeitserfahrung wir unter allge-

⁹⁶ Cassirer ECW 23, S. 5.

⁹⁷ Cassirer ECW 6, S. 305 f.

⁹⁸ Cassirer ECW 6, S. 330.

⁹⁹ Ebd., S. 321.

¹⁰⁰ Cassirer ECW 17, S. 15.

¹⁰¹ Cassirer ECW 11, S. 9; vgl. Plümacher/Schürmann 1996.

¹⁰² Vgl. Cassirer ECW 11, S. VII.

¹⁰³ Cassirer ECW 2, S. 1; vgl. ECW 6, S. 327. Cassirers Gegenposition: „Das echte ‚Unmittelbare‘ dürfen wir nicht in den Dingen draußen, sondern wir müssen es in uns selbst suchen.“ (Cassirer ECW 13, S. 26).

¹⁰⁴ Cassirer ECW 11, S. 3.

¹⁰⁵ Cassirer ECW 22, S. 117f.; Hervorh. v. mir.

meine Begriffe und Symbole bringen, desto weniger bleibt von jener Welt, die der realistische Alltagsverstand als eine gegebene Realität missversteht.¹⁰⁶ Wir maximieren die Menschenähnlichkeit der von uns objektivierten und interpretierten Welten, und keine der Formen der Weltgestaltung darf normativ für absolut-gültig erklärt werden; jegliches Wissen ist mit seinem eigenen Maß zu messen.¹⁰⁷

Gegenstände sind Variablen bestimmter Erkenntnisaktivitäten. Objektivität wird nicht mehr, wie in der Substanzmetaphysik, Entitäten zugeschrieben, die unabhängig vom Bewusstsein sind; die Objektivität, von der Cassirer spricht, ist das Ergebnis der *Objektivierung* durch intellektuelle Formung. Für Subjektivismus plädiert Cassirer nicht.¹⁰⁸ Die Gründe für dieses Konzept von Objektivität liefert keineswegs nur der philosophische Idealismus. Vor allem die Entwicklung der Wissenschaften hat den starren substanzialistischen Seinsbegriff in Fluss gebracht und „der naiven *Abbildtheorie* der Erkenntnis den Boden entzogen“.¹⁰⁹

Dies hat Folgen für die Theorie der Repräsentation.¹¹⁰ Cassirer verwendet den Terminus, aber nicht in Übernahme des Konzepts, mit dem sich die Annahme einer Übereinstimmung zwischen ideellem Repräsentat und realem Repräsentierten verbindet. Repräsentation ist der „Ausdruck einer ideellen Regel, die das Besondere, hier und jetzt Gegebene, an das Ganze knüpft und mit ihm in einer gedanklichen Synthese zusammenfaßt [...] Ohne diese scheinbare Repräsentation gäbe es auch keinen ‚präsenen‘, keinen unmittelbar gegenwärtigen Inhalt; denn auch dieser besteht für die Erkenntnis nur, sofern er einbezogen ist in ein System von Relationen, die ihm erst seine örtliche und zeitliche wie seine begriffliche Bestimmtheit geben“.¹¹¹ Repräsentation ist die fundamentale Leistung, „kraft deren der Geist sich zur Schöpfung der Sprache, wie zur Schöpfung des anschaulichen Weltbildes, zum ‚diskursiven‘ *Begreifen* der Wirklichkeit wie zu ihrer gegenständlichen *Anschauung* erhebt“.¹¹² Mit der Verabschiedung der *Abbildtheorie* der Repräsentation geht es darum, eine Umkehrung zu erklären, in der die Epistemologie systematischen Vorrang vor der Substanzontologie bekommt. *Zu erklären ist, wie Inhalte des Bewusstseins so transformiert werden, dass wir sie für Gegebenheiten der Außenwelt halten.* Wie kaum ein anderer zeitgenössischer Philosoph hat Cassirer diese Perspektive aus den Naturwissenschaften entwickelt.

3.22 Erkennen, dass alles Faktische schon Theorie ist

Cassirer favorisiert eine Philosophie in Nähe zum Wissen der Wissenschaften. Große Übereinstimmung sieht er mit dem Wiener Kreis.¹¹³ Mit dem Marburger Neukantianismus teilt er die Programmatik einer Analyse naturwissenschaftlichen Wissens, welche die im ausgehenden 19. Jahrhundert entwickelte erkenntnis- und wissen-

¹⁰⁶ Cassirer ECW 6, S. 242.

¹⁰⁷ Cassirer ECN 2, S. 12 f.

¹⁰⁸ Zu seiner Abgrenzung vom Subjektivismus vgl. seine Schrift *Axel Hägerström* (1939), ECW 21, S. 21-52; vgl. auch ECN 2, S. 4.

¹⁰⁹ Zur Regeln vgl. Cassirer ECW 6, S. 311.

¹¹⁰ Vgl. Plümacher 2004.

¹¹¹ Cassirer ECW 6, S. 306. Wenn von ‚scheinbarer‘ Repräsentation die Rede ist, so belegt dies Cassirers Distanz zum abbildtheoretischen Konzept.

¹¹² Cassirer ECW 13, S. 130.

¹¹³ Yale Cassirer Papers, Box 52, folders 1041-43, Abschn. „Darstellungsfunktion (Objektivität) d 3, 2“. Zit. nach Kapumba Akenda 1998, S. 4 f.

schaftstheoretische Selbstkritik *innerhalb* der Physiologie, der Mathematik und der Physik ernst nimmt.¹¹⁴ Was die Wissenschaften zeigen, ist: „Es gibt keine ‚nackten‘ Fakta – keine Tatsachen, die anders als im Hinblick auf bestimmte begriffliche Voraussetzungen und mit ihrer Hilfe feststellbar sind.“ ‚Empirie‘ und ‚Theorie‘ sind „miteinander solidarisch“.¹¹⁵ Ein Kronzeuge Cassirers ist Pierre Duhem:

Jedes Gesetz [...] kommt nur dadurch zustande, daß an die Stelle der konkreten Data, die die Beobachtung liefert, symbolische Vorstellungen gesetzt werden, die ihnen auf Grund bestimmter theoretischer Voraussetzungen, die der Beobachter als wahr und gültig annimmt, entsprechen sollen. [...] Die *Bedeutung* dieser Begriffe liegt nicht der unmittelbaren Empfindung offen, sondern kann erst durch einen höchst komplexen intellektuellen Deutungsprozeß bestimmt und sichergestellt werden: und eben dieser Prozeß, eben diese gedankliche Interpretation ist es, die das Wesen der physikalischen Theorie ausmacht.¹¹⁶

Immer wieder und bis hin zur späteren Studie *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937) hat Cassirer die für die Lösung des Induktionsproblems wichtige Beziehung zwischen Beobachtung und Gesetz analysiert. Seine Lösung lautet: Gegenständlichkeit bzw. objektive Wirklichkeit gibt es nur, weil Gesetze gibt, die nicht etwa von den Gegenständen abgelesen werden, sondern durch begriffliche Verdichtung empirischer Daten zustande kommen. Letztlich argumentiert Cassirer – so auch in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) – mit dem Vico-Theorem, „daß jegliches Wesen nur das wahrhaft begreift und durchdringt, was es selbst *hervorbringt*“.¹¹⁷ Er plädiert für einen „Anthropomorphismus“ in „kritisch-transzendentelem Sinne“ und teilt mit Goethe die Überzeugung, „das Höchste sei es, zu erkennen, daß alles Faktische schon Theorie ist“¹¹⁸: „Wir mögen an der Natur beobachten, messen, rechnen, wägen usw., wie wir wollen. Es ist doch nur unser Maß und Gewicht, wie der Mensch das Maß aller Dinge ist.“¹¹⁹

Zu den für Cassirer wichtigen Zeugen der Entstehung des neuen wissenschaftlichen Geistes in den Naturwissenschaften, zunächst und vor allem in der Physiologie des Sehens, zählen Johannes Müller¹²⁰, Hermann v. Helmholtz und – bezüglich der Epistemologie der Physik – Heinrich Hertz. Mit Helmholtz definiert er die Welt der Erkenntnis als eine „Welt reiner ‚Zeichen‘“.¹²¹ Heinrich Hertz ist der „Urheber einer ‚Revolution der Denkart‘ innerhalb der physikalischen Theorie“, weil er „die Wendung von der ‚Abbildtheorie‘ der physikalischen Erkenntnis zu einer reinen ‚Symboltheorie‘ am frühesten und am entschiedensten vollzogen hat“.¹²²

Nach Cassirers Arbeiten zur Erkenntniskritik und zur Epistemologie der Naturwissenschaften kann es nicht überraschen, dass er sich als einer der ersten Philoso-

¹¹⁴ Diese Selbstkritik ist heute in experimentellen Kognitionswissenschaften und auf sie gestützten naturalistischen Philosophien des Geistes nahezu vergessen; vgl. hierzu Kap. 11.

¹¹⁵ Cassirer ECW 24, S. 373.

¹¹⁶ Cassirer ECW 13, S. 24.

¹¹⁷ Cassirer ECW 24, 365.

¹¹⁸ Cassirer ECW 13, S. 29. Vgl. zu diesem für Cassirer signifikanten Goethe-Zitat auch Cassirer ebd., S. 471, ECN 2, S. 90, und ECN 3, S. 93.

¹¹⁹ Cassirer ECW 10, S. 111.

¹²⁰ Vgl. z. B. Cassirer ECW 6, S. 309.

¹²¹ Cassirer ECW 13, S. 23.

¹²² Ebd. Zu Theorie, Erfahrung und Tatsache vgl. auch ECW 10, S. 20 f.

phen seiner Zeit von der speziellen und allgemeinen *Relativitätstheorie*¹²³ herausgefordert sieht. 1921 erscheint sein umfangreicher Aufsatz *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*. Die Bilanz lautet, dass ein empirische Objekt nichts anderes ist als ein gesetzlicher Inbegriff von Beziehungen.¹²⁴ Das physikalische Denken strebt zwar danach, Naturobjekte „in reiner Objektivität“ zu bestimmen, doch es spricht dabei „notwendig zugleich sich selbst, sein eigenes Gesetz und sein eigenes Prinzip aus“.¹²⁵

4. Kritik der Gewissheit

4.1 Gaston Bachelard – Die Wahl epistemologischer Profile und die Phänomenotechnik

Gaston Bachelard (1884-1962), 1919-1930 Physik- und Chemielehrer, 1930-1940 Professor für Philosophie in Dijon und 1940-1955 Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte und Philosophie der Wissenschaften an der Pariser Sorbonne, hat seit den 1930er Jahren mit der von ihm begründeten *Epistémologie*¹²⁶ eine Wissens- und Wissenschaftsphilosophie sowie eine Theorie der Wissenschaftsgeschichte begründet, die in der Argumentationsstrategie eine weitgehende Übereinstimmung mit Cassirers Philosophie der symbolischen Formen erkennen lässt. Aufeinander Bezug genommen haben die beiden an den Naturwissenschaften orientierten Theoretiker des Zeitalters des neuen wissenschaftlichen Geistes nicht. Bachelard datiert dessen Beginn „sehr präzise mit dem Jahr 1905“¹²⁷, also mit der Einsteinschen Relativitätstheorie. Zunächst war Bachelard vor allem an Analysen der Geschichte der Wissenschaften, vornehmlich der modernen Naturwissenschaften (Chemie und Physik), und an der Entwicklung eines neuen Rationalismus und Realismus interessiert. Seit 1940 wandte er sich intensiv auch den Mythen, Bildern und Metaphern der Alltagserkenntnis und der Dichtung zu, um gegenüber dem Konzept kausaler Bestimmtheit der Erkenntnis die Kreativität der *imagination* (Einbildungskraft) geltend zu machen. Im Bewusstsein der Gegenwart ist Bachelard wenig präsent. Man trifft auf ihn in Michel Foucaults Analysen der Konfigurationen des epistemologischen Feldes. Althusser-Kennern bleibt Bachelard in eher ferner Erinnerung wegen der These des epistemologischen Bruchs zwischen Ideologie und Wissenschaft.¹²⁸ Wegweisend für die deutsche Bachelard-Rezeption war die von Wolf Lepenies 1978 besorgte und eingeleitete¹²⁹ Ausgabe *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*.

¹²³ Der Anlass ist zunächst A. Einsteins 1905 veröffentlichte Schrift *Zur Elektrodynamik bewegter Körper*, Cassirer diskutiert ferner *Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie* (1916) und *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie* (1917) sowie Schriften von Lorentz, Minkowski, Planck u. a. 1936/37 wendet er sich in *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem* der Quantenphysik zu.

¹²⁴ Cassirer ECW 13, S. 41.

¹²⁵ Ebd., S. 111.

¹²⁶ Zum wissenschaftsphilosophischen Werk Bachelards vgl. Lepenies 1984, Rheinberger 2007. Eine umfassende Bibliographie der Werke und der internationalen Literatur zu Bachelard liegt vor mit Choe 1994.

¹²⁷ Bachelard 1984, S. 39. Soweit die Werke Bachelards nicht auf Deutsch vorliegen, handelt es sich bei Zitaten um meine Übersetzungen.

¹²⁸ Vgl. Althusser 1985.

¹²⁹ Vgl. Lepenies 1984.

Bachelard hat sein Programm einer wissenschaftlichen Philosophie anlässlich des 8. Internationalen Kongresses für Philosophie 1934 in Prag in Anwesenheit von Repräsentanten des Wiener Kreises unter dem Titel *Critique préliminaire du concept de frontière Epistémologique* formuliert; es ist ein Alternativprogramm zum Logischen Empirismus, das er von nun an immer wieder in neuen Variationen artikulieren sollte. Er fordert, „daß die wissenschaftliche Philosophie dem unmittelbaren Realen absagt und daß sie die Wissenschaft in ihrem Kampf gegen die ersten Anschauungen unterstützt. Beherrschende Grenzen sind illusorische Grenzen.“¹³⁰

Seit *Le nouvel esprit scientifique* (1934) präzisiert Bachelard die Strategie einer Überwindung der traditionell als Antipoden aufgefassten Positionen des Induktivismus/Empirismus und Deduktivismus/Rationalismus sowie der Extreme des Idealismus und Materialismus. Mit *La formation de l'esprit scientifique* (1938) plädiert er für eine ‚Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis‘. Das Ziel besteht darin, den Begriff des Erkenntnishindernisses (*obstacle épistémologique*)¹³¹ systematisch und historisch zu explizieren. Das „Unbewußte des wissenschaftlichen Geistes“¹³² und das *Haben*¹³³ von Objektivität und Wahrheit – die von Substanztheorien gepflegten „Besitzerfreuden und objektiven Gewißeiten“¹³⁴ – sind einer Analyse und Kritik zu unterziehen.¹³⁵ Für die Epistemologie fordert Bachelard die Einsicht, Objekte der Erkenntnis ließen sich nicht als etwas unmittelbar Objektives bezeichnen, man müsse einen Bruch zwischen der sinnlichen und der wissenschaftlichen Erkenntnis annehmen, die vom spontanen Pragmatismus und Realismus bestimmten ‚normalen‘ Tendenzen der sinnlichen Erkenntnis führten in die Irre und das Bedürfnis, den Gegenstand zu fühlen – „dieser Hunger nach dem Objekt“ –, entspräche in keiner Weise den Anforderungen an rationale Erkenntnis.¹³⁶

Die von Bachelard – wie von Cassirer – geforderte kopernikanische Wende der Objektivität¹³⁷ besteht darin, dass nicht der Gegenstand selbst die Objektivität und Exaktheit des Wissens bestimmt; es ist vielmehr die Methode, die den Untersuchungsgegenstand konstituiert. Die objektive Gewissheit, die der Alltagsverstand zu ‚haben‘ glaubt, gibt es nicht, und deshalb ist die Alltagserfahrung für die Wissenschaft kein Ausgangspunkt mehr.¹³⁸ Hieraus ergibt sich ein Veto gegen den *philosophe chosiste* (den ding-gläubigen Philosophen); der *chosisme* ist ungeeignet für eine Beschreibung der Phänomene moderner Naturwissenschaft. Die für den *common sense* wie auch für den Positivismus *gegebenen* Tatsachen liefern die Wissenschaft „der Sklaverei unserer ersten Intuitionen“ aus, und die Evidenzen des Alltagsverstandes führen zum Tod des Fragens und der wissenschaftlichen Neugierde.¹³⁹

¹³⁰ In: Bachelard 1974, S. 26.

¹³¹ Vgl. zur Erklärung dieses Begriffs Bachelard 1984, S. 50-54.

¹³² Ebd., S. 83.

¹³³ Vgl. ebd., S. 202.

¹³⁴ Ebd., S. 211.

¹³⁵ Ebd., S. 203: „Im Erkenntnisakt selbst müssen wir also die Verwirrung ausmachen, die durch das dominierende Gefühl des Habens ausgelöst wird.“

¹³⁶ Ebd., S. 345.

¹³⁷ Vgl. Bachelard 1978, S. 126.

¹³⁸ Bachelard 1980a, S. 75.

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 85 f.

Das wissenschaftliche Denken muss deshalb den anfänglichen Realismus eliminieren. Die Überzeugung des naiven Realisten speist sich aus nichts anderem als einer Beschwörung der Dinge. Pointiert schreibt Bachelard in *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951), wir hätten, der zeitgenössischen Physik folgend, „die Natur verlassen, um einzutreten in eine Fabrik der Phänomene“.¹⁴⁰ Dem entspricht das Konzept *Phénoménotechnique*; es dient der Beschreibung vor allem der experimentellen Phänomenherstellung.¹⁴¹ Im Experiment „muß man die Phänomene sortieren, filtrieren, reinigen, in die Gußform der Instrumente gießen; ja sie werden auf der Ebene der Instrumente erzeugt. Nun sind die Experimente nichts anderes als materialisierte Theorien. Daraus resultieren Phänomene, die allenthalben die Prägemaße der Theorie zeigen.“¹⁴² Die Phénoménotechnik lässt eine Welt nicht mehr „durch einen magischen, der Realität immanenten Impuls“ erscheinen, sondern „durch einen rationalen, dem Geist innewohnenden Anstoß“.¹⁴³ Die experimentelle Realisierung einer Welt hängt von unserer intellektuellen Wahrnehmung ab.¹⁴⁴

Das wissenschaftliche Denken ist charakterisiert durch eine Pluralität *epistemologischer Profile*, die im Rahmen des „Pluralismus der philosophischen Kultur“¹⁴⁵ (naiver Realismus, positivistischer Empirismus, Newtonscher oder Kantscher Rationalismus, dialektischer Rationalismus etc.) zur Wahl stehen. Ein epistemologisches Profil hat – in epistemisch-kulturellen und sozial-institutionellen Kontexten – nur individuell Gültigkeit.¹⁴⁶ Vom jeweils gewählten Profil hängen die Phänomene ab, die in der wissenschaftlichen Tätigkeit produziert werden.

Die wichtigsten Einsichten der Epistémologie sind: Die Gegebenheit der Dinge ist eine Illusion der Alltagserfahrung; Untersuchungsgegenstände sind als *Erkenntnisobjekte* sind nicht identisch mit Dingen. Deshalb gibt es keine Gewissheit, die zu ‚haben‘ ist. Die Erzeugung von rational begründetem Wissen setzt den Bruch mit dem Alltagsverstand voraus. Dieses Wissen kopiert nicht, sondern die Phénoménotechnik erzeugt entsprechend der Wahl eines epistemologischen Profils Phänomene. Das für die Beobachtung Aufbereitete ist nicht unabhängig vom Beobachter; Messergebnisse sind durch Subjektivität gefiltert; Tatsachen sind theoriegeladen.

4.2 Welt-Versionen – Nelson Goodmans Pluralismus

Es gibt eine Pluralität von Welten (Welt-Versionen). Welten sind Produkte von Symbolsystemen. Die Symbolkonstruktionen sind einer Vielfalt an Standards der Richtigkeit unterworfen.¹⁴⁷ Dies ist N. Goodmans¹⁴⁸ Fazit in *Ways of Worldmaking* (1978). Goodman erinnert an Themen, die er mit Cassirer teilt¹⁴⁹: „die Vielheit von Welten, die Scheinhaftigkeit des ‚Gegebenen‘, die schöpferische Kraft des

¹⁴⁰ Bachelard 1951, S. 17.

¹⁴¹ Bachelard 1984, S. 111. Zur Theorie des Experiments siehe Kap. 11.

¹⁴² Bachelard, 1988, S. 18.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Bachelard 1988, S. 96 f.

¹⁴⁵ Bachelard 1980b, S. 56.

¹⁴⁶ Ebd., S. 57

¹⁴⁷ Vgl. Goodman/Elgin 1993, S. 76.

¹⁴⁸ Vgl. zu Goodman Putnam 1979, Elgin 1991, 1997, 2000; Schwartz 2000.

¹⁴⁹ Goodman 1990, S. 13, vgl. S. 16, 18.

Verstehens, die Verschiedenartigkeit und die schöpferische Kraft von Symbolen“.¹⁵⁰ Für Goodman hat sich mit W. James' pragmatistischer, 1909 unter dem zweideutigen Titel *A Pluralistic Universe* erschienener Programmschrift – Pluralismus und ein einziges Universum – der Streit zwischen Monismus und Pluralismus verflüchtigt: „Wenn es nur eine Welt gibt, umfaßt sie eine Vielzahl kontrastierender Aspekte; wenn es viele Welten gibt, ist ihre Zusammenfassung eine.“¹⁵¹

Zu dieser Theorie der Welten gehört ein „radikaler Relativismus unter strengen Einschränkungen“, „der auf eine Art Irrealismus hinausläuft.“¹⁵² Der Grundgedanke ist knapp so formuliert: *The world is in many ways*. Mit diesem Gedanken ist gemeint: Unsere Welten entstehen aufgrund verschiedener Bezugsrahmen der Weltbeschreibung.¹⁵³ Es gibt ein „Sehen jenseits des Seins“.¹⁵⁴ Der mit der Subjektivität des Sehens verbundene Relativismus wird durch die epistemisch-ethische Norm, das Weltverstehen zu verbessern, gezügelt.¹⁵⁵ Fortschritte der Erkenntnis bringen allerdings nur „ein Fortschreiten im Unterscheiden dessen, was richtig ist, mit sich, aber *nicht im Wissen* dessen, was richtig ist. Um geschickt und kundig, doch fehlbar, festlegen zu können, ob etwas richtig ist (oder rot oder gefährlich ist), muss man keine wahre, gewisse und begründete Überzeugung besitzen, dass es richtig ist (oder rot oder gefährlich ist), was immer das auch heißen könnte. Auf die Frage ‚Woher wissen Sie, was richtig ist?‘ lautet unsere Antwort, daß wir weder das noch irgend etwas anderes wissen. Das Bekannte weiß man nicht.“¹⁵⁶

Die Hoffnungen des Materialismus, des Physikalismus und vergleichbarer monistischer und/oder reduktionistischer Theorien haben sich als Irrtümer erwiesen, nachdem – so nimmt Goodman ein Theorem Cassirers auf – mit dem Übergang von Substanzbegriffen zu Funktionsbegriffen „das Gegebene als ein Genommenes erkannt wurde“.¹⁵⁷ Wie bei Cassirers auf P. Duhem gestützter Interpretation der Tatsachen der Wissenschaften hat die Konzentration auf die Funktion auch bei Goodman Folgen für das Verständnis von Tatsachen, von Erfahrung, Induktion und Empirie: *Tatsachen sind kleine Theorien*.¹⁵⁸

Grundlegend ist für Goodman die Beobachtung, dass die Erzeugung, Verwendung und Interpretation von Symbolen an allen Gebieten zentral beteiligt ist, in denen Welten entstehen.¹⁵⁹ Jede Welt ist ein Artefakt, und wenn wir dies begreifen, dann ist die Verwandtschaft zwischen Kunst, Wissenschaft, Wahrnehmung und Gestaltung des Alltagswelten unübersehbar. Die Wissenschaft hat kein Wahrheitsprivileg¹⁶⁰, und die Vorstellungen von Wissenschaft als dem Versuch, „eine einmalige, abgepackte, aber leider Gottes unentdeckbare Realität ausfindig zu machen, und

¹⁵⁰ Ebd., S. 13.

¹⁵¹ Ebd., S. 14.

¹⁵² Ebd., S. 10, vgl. 117.

¹⁵³ Ebd., S. 15.

¹⁵⁴ Ebd., S. 92.

¹⁵⁵ Goodman/Elgin 1993, S. 216.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Ebd., S. 19.

¹⁵⁸ Ebd., S. 120 f. Zum Induktionsproblem vgl. Goodman 1988. Zum Tatsachen-Problem im Recht siehe unten Kap. 10.21.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Ebd., S. 75.

von Wahrheit als der Übereinstimmung mit dieser unzugänglichen Realität“¹⁶¹, ist nicht haltbar. Nicht anders als Cassirer oder Bachelard sieht Goodman die Ursache für die objektivistische Perspektive auf Welt-Wissen-Beziehung in einem falschen Streben nach Gewissheit. Er stimmt mit dem Pragmatisten John Dewey überein, der die entsprechende Epistemologie in *The Quest for Certainty* (1929) so charakterisiert hatte:

[Sie] ist den Vermutungen über das, was beim Akt des Sehens stattfindet, nachgebildet worden. Der Gegenstand bricht das Licht zum Auge hin und wird gesehen; der Sehakt wirkt sich so zwar auf das Auge und die Person aus, die einen optischen Apparat besitzt, nicht aber auf das gesehene Ding. Der wirkliche Gegenstand ist der Gegenstand, der in seiner königlichen Abgeschiedenheit so unverändert ist, daß er für jeden schauenden Geist, der auf ihn blickt, ein König ist. Das unvermeidliche Ergebnis ist eine *Zuschauertheorie des Erkennens*.¹⁶²

Die faktische Pluralität, Relativität und Irrtumsbeladenheit des Erkennens bietet hinreichende Gründe für eine Gewissheitskritik und für eine Erkenntnis- und Wissens- theorie, die eine Analyse von „Erkenntnisschranken“¹⁶³ leistet und sich von ihnen befreit: Was Wissen ist, darf nicht dadurch definiert werden, dass es höchste epistemische Standards erfüllt. Das damit verbundene Streben nach letzter Gewissheit ist aufgegeben worden.¹⁶⁴ Wahrheit ist etwas anderes als Korrespondenz mit einer vorgegebenen Welt. Deshalb plädiert Goodman für eine „Sabotage“ an dem, was man als „festen Boden unter den Füßen“ missversteht.¹⁶⁵ Eine Weltversion wird dann für wahr gehalten, „wenn sie keinen hartnäckigen Überzeugungen widerspricht und keine ihrer eigenen Vorschriften verletzt“.¹⁶⁶

4.3 Objektivität nach Menschenmaß. Hilary Putnams intern-realistischer Pluralismus

Hilary Putnam ist die Wiedereinführung transzendentalen kritischen Philosophierens in die Analytische Philosophie zu verdanken.¹⁶⁷ Mit *Reason, Truth and History* (1981) hat er zuvor vertretene harte metaphysisch-realistische und naturalistische Überzeugungen aufgegeben und mit seinem *internal realism* den *philosophischen* Horizont der Epistemologie wieder sichtbar gemacht.¹⁶⁸ Putnam hat in den 1980er Jahren seine Wende mit der Einsicht begründet, dass eine Aussage oder Theorie als wahr auszuzeichnen nichts anderes bedeutet, als „rational akzeptierbar“ zu sein. Ein darüber hinausgehender Realismus ist „zum Scheitern verurteilt“. Der Realismus, für den Putnam optiert, ist etwas, „was nur *innerhalb* einer Theorie vorkommt – weshalb er jetzt ‚intern‘ heißt“.¹⁶⁹ Vor die Wahl zwischen zwei

¹⁶¹ Ebd., S. 71.

¹⁶² Dewey 1998, S. 27. Hervorh. v. mir.

¹⁶³ Goodman/Elgin 1993, S. 15 f.

¹⁶⁴ Ebd., S. 16.

¹⁶⁵ Goodman 1990, S. 119.

¹⁶⁶ Ebd., S. 31.

¹⁶⁷ Hilary Putnam hat seine philosophischen Auffassungen immer wieder revidiert – auf Wegen des Marxismus, des Funktionalismus, des internen Realismus, des Pragmatismus und schließlich wieder des *common-sense*-Realismus. Zu Putnams Philosophieren vgl. Franzen 1985, Burri 1994, Dellantonio 2007. Zur seiner Rückkehr zum ‚natürlichen Realismus‘ vgl. Raters/Willaschek 2002.

¹⁶⁸ In Putnam 1991 [1988], S. 191, heißt der interne Realismus auch „pragmatischer Realismus“; vgl. hierzu auch Putnam 1999, S. 200.

¹⁶⁹ Putnam 1990, S. 167 f.

philosophischen Überzeugungssystemen gestellt, wendet sich Putnam gegen den metaphysische Realismus, d. h. gegen einen externalistischen ‚Gottesaugen‘-Gesichtspunkt, in dessen Perspektive die Welt aus einer feststehenden Gesamtheit geistesunabhängiger Gegenstände besteht und zu wahrer Erkenntnis eine Art Korrespondenzbeziehung zwischen Wörtern und externen Dingen gehört. Die *internalistische* Alternative hält „die Frage ‚Aus welchen Gegenständen besteht die Welt?‘ nur *im Rahmen* einer Theorie bzw. einer Beschreibung für sinnvoll“. Wahrheit ist „so etwas wie ideale Kohärenz unserer Überzeugungen untereinander und in Bezug auf unsere Erfahrungen *entsprechend der Darstellung dieser Erfahrungen in unserem Überzeugungssystem* – und nicht Übereinstimmung mit geistesunabhängigen oder redeunabhängigen ‚Sachverhalten‘.“¹⁷⁰

Was ein Überzeugungssystem ausmacht, hat Putnam einige Jahre später in *Representation and Reality* (1988) im Kontext der These charakterisiert, Wahrheit werde durch „Bedeutungsholismus“ hergestellt: Zum Wissen über den Gebrauch von wie Wörtern „gehört auch, dass man weiß, wie Überzeugungen, die diese Wörter enthalten, festgelegt werden; und die Überzeugungsfestlegung ist holistisch.“¹⁷¹

Die Frage des externalistischen Realismus, wie die Zeichen und Symbole des Erkenntnissubjekts in eine unverwechselbare Korrespondenzbeziehung mit Gegenständen ‚dort draußen‘ gelangen, ist falsch gestellt, denn Zeichen können nur innerhalb von Begriffsschemata der Zeichenbenutzer bestimmten Gegenständen entsprechen. Ein „seichter Relativismus“ soll aber hieraus keine Rechtfertigung ziehen können.¹⁷² Es geht um Relationalität und Objektivität, nicht um Relativismus und Irrrealismus, wenn Putnam zum Ergebnis kommt:

Unsere Auffassungen von Kohärenz und Akzeptierbarkeit sind [...] eng mit unseren psychischen Gegebenheiten verknüpft, Sie sind abhängig von unserer biologischen und kulturellen Situation und keineswegs ‚wertfrei‘. Aber sie sind nun mal unsere Auffassungen, und zwar Auffassungen von etwas Realem. Sie beschreiben eine Art von Objektivität – etwas, *das für uns Objektivität ist* –, auch wenn es nicht die Objektivität des Gottesgesichtspunkts ist. Was wir haben, sind Objektivität und Rationalität nach Menschenmaß; sie sind besser als nichts.¹⁷³

Was Putnam mit dem Rekurs auf Kant anstrebt, ist eine Erneuerung der Kopernikanischen Wende und eine Gegenwehr gegen die seit Beginn der 1960er Jahre durch den *mind-body*-Identismus ausgelöste Veränderung des erkenntnistheoretischen Klimas¹⁷⁴; damit, dass die Philosophie „*antiaprioristisch*“ geworden ist, hat sie das letzte gute Argument gegen den Naturalismus preisgegeben.¹⁷⁵ Zwar stimmt Putnam mit Quine darin überein, dass unsere

¹⁷⁰ Ebd., S. 75 f. Zu den beiden Perspektiven vgl. auch den Text ‚Wie man zugleich interner Realist und transzendentaler Idealist sein kann‘ in Putnam 1993, S. 156-173.

¹⁷¹ Putnam 1999, S. 209.

¹⁷² Putnam 1990, S. 82, 81. Zu Begriffsrelativität vgl. Putnam 1999, S. 192 ff., zu Begriffsschema vgl. ebd., S. 198; zur Kritik am Relativismus vgl. Putnam 1993, S. 203-220 und 238 ff.

¹⁷³ Putnam 1990, S. 82. Zu Putnams Objektivitätskonzept vgl. Allen 1994. Dass hier die Kantische *Kritik* wieder zu Wort kommt, und zwar gegen Dogmatismen, ist offensichtlich. Seine Verpflichtung gegenüber Kant sei, notiert Putnam 1991, „sehr groß“: „Für mich zumindest nehmen fast alle Probleme der Philosophie erst mit dem Werk Kants diejenige Form an, in der sie von wirklichem Interesse sind.“ (Putnam 1991, S. 65. Zu Kant vgl. auch Putnam 1993, S. 178 f. und 221).

¹⁷⁴ Putnam 1990, S. 115.

¹⁷⁵ Ebd., S. 118.

„Begriffe der Rationalität und der rationalen Revidierbarkeit“ nicht durch „unveränderliche Regelverzeichnisse festgelegt“ sind; sie sind auch nicht, „wie Kant glaubte, unserer transzendentalen Natur einbeschrieben“. Doch betont er, die Revisionen des Transzendentalismus könnten nicht „grenzenlos sein, sonst hätten wir keinen Begriff mehr von etwas, das wir noch als *Rationalität* bezeichnen können“.¹⁷⁶

5. Erkenntnis und (Re-)Präsentation

Der Begriff ‚Erkenntnis‘ bezeichnet sowohl den intentionalen *Akt* und *Prozess* (Erkennen) als auch das *Resultat* des Prozesses, das – im Unterschied zu Meinung oder Glaube – in Wissen als gerechtfertigter wahrer Überzeugung bestehen soll.¹⁷⁷

Im gängigen Alltagsverständnis wird Erkennen spontan so verstanden, als würden objektive Formen des Seienden (Entitäten, Sachverhalte, Ereignisse) in subjektive Formen des Bewusstseins übersetzt. Das Erkenntnisproblem besteht aber gerade darin zu verstehen, wie das Erkennen innerhalb von Wissenskulturen durch Vorstellungen zu Sachverhalten gelangt: *Die Erkenntnisobjekte werden zu Realobjekten, nicht umgekehrt*. Erkenntnis ist nicht *Repräsentation* von Realität-ansich im Subjekt (im Sinne der Abbild-Konzeption), sondern *Präsentation* durch das Subjekt (Konstruktivitäts-Konzeption). In der Erkenntnis wird phänomenale Wirklichkeit insofern konstituiert, als sie der ‚an sich‘ *amodalen Realität* in Zeichen und Symbolen Bedeutung verleiht.

Dies hat Folgen für die Annahme der Referenz. Im Alltagsbewusstsein gehen wir davon aus, dass wir uns aufgrund kausaler Verursachung durch die Dinge da draußen *direkt* auf etwas als *Gegebene* beziehen. Die Entwicklung des internen Realismus hat zum Erwachen aus diesem Traum geführt. Unter ‚Referenz‘ kann nun nicht mehr verstanden werden, dass wir mittels der Sprache der Erkenntnis die Sprache der Gegenstände sprächen. Es gibt gute Gründe dafür, sich vom vermuteten Eigen-Sinn des so genannten ontischen Ursprungs zu befreien und zur Kritik der einen Wahrheit über die eine Realität überzugehen.

Das Ziel des Erkennens ist das *Etwas-als-etwas-Erkennen*. Analytisch können bei der Erkenntnistätigkeit Operationen unterschieden werden, die nicht nacheinander in der Zeit, sondern gleichzeitig vollzogen werden und Wahrnehmung, Erfahrung, Konstruktion, Interpretation und Wissen miteinander verbinden:

- die Hervorhebung (Identifikation) eines zu erkennenden Objekts aus der Mannigfaltigkeit der Sinnesdaten durch das Unterscheiden von und Vergleichen zwischen Erkenntnisobjekten;

¹⁷⁶ Ebd., S. 117. Zur Metakritik der in der Kritik der Analytischen Philosophie vorgebrachten Einwände gegen die Idee des Transzendentalen vgl. Putnam 1993, S. 198.

¹⁷⁷ Vgl. Kulenkampff 1973.

- die Zergliederung des Erkenntnisgegenstandes in Teile und die Re-Komposition zum Ganzen;
- das Abstrahieren von unwesentlichen Objektmerkmalen und das Synthetisieren als wesentlich angesehener Eigenschaften;
- die Zuordnung einzelner Erkenntnisgegenstände zu Objektklassen;
- die interpretierende Zuschreibung einer Bedeutung und die Zeichen- und Namengebung.

Der systemische Prozess dieser Operationen darf nicht als Stufenfolge vorgestellt werden. Jede Operation ist mit allen anderen vernetzt. Sinnlichkeit und rationale Verarbeitung bilden in jedem Moment des Prozesses der Erkenntnis eine Einheit. Was als erkannt gilt, ist auf seine Zweckmäßigkeit für die Welt-Orientierung und das Handeln geprüft und bewertet – im Rahmen von wissenskulturellen Instanzen, von kumulierter Erfahrung, von Empirie und gespeichertem Vorwissen bzw. Vor-Urteilen sowie von Überzeugungen. Den Resultaten der auf Einzelnes/Besonderes bezogenen Wahrnehmung und Erfahrung wird ihr Ort in übergreifenden epistemischen und praktischen Zusammenhängen zugewiesen. Welten, Weltversionen, Interpretationswelten, Paradigmata und Wissenskulturen bilden Landkarten, auf denen die Orte angezeigt werden.

Mit dem Erkenntnisbegriff sind drei wesentliche, bereits auf der Ebene des Alltagsbewusstseins wahrgenommene, von der Philosophie seit ihren Anfängen thematisierte und bis heute nicht letztlich gelöste Probleme verbunden: (i) Referiert Erkenntnis und repräsentiert sie etwas von einer Außenwelt, das von kognitiver Aktivität unabhängig ist? (ii) Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit Erkenntnisse wahre bzw. richtige Präsentationen sind, und wie können wahre bzw. richtige von falschen bzw. unrichtigen Erkenntnissen unterschieden werden? (iii) Ist Wissen gerechtfertigte wahre Überzeugung?

5.1 (Re-)Präsentation – eine Problemskizze in normativer Perspektive

Jede Erkenntnis- und Wissenstheorie ist mit einer bestimmten Idee davon verbunden, was Repräsentationen sind, d. h. ob und wie die Realität bzw. die phänomenale Wirklichkeit im Bewusstsein präsent ist und in Zeichen repräsentiert wird.¹⁷⁸ Die in vielen Bedeutungen verwendeten Begriffe der Repräsentation¹⁷⁹ sind je spezifische Antworten auf die Frage nach der Beziehung zwischen Bewusstsein und Sein; sie geben Auskunft über Annahmen zur Genese, zur Funktion und zum Status von Erkenntnis und Wissen. Bereits die unterschiedlichen Verwendungsweisen von ‚Repräsentation‘ in ‚mentale Repräsentation‘¹⁸⁰ (Akt des Bewusstseins, des Geistes) vs. ‚neurale Repräsentation‘ (Zustand/Prozess des Gehirns) zeigen: Was Repräsentation ist, versteht sich nicht von selbst und ist keineswegs eindeutig. Hier sind zunächst nur vorläufige Überlegungen möglich, denn es fehlen noch Antworten auf die mit dem Satz „*Wissen ist gerechtfertigte wahre Überzeugung*“ verbundenen Fragen, vor allem nach der Rolle von Überzeugungen und propositionalen Einstellungen in der Praxis des

¹⁷⁸ Zur Repräsentationstheorie vgl. Detel 2007a, S. 53-80.

¹⁷⁹ Vgl. u. a. Hofmann 1974, enzyklopädisch Scheerer et al. 1992 und Gerhardus 1995.

¹⁸⁰ Vgl. Engelkamp/Pechmann 1993, Hermann 1993, Scheerer 2003, Nannini 2006b.

Repräsentierens bzw. Präsentierens. Alle mit definitorischem Anspruch behaupteten Sätze „Repräsentation ist...“ sind mit theoretischen Überzeugungen vernetzt. Hier geht es deshalb zunächst nicht um eine Definition, sondern darum, einige mit dem Begriff ‚Repräsentation‘ verbundene Probleme zu benennen und auf der Grundlage des internen Realismus ein normatives Konzept zur sinnvollen Verwendung zu formulieren. Wenn im Folgenden Aussagen des Typs „(Re-)Präsentation ist...“ vorkommen, so haben sie die Bedeutung einer Normierung des Begriffsgebrauchs: „Unter ‚(Re-)Präsentation‘ *soll* verstanden werden“.

Für den *common sense* ist die Bedeutung von ‚Repräsentation‘ immer schon klar: Repräsentation macht ein reales externes Etwas durch Akte des Bewusstseins präsent. Dass dieses Etwas aber in Denken, Sprache und Bild nicht *wie* in seiner externen Realität/Materialität präsent ist, sondern in einem transformierten Modus, interessiert den Alltagsverstand nicht. Doch die Taube auf dem Dach, von der man spricht, *ist* nicht als Taube, sondern als neuronales Korrelat der Vorstellung einer Taube im Gehirn und als mentale Vorstellung im Bewusstsein. Der Baum *ist* nicht das, was das Wort ‚Baum‘ repräsentiert, aber im Alltagsverständnis wird ein direkter Bezug zum Repräsentierten unterstellt. Der Alltagsverstand verwendet Abstrakta und sprachliche Universalien wie ‚Baum‘, ohne sich dessen bewusst zu sein; er ist ein spontaner Universalien-Realist (Universalien *existieren*). Wenn wir einen Gegenstand, den wir sehen, als ‚Baum‘ bezeichnen, machen wir uns in der Regel nicht klar, dass es nicht Bäume gibt, sondern *diese* Fichte, Eiche oder Buche. Dasselbe gilt für abstrakte Begriffe wie ‚der Mensch‘: Wir subsumieren ‚Ulrike‘ oder ‚Max‘ unter der Bezeichnung ‚Mensch‘. Gilt das Universalienproblem angesichts der vielfältigen Formen und Techniken des Repräsentierens auch für den allgemeinen Begriff ‚Repräsentation‘? Falls dies so ist, müsste jeder Ausdruck „*b* ist eine Repräsentation von *a*“ (*b repr a*) mit einem Hinweis – einem Index, einer Signatur – verbunden werden: Von (Re-)Präsentation ist hier im Überzeugungssystem \dot{U} unter den bestimmten epistemischen Bedingungen eB die Rede (*b repr a unter $\dot{U}+eB$*). Tatsächlich handelt es sich bei einer naturalistisch begründeten Aussage über eine *neurale* Repräsentation_n nicht um ein Äquivalent einer nicht-naturalistisch begründeten Aussage über eine *mentale* (Re-)Präsentation_m.

Das Chaos der Äquivokationen beim Gebrauch des Wortes ‚Repräsentation‘ könnte dadurch vermieden werden, dass – wie oben zum semantischen Realismus ausgeführt – *Signaturen* auf die verwendete Sprache (L), auf Präsuppositionen, Prämissen und Kontextbedingungen verweisen, um die unterschiedlichen Bedeutungen der jeweiligen Begriffe von Repräsentation_L zu klären. In epistemologischer Perspektive kann man noch einen Schritt weiter gehen: Der *Bezeichnungs-Dualismus* ‚neural/mental‘, der aus problematischen ontologischen Gründen auf einen Entitäten-Unterschied verpflichtet, ist überflüssig; denn in beiden Fällen handelt es sich um *Bezeichnungen*, um *Aussagen* in Zeichensystemen, um Bedeutungszuschreibungen, die ohnehin in das Ressort der Semantik und Semiotik fallen. Es gibt keine (Re-)Präsentationen, die nicht die Form von Vorstellungen haben und nicht durch Zeichen, Symbole oder Begriffe interpretiert sind.

Es ist offensichtlich, dass die jeweiligen Aussagen darüber, was Repräsentation ist und ob bzw. wie im Repräsentieren auf etwas referiert wird, wissenskulturell geprägten ontologischen und epistemologischen Vorannahmen entsprechen; zu diesen

gehören nicht zuletzt stärkere oder schwächere *Realismen*. Von besonderem Interesse ist die *Common sense*-realistische Repräsentationskonzeption; sie bestimmt nicht nur den Alltagsverstand, sondern tritt in vielen neurowissenschaftlichen Konzeptionen als Materialismus bzw. Naturalismus auf¹⁸¹ – dem epistemologischen Medikament der Wahl. *Common sense*-Realisten glauben, unsere Kognition beziehe sich auf eine vorgegebene Welt, und die Art der Welterkenntnis bestehe darin, sie in ihren Eigenschaften abzubilden und auf dieser Grundlage zu handeln.¹⁸²

Da es aber *Fehlrepräsentationen*¹⁸³ gibt, scheidet dieser durchaus alltagstaugliche Realismus als Grundlage einer Aufklärung über (Re-)Präsentation aus. Der Alltagsverstand unterstellt eine nur zweistellige Repräsentationsrelation: *b repr a* – ein *Repräsentandum a* und ein *Repräsentat b* stehen in einer unumkehrbaren Repräsentationsrelation; *b* steht für *a*. In diesem Verständnis ist eine Dimension ausgeklammert, die intrinsisch mit (Re-)Präsentationen verbunden ist: die Dimension der *Intentionalität*. (Re-)Präsentationen sind das Ergebnis intentionaler Akte, d. h. einer gerichteten Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung und Erkenntnis. Im Akt der (Re-)Präsentation wird etwas mit etwas mit Richtungscharakter in Beziehung gesetzt.¹⁸⁴ Das, was als Objekt angenommen wird, ist mit Intentionalität imprägniert und tritt im Erkennen nicht als von der Natur oder von den Dingen selbst gegebener Sachverhalt auf. Nur mehrstellige Repräsentationsbegriffe berücksichtigen, dass (Re-)Präsentationen von bestimmten wissenskulturellen Voraussetzungen wie vorgängiger Erfahrung, Vorwissen, Vorurteil und Urteilsfähigkeit und von Rahmen abhängig sind – z. B. von natürlichen oder optionalen Sprachen, Theorien oder von der Begrifflichkeit wissenschaftlicher Disziplinen.¹⁸⁵

Deshalb kann auch die Konkurrenz von Begriffen und Theorien der Repräsentation nicht überraschen. Zweistellige oder mehrstellige Repräsentationsbegriffe werden mit unterschiedlichen Erklärungsstrategien (z. B. naturalistisch vs. nicht-naturalistisch) und in spezifischen disziplinären Rahmen (naturwissenschaftlich vs. geisteswissenschaftlich) auf verschiedenste Analysefelder bezogen (z. B. auf subpersonale, personale oder kollektive Repräsentationen). Sieht man vom erklärungs-schwachen zweistelligen Begriff (*b repr a*) ab, besteht hinsichtlich der gegenwärtig in Philosophien und Wissenschaften oft als selbstverständlich unterstellten Repräsentationskonzepte wenig Klarheit. Über folgende Fragen gibt es kein Einvernehmen: Muss es ein *Subjekt* geben, dem etwas repräsentiert wird? Muss es immer ein *Vehikel* geben, das repräsentiert (Repräsentans)? Gibt es einen *Zeitpunkt/-raum* des Repräsentierens? Gibt es einen *Ort* des Repräsentierens? Muss es eine *Entität* eines zu Repräsentierenden (Repräsentats) geben? Was ist das *Format/der Modus* der Repräsentation (piktorial, textlich etc.)? Muss es immer ein *System* des Repräsentierens geben? Unter welchem *Aspekt* wird repräsentiert (x wird *als* y repräsentiert für z)? Was ist der primäre *Repräsentationstyp* (werden primär Sachverhalte repräsentiert, aus denen z. B. Objekte abgeleitet sind, oder werden primär Objekte repräsentiert, die zu Sachverhalten zusammengesetzt werden können)? Ist Repräsentationalität *extrinsisch oder intrinsisch*? (Intrinsisch bedeutet hier: x wäre nicht

¹⁸¹ Zur Kritik des Naturalismus siehe Kap. 12.

¹⁸² Vgl. Varela 1990, S. 100.

¹⁸³ Vgl. Detel 2007a, S. 55; vgl. auch Freudenberg 2007.

¹⁸⁴ Gerhardus 1995, S. 590.

¹⁸⁵ Vgl. Freudenberg/Sandkühler 2003.

das, was es ist, wenn es nicht repräsentieren würde.) Ist Repräsentationalität *reflexiv*?

Von einer Mehrstelligkeit der (Re-)Präsentationsbeziehung ist schon aus einem einfachen Grund auszugehen: Es gibt *de facto* keine magischen Verbindungen zwischen einer Sprache und der Welt.¹⁸⁶ Bei ‚(Re-)Präsentation‘ geht es „um sprachliche (oder andere repräsentierende) Entitäten, die für bestimmte nicht-sprachliche Entitäten stehen oder diese beschreiben, und diese Beschreibungen von realen Objekten [müssen] als auf ein bestimmtes begriffliches System bezogen angesehen werden“.¹⁸⁷

Was (Re-)Präsentationen leisten, ist Stellvertretung in Vorstellungen und/oder Darstellungen. Dass sie dies leisten, ist nicht umstritten. Fraglich ist, *wie* sie es leisten. Die Gegenstände der Erkenntnis sind intendierte Sachverhalte, die nicht existierten, *wie* sie als (re-)Präsentationen existieren, wenn ihnen nicht *Bedeutung* zugeschrieben worden wäre. Etwas repräsentieren heißt etwas *vergegenwärtigen*. Repräsentation macht etwas präsent, das *abwesend* ist bzw. in der Weise des Repräsentiertseins in der Außenwelt nicht existiert. (Re-)Präsentation bedarf der Vermittlung durch *Vorstellungen*, sei es in Form innerer Bilder¹⁸⁸ oder (objektivierter) symbolischer Formen, und sie ist *Ein-Bildung* (Imagination) von als existierend angenommenen Sachverhalten, die anders als präsentiert für das menschliche Denken und Verhalten bedeutungslos wären. In (Re-)Präsentationen *bilden* wir ein Wissen. Insofern enthält (Re-)Präsentation immer Elemente von *Selbstpräsentation*. Deshalb müssen sich die Zeichen-Urheber identifizieren und signieren, was sie als (Re-)Präsentation verantworten. Zum Wert ‚wahr‘ gehört die Signatur ‚wahr_s‘ im Rahmen von *s*.

Der Übergang von jenem ontologischen Konzept, in dem Repräsentation als abbildende Reproduktion verstanden wurde, zu epistemologischen Konzepten, die (Re-)Präsentation als Konstruktion oder Schöpfung/Bildung/Formung verstehen, wurde spätestens mit Ch. Wolffs *Psychologia empirica* (1732) vollzogen. Wolff bezeichnete ‚*repraesentatio*‘ als auf Gegenstände referierende ‚*idea*‘: Wenn ein Objekt repräsentiert wird, geschieht dies durch einen gedanklichen Akt (*actus mentis*), zunächst der Wahrnehmung (*perceptio*), dann der sich ihrer repräsentierenden Tätigkeit bewussten Apperzeption. So wurde der Weg frei zu einem Verständnis von (Re-)Präsentation als der inneren Fähigkeit, *sich* etwas *als* etwa zu repräsentieren. Eine kausale Beziehung zwischen Repräsentat und Repräsentation muss nun mehr mitgedacht werden.¹⁸⁹ Wegweisend wird Kants *epistemische* Bestimmung der Repräsentation: Man soll davon ausgehen, „unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr als Erscheinungen *richten sich nach unserer Vorstellungsart*“.¹⁹⁰ Was dies für die Erkenntnis- und Wissenstheorie bedeutet, hat Ernst Tugendhat so bilanziert:

Ein direkter Bezug des Satzes auf den ‚wirklichen Sachverhalt‘ [,Objekt‘] unter Umgehung des ‚bezeichneten Sachverhalts‘ [,Interpretant‘] ist nicht möglich, weil

¹⁸⁶ Vgl. Tuomela 1991, S. 97.

¹⁸⁷ Ebd., S. 96.

¹⁸⁸ Vgl. Sachs-Hombach 1995.

¹⁸⁹ Vgl. Hofmann 1974, S. 99.

¹⁹⁰ Kant, *KrV*, B XX.

der Satz dann keine bestimmte Bedeutung hätte und wir nicht wüßten, mit welchem ‚wirklichen Sachverhalt‘ er in Beziehung zu setzen sei.¹⁹¹

Genau dies sollte berücksichtigt werden, wenn Philosophen und Neurowissenschaftler auf der Suche nach einem Repräsentationskonzept zusammenarbeiten. Abhängig von der Wahl epistemologischer Profile und in je heimatlichen Wissenskulturen prägen in Philosophien und in Kognitions- und Neurowissenschaften bestimmte Konzepte von Bewusstsein, Erkenntnis, Repräsentation und Wissen unterschiedliche Erkenntnis- bzw. Forschungsstrategien – von der Hypothesenbildung über die Methodenwahl bis hin zur Evaluation empirisch gewonnener Daten.

5.2 Erkenntnis- und Forschungsstrategien zum Repräsentationsproblem

Unterschiedliche Vorbegriffe von Repräsentation und Erkenntnisziele treten bei einem exemplarischen Vergleich der folgenden fünf Strategien zutage: (i) *Semiotische* Untersuchungen zur Konstitution von Bedeutungen in der Praxis des Repräsentierens und zur Dynamik von Bedeutungstransformationen; (ii) *epistemologische* Forschung zu wissenskulturellen Kontexten und zur Rolle von Überzeugungen bei der Entstehung von Repräsentationen; (iii) *naturalistisch-philosophische* Theoriebildung im Rahmen der Philosophie des Geistes zur Umsetzung mentaler Repräsentationen in *input-output*-Relationen und zur Naturalisierbarkeit von Intentionalität; (iv) *neurowissenschaftliche Experimente* zur neuronalen Repräsentation mentaler Zustände beim Perspektivenwechsel von 1. zu 3. Person; (v) neurowissenschaftliche Experimente zur Dynamik von repräsentationalen Zuständen, etwa zur Frage der Kompositionalität, d. h. der Repräsentation von Teil-Ganzes-Beziehungen, oder sowie zur Beantwortung der Frage der Kontextabhängigkeit durch Untersuchungen von Aufmerksamkeitseffekten.

Die Unterschiede der von der Wahl epistemologischer Profile abhängigen und in der heimatlichen Wissenskultur als unproblematisch unterstellten Konzepte von Repräsentation sind signifikant:

‚Repräsentation‘, konzipiert in Strategie	(i)	(ii)	(iii)	(iv)	(v)
als Vorstellung (i.e.S. und i.w.S.)	j ¹⁹²	j	n	n	n
als Darstellung	j	j	n	j	n
als Stellvertretung	j	j	n	j	j
als Abbildung	n	n	n	n	n
als Konstruktion	j	j	j	j	j
mit bestimmter ontologischer Verpflichtung (wie Materialismus, Naturalismus)	nr	j	j	j	j
als zweistellung (<i>b repr a</i>)	n	n	n	j	j

¹⁹¹ Tugendhat 1977, S. 194.

¹⁹² j = ja, n = nein, nr = nicht relevant.

als mehrstellig	j	j	j	n	n
als Prozess	j	j	j	j	j
als neuronaler Prozess	nr	n	j	j	j
als mentaler Prozess (naturalisiert)	n	n	j	j	j
als mentaler Prozess (nicht naturalisiert)	j	j	n	n	n
subpersonal	nr	nr	j	j	j
personal	j	j	j	j	j
kollektiv	j	j	n	n	n
als Informationsverarbeitung	j	j	j	j	j
als symbolisch	j	j	j	nr	n
als subsymbolisch	nr	nr	j	j	j
als kontextualisiert	j	j	nr	nr	nr

Die genannten Präferenzen führen zu erheblichen Differenzierungen im Repräsentationsbegriff:

Im Kontext von *Strategie (i)* bezeichnet ‚Repräsentation‘ allgemein den Prozess der Darstellung von etwas mittels Zeichen; in einem engeren Sinne bezeichnet ‚Repräsentation‘ die „Zeichenoperation oder [...] die Relation des Zeichens zu seinem Objekt für den Interpreten der Repräsentation“. ¹⁹³ Die Repräsentation steht stellvertretend für das abwesende Objekt (neben Gegenständen i.e.S. auch für Sachverhalte, Tatsachen und Zustände) und stellt es dar. Ein solcher Repräsentationsbegriff kann ontologisch neutral sein. Er geht davon aus, dass Repräsentationen *de facto* fortdauernd hergestellt werden. Was in der Perspektive dieses Repräsentationsbegriffs fraglich sein kann, ist der Status des repräsentierten Objekts und die Funktionsweise von Repräsentation, nicht aber das Repräsentieren selbst. Es wird dabei davon ausgegangen, dass jede Repräsentation (i) einen informationellen Gehalt hat und (ii) bloß innerhalb eines kommunikativen Verweisungszusammenhangs verstanden werden kann.

In der Sicht von *Strategie (ii)* sind (interne) (Re-)Präsentationen intentionale mentale Akte/Zustände des Vorstellens (im Sinne der Imagination phänomenaler Wirklichkeit); die Bildung von Vorstellungen ist mit neuronalen Prozessen/Zuständen korreliert, wird aber von diesen nicht verursacht. ¹⁹⁴ Wirklichkeit wird durch Wahrnehmungen und Vorstellungen in Rahmen symbolischer Formen perspektivisch und kontextuell konstituiert; ‚Konstitution‘ impliziert ein Subjekt, das (Re-)Präsentationsleistungen und deren Interpretation auf ein *Selbst* bezieht. Externe (Re-)Präsentationen sind kulturspezifische Zeichen und Symbole, die von den Normen und Regeln von Wissenskulturen geprägt sind.

Im Falle der *Strategie (iii)* gelten mentale Repräsentationen aufgrund der Wahl eines naturalistischen epistemologischen Profils als mentale Zustände mit der Funktion, die Interaktion zwischen einem Lebewesen und seiner Umwelt zu steuern. Die Interaktion erfordert eine in verschiedene Zwischenstationen gegliederte Verarbei-

¹⁹³ Peirce, CP 1.540.

¹⁹⁴ Zu phänomenalen Zuständen bzw. phänomenalen Qualitäten und Begriffen vgl. Loar 2007.

tung der im *Sinnesinput* über die äußere Welt und den eigenen Körper enthaltenen Information; diese Verarbeitung wird durch – mit anderen körperlichen Prozessen verbundene – Hirnprozesse implementiert. Die Zwischenstationen der Informationsverarbeitung können dem Sinnesinput bzw. dem motorischen Output näher sein, d. h. sie können zumindest bei Menschen als *kognitive* bzw. *konative* (d. h. anstrebende) mentale Zustände betrachtet werden: (i) Wahrnehmungen, Empfindungen, Überzeugungen, Gedanken etc.; (ii) Wünsche, Absichten etc. Kognitive und konative mentale Zustände sind intentionale Zustände; sie beziehen sich auf ein reales oder imaginäres Objekt und stehen mit diesem in einer semantischen Beziehung. Da jedes Objekt, das eine semantische Beziehung mit einem anderen Objekt hat, eine Repräsentation des zweiten Objektes genannt werden kann, können intentionale mentale Zustände auch *mentale Repräsentationen* genannt werden. Intentionale mentale Zustände sind naturalisierbar.

In der neurowissenschaftlichen experimentellen Forschung gemäß *Strategie (iv)* wird Repräsentation als zweistellige Relation im Rahmen eines repräsentationalen Systems verstanden. Mit ‚neurale Repräsentation‘ wird die Beziehung eines bestimmten raum-zeitlich definierbaren Hirnzustandes mit einem korrespondierenden kognitiven Zustand bezeichnet. Das repräsentationale System ist das menschliche Gehirn als Ganzes mit der Summe aller aktuell und potenziell möglichen Einzelrepräsentationen. Die Repräsentanda entsprechen den mentalen Phänomenen oder Zuständen, die durch diese Hirnzustände (Repräsentate) repräsentiert werden. ‚Repräsentation‘ bezeichnet also die neuronale Realisierung eines kognitiven Zustandes im raum-zeitlich definierten System des Gehirns.

Die experimentelle Forschung gemäß *Strategie (v)* verwirft den in Neurowissenschaften – größtenteils implizit – herrschenden abbildungstheoretischen Repräsentationsbegriff: Es ist nicht davon auszugehen, dass neuronale Zustände oder Aktivitätsmuster – vermittelt durch kausale Beziehungen zum jeweiligen Reiz – vorgängig existente Objekte und Ereignisse der Außenwelt in ihren Eigenschaften wahrheitsgetreu darstellen. Die Dynamik der neuronalen Aktivitätsmuster wird nur zu einem geringen Teil durch Außenreize determiniert; sie ist durch die innere Struktur des Systems und die zwischen Systemmodulen intrinsisch auftretenden Interaktionen bestimmt. Sensorische Verarbeitung muss im Kontext der Handlungsplanung und des situationalen Kontexts betrachtet werden. Statt als *Re-Präsentation* der Umwelt im neuronalen System sind innere Zustände als *Präsentationen* zu verstehen, die *mögliche Handlungsmuster* als integriert senso-motorische Ganzheiten aufzeigen. Damit werden zugleich die sensorisch relevanten Unterscheidungen, die für das System von Interesse sind, festgelegt, und somit Objekte als ‚zu behandelnde‘ Entitäten überhaupt erst definiert.

Angesichts solcher konkurrierender, ja inkommensurabler Theorien der Repräsentation drängt sich die Frage auf: Wie ist es möglich, dass das Repräsentieren so unterschiedlich erklärt wird? Die Antwort: Gerade weil unsere Theorien über das Verhältnis von Bewusstsein und Sein nicht kausal durch die Realität determiniert sind, sind wir frei, die Wirklichkeit auf verschiedene Weise zu präsentieren und unsere (re-)präsentationalen Leistungen verschieden zu interpretieren. Innerhalb dieses Pluralismus gibt es keine Erklärungen von Repräsentation, denen eine besondere Würde und Vorrangstellung zukommt. Neurowissenschaftliche und philosophische Erklä-

rungen sind gleichermaßen legitim, und keine ist stärker als die andere. Der gegenwärtige Streit um die bessere Erklärung ist forschungspolitischer Natur; ein Streit um ‚die‘ Wahrheit ist er nicht. Diese liberale pluralistische Sicht ergibt sich daraus, dass auch die experimentelle Forschung¹⁹⁵ – nicht anders als die philosophische Theoriebildung – keinen privilegierten direkten Zugang zur Realität hat. Auch ihre Ergebnisse sind mit Voraussetzungen geladen und stellen Weltdeutungen neben Weltdeutungen dar.

Wer definiert, was Repräsentation ist und leistet, definiert in Kontexten und Konstellationen. Derartige Konstellationen werden im Folgenden als ‚Wissenskulturen‘ bzw. ‚epistemische Kulturen‘ bezeichnet.

6. Wissenskulturen

Wahrnehmungen und Erfahrungen, Beobachtungen und Experimente, Überzeugungen, (Re-)Präsentationen und Wissen sind verwoben in einem komplexen Netzwerk, das mit dem Begriff ‚Wissenskultur(en)‘¹⁹⁶ bezeichnet werden kann. Von Wissenskulturen ist im Plural zu sprechen, und dies aus zwei Gründen. So problematisch es ist, über Kulturen als Kontinente zu sprechen, gibt es doch offensichtlich in den heterogenen kulturellen Traditionen Europas, Asiens, Afrikas etc. unterscheidbare epistemische und praktische Weltorientierungen. Der Plural ‚Wissenskulturen‘ entspricht der Absage an Hegemonieansprüche allein einer epistemischen Kultur; in europäischer Perspektive trägt er der tatsächlichen Differenz und Asymmetrie der Kulturen Rechnung. In vielen Kulturen außerhalb Europas steht die Wiederentdeckung eigener Traditionen auf der Tagesordnung; in Teilen Asiens ist eine Renaissance des Konfuzianismus, der sich als hierarchische und patriarchalische Weltauffassung in der VR China mit dem politischen Marxismus assoziiert, und des konkurrierenden Daoismus zu beobachten, in weiteren Bereichen Asiens ein Erstarren des Buddhismus, in der arabischen Welt eine Verteidigung religiöser Traditionen des Islam und in Lateinamerika eine Wiederentdeckung indigener Traditionen. Diese Tendenzen verbinden sich mit Kritik am ‚westlichen‘ Rationalitäts-, Wissens- und Wissenschaftlichkeitsideal. Plädoyers für die eigene Wissenskultur sind – in der Regel im Kontext einer Globalisierungskritik – immer auch Plädoyers für eine Entkolonialisierung des Denkens.¹⁹⁷

Zweitens ist von Wissenskulturen auch deshalb im Plural zu sprechen, weil sich in der Moderne, nicht nur im verwissenschaftlichten Europa, durch Arbeitsteilung, Spezialisierung, Autonomisierung von Funktionssystemen und soziale und kulturelle Bin-

¹⁹⁵ Siehe hierzu Kap. 11 zu Wissens- und Experimentalkulturen.

¹⁹⁶ In der philosophischen Erkenntnis- und Wissenstheorie spielt der Begriff ‚Wissenskultur‘ bisher so gut wie keine Rolle. Anders steht es mit der Wissens- und Wissenschaftssoziologie; vgl. hierzu Weingart 2003 über „Epistemische Gemeinschaften, Wissenskulturen und Wissensgesellschaft“. Zu ‚Wissenschaftskulturen‘ vgl. z. B. Arnold/Dressel 2004.

¹⁹⁷ Mit Bezug auf Afrika schreibt Wiredu 1997, S. 11: „[T]he necessity for decolonization was brought upon us in the first place by the historical superimposition of foreign categories of thought on African thought systems through colonialism.“ Die Hegemonie einer epistemischen Kultur gründet nie allein im Bereich des Wissens, sondern immer in einem komplexen sozio-kulturellen Bündel von Faktoren.

nendifferenzierung von Gesellschaften epistemische Kulturen mit Eigensinn, mit ihren je eigenen Weltansichten, Zeichensystemen, Semantiken und Wahrheiten herausgebildet haben.

Der Begriff ‚Wissenskulturen‘ ist gleichwohl nicht unproblematisch. Zum einen ist er durch den inflationären Gebrauch des Wortes ‚Kultur‘ belastet; derzeit ist alles Kultur, von der Esskultur bis zur Nationalkultur. Zum anderen suggeriert er eine Einheitlichkeit in *Grenzen*, die auch bei epistemischen Kulturen nicht als starre Demarkationslinien existieren. Bei Grenzziehungen zwischen Wissenskulturen sind transkulturelle Grenzüberschreitungen zu berücksichtigen, die erzwungen sind oder freiwillig vollzogen werden. Kulturelle Homogenität ist nicht die Regel, sondern die Ausnahme. Wissenskulturen stellen sich als Wissenskulturen-*Verhältnisse* dar. Die Pluralität epistemischer Kulturen ist inter- und auch intrakulturell komplexer, als im ‚westlichen‘ Begriff des epistemischen Pluralismus aufscheint. Epistemische Subjekte handeln unter Bedingungen der Differenz sowohl *zwischen* als auch *innerhalb* von Kulturen in offenen, sich transformierenden Netzwerken und *Übergangsräumen*.

Was ‚*Wissen* als gerechtfertigte wahre Überzeugung‘ bedeuten kann, ist nicht zu verstehen, wenn man die in der traditionellen Epistemologie vernachlässigte Komplexität wissenskultureller Faktoren bzw. der historisch entstandenen *und* zugleich simultan wirksamen Wissensordnungen¹⁹⁸ nicht berücksichtigt und den rationalistisch verengten Wissensbegriff nicht erweitert. Denn die Faktoren bilden ein Relationengefüge mit vorrationalen Tiefenschichten, in denen sich – vermittelt durch Emotionen, Einstellungen und Überzeugungen – Erkenntnisse bilden und alles Wissen, auch das wissenschaftliche, prägen.¹⁹⁹

Die Einführung des Konzepts ‚Wissenskulturen‘ in die Epistemologie folgt der seit den 1960er Jahren entwickelten kulturhistorischen und kultursoziologischen Perspektive. Mit ihr sind Gewissheiten hinsichtlich des die Realität abbildenden Status von Erkenntnis wie auch die Annahme einer evolutionären Entwicklung bzw. eines ständigen Fortschritts des Wissens und der Wissenschaften ins Wanken geraten. Perspektivistische, kontextualistische, pluralistische und relativistische Überzeugungen durchdringen die Erkenntnispraxis, auch in den Wissenschaften. Darüber hinaus hat die intensivere Wahrnehmung nicht-europäischer Kulturen und Traditionen zu der Einsicht geführt: In verschiedenen Kulturen führen unterschiedliche Einstellungen und Überzeugungen zu verschiedenen Wahrheiten. In historisierenden bzw. kontextualisierenden Varianten setzt sich die Auffassung durch, Erkennen und Wissen hätten kulturspezifische Untergründe²⁰⁰: Epistemische Traditionen, Argumentations- und (Re-)Präsentationsstile sowie kulturelle Eigen- und Fremdbilder – u. a. *gender-spezifischer Art*²⁰¹ – sind Grundlagen für epistemische Identitäten. Eine Folge ist die Erkenntnis – oder das Erschrecken darüber –, dass

¹⁹⁸ Alternativ zu ‚Wissenskultur‘ könnte man von ‚Wissensordnungen‘ oder ‚Wissenskonstellationen‘ sprechen.

¹⁹⁹ Zur Kennzeichnung des Relationengefüges hat K. Gloy ein „Stufensystem“ vorgeschlagen: „1. das instinktive Wissen, 2. das emotionale, sinnliche Wissen, a) das situative Verstehen und b) das gestische Verstehen, 3. das praktische Erfahrungswissen mit seiner Grundlage, dem magischen Wissen, 4. das intellektuelle, wissenschaftliche Wissen, die Kognition, 5. das transrationale Wissen bzw. die modifizierten Wissensarten, wie Traum, Weissagung, Prophetie, Fernwahrnehmung, Besessenheit, Meditation.“ (Gloy 2007, S. 24).

²⁰⁰ Vgl. z. B. Arnold/Dressel 2004.

²⁰¹ Zur Gender-Kodierung von Wissenschaftskulturen vgl. von Braun/Stephan 2005. Zu feministischen Epistemologien vgl. Freudenberger 2004, S. 139-193.

das Für-wahr-Halten und Überzeugtsein nicht durchgängig auf empirisch gerechtfertigtem Wissen aufruht; die Teilhabe an Wissenskulturen schließt die Teilhabe auch an implizitem Wissen²⁰², am *knowing how* ein, und Wahrheitsansprüche sind mit Vorurteilen und Nichtwissen verbunden.

Eine der Folgen ist der kaum mehr bestrittene Verlust der Sonderstellung der – ihrem Selbstbild zufolge – exakten, objektiven, nomologischen empirischen Naturwissenschaften. Er hat nicht unwesentlich dazu beigetragen, dass statt des ideologischen Kampfes um die Gültigkeit und den Wert von Methoden und die Wahrheiten bestimmter wissenschaftlicher Disziplinen Kooperation auf gleicher Augenhöhe möglich geworden ist.²⁰³ Dies gilt über die Verständigung zwischen Disziplinen innerhalb eines Wissenschaftssystems hinaus auch für die Kulturen überschreitende Kooperation in der Perspektive der Inter- bzw. Transkulturalität.

Wissenskulturen sind *Bedingungen der Möglichkeit* kognitiver und epistemischer Prozesse. Wissenskulturen umfassen und sind Gründe für

- die Wahrnehmung von Sachverhalten,
- die Bewertung von Sachverhalten als Tatsachen,
- erinnerenswert gehaltene Erfahrungen,
- den selektiven kognitiven Zugriff auf die Wirklichkeit,
- die Komposition von für relevant erachteten Wissens-elementen zu Ganzheiten,
- die Akzeptanz von Regeln und Normen,
- das Verstehen und Interpretieren, Erklären und Beschreiben,
- den Gebrauch oder Nichtgebrauch von Instrumenten des Wissenserwerbs (vor und nach der Erfindung z. B. von Teleskop und Mikroskop),
- Beobachtungs- und Experimentalpraxen,
- die Nutzung von Medien der Information und Kommunikation,
- Institutionen des Wissenserwerbs und der Wissensverbreitung²⁰⁴, Expertenwissen, Formen und Qualitäten der Wissenspopularisierung.

Die Teilhabe an Wissenskulturen und das Maß ihres Wirkens als Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis sind abhängig vom Grad der (teilweisen) Partizipation am oder (teilweisen) Exklusion vom Wissen²⁰⁵, aber auch vom Nichtwissen²⁰⁶ – bis hin zum Verstehen oder Nichtverstehen der Worte, die ihre Bedeutungen nicht offenbaren, sondern erst in Kenntnis eines Lexikons und einer Grammatik erhalten. Was eine Chaconne oder ein Rigaudon ist, was *vous* bedeutet, dass ‚Schlachthof‘ für ein Bremer Kulturzentrum steht, was sich hinter den Kürzeln PET oder fMRT verbirgt – dies alles bleibt ohne Vertrautheit mit einer bestimmten Wissenskultur unverständlich. Die Zeichen als solche bleiben außerhalb ihrer Bedeutungskontexte stumm.

Wie Kulturen insgesamt, werden auch Wissenskulturen als Kontexte des Erkennens und Verstehens sozial hergestellt. Zu ihnen gehört eine *Transkulturalität*, die keiner *bewussten* Grenzüberschreitungen bedarf. Ein Individuum kann Fugen Bachs und Symphonien Mozarts den Vorzug geben, ohne auf Jazz verzichten zu wollen; es

²⁰² Vgl. Bartelborth 1996, S. 68 ff.

²⁰³ Dies zeigt sich z. B. im Förderungsprogramm ‚Schlüsselthemen der Geisteswissenschaften‘ der VolkswagenStiftung, das eine enge Kooperation zwischen Geistes- und Naturwissenschaften favorisiert.

²⁰⁴ Vgl. Kretschmann 2003, Kretschmann/Pahl/Scholz 2004.

²⁰⁵ Beispiele für Exklusion sind Inquisition, Index und Zensur; vgl. hierzu Wolf 2001.

²⁰⁶ Zum Problem des Nichtwissens vgl. Hogrebe 2006; vgl. auch Wehling 2004, 2006.

kann je nach Kommunikationsgemeinschaft natürliche und optionale, z. B. disziplinäre Sprachen sprechen – nach Bedarf in Bremen Deutsch und in Paris Französisch, morgens in der Sprache der Philosophie und nachmittags in jener der Rechtswissenschaft oder der Neurophysiologie. Transkulturalität ist keine Situation dieseits oder jenseits von Grenzen, sondern eine Normalform individueller Existenz.

Wissenskulturen sind *hybrid*, vernetzt mit Denk-, Einstellungs- und Verhaltensmustern, mit Gewohnheiten, Überzeugungen, mit Wertpräferenzen und Normen, die in übergreifenden Dimensionen von Kultur entstehen und sich mit Kulturen verändern. Für das Denken, Verhalten und Handeln von Individuen und deren Integration in epistemische und soziale Netzwerke sind vor allem folgende Dimensionen wesentlich: (i) Glaubenswahrheiten, metaphysische Sinngewebungen und Heilserwartungen: Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in Überzeugungsgemeinschaften. (ii) Grundlegende epistemische Einstellungen, Überzeugungen und Präferenzen, in deren Perspektiven Wirklichkeiten entstehen. Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in realistische, idealistische, skeptische und andere – z. B. pragmatische, ästhetische – Paradigmata, (iii) Von der Alltagskultur geprägte Wahrnehmungs-, Denk- und Lebensstile, die mit Sitten, moralischen Üblichkeiten, Gewohnheiten, Ritualen, Umgangsformen etc. verbunden sind: Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in soziokulturelle Milieus. (iv) Soziale und politische Grundwerte: Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in gesellschaftliche Ordnungen und Normensysteme.²⁰⁷

So entstehenden epistemische Identitäten von Individuen in sozio-kulturellen Kontexten. Individualisierung setzt die Teilhabe an symbolischen Traditionen voraus, die „einen gemeinsamen Bestand grundlegender Einstellungen“ garantieren. Die sich aus den Einstellungen heraus entwickelnden Praktiken „wirken ihrerseits wieder als eine praktische Bestätigung der symbolischen Traditionen, so dass man tatsächlich von einer *kollektiven Identität* reden kann, nämlich dem *wechselseitigen Bestätigungsverhältnis der symbolischen Traditionen, gemeinsamen Praktiken und Einstellungen, die in einer Gesellschaft bestehen*“.²⁰⁸

Wissenskulturen können als derartige Bestätigungsverhältnisse verstanden werden, die Rahmen bilden für Selbstverständigungen über Erkenntnis und Praxis, Realität/Wirklichkeit und Möglichkeiten und Grenzen kognitiver Weltzugänge. Diese Rahmen haben unterscheidbare Extensionen. Relativ enge Rahmen – z. B. Terminologien, Begriffsschemata und Theorien – sind vernetzt mit weiteren Rahmen – z. B. mit Sets des Alltagswissens, Paradigmata und Wissenschaftsdisziplinen –, und diese sind mit sehr weiten Horizonten wie Religionen und anderen Weltbildern verknüpft. Auch theoretische Prinzipien, Normen und Regeln der Empirie, Beschreibungs- und Erklärungsstrategien, Hypothesenbildung und Prüfverfahren sowie Revisionen epistemologischer Überzeugungen sind in wissenschaftliche Rahmen eingefasst. In ihnen verortet sind nicht zuletzt auch die Arten und Formen der *Rechtfertigung* von Wissen²⁰⁹, z. B. in religiösen Gemeinschaften oder Expertengruppen.²¹⁰

²⁰⁷ In den Punkten (i), (iii) und (iv) folge ich Meyer 2002, S. 117 ff.

²⁰⁸ Schwemmer 2005, S. 259.

²⁰⁹ Siehe hierzu Kap. 9.

²¹⁰ Vgl. z. B. Arnold/Dressel 2004.

Deshalb kann der Begriff ‚Wissenskultur‘ unterschiedlichen epistemischen Feldern zugeschrieben werden²¹¹, so z. B. einer wissenschaftlichen Disziplin oder der naturwissenschaftlichen experimentellen Forschung mit ihren besonderen (empiristischen, positivistischen, naturalistischen) weltbildartigen Voraussetzungen, aber auch dem Recht und Philosophien. In diesen Feldern wirken Wissenskulturen als Bedingungen der *Möglichkeit* von Erkenntnis und Wissen und als *Gründe* für Aussagen; *Ursachen*, kausal wirkende Determinanten sind sie nicht. Eine bestimmte Wissenskultur ist „eine Menge epistemologischer und methodologischer Regeln“, die von einer Gruppe „aufgrund geteilter Überzeugungen über Wesen, Funktion und Ziel des Wissens“ so befolgt wird, dass die Regelbefolgung (a) „gelehrt, gelernt, überliefert und ggf. institutionalisiert wird“, „(b) zu einem spezifischen epistemischen Status führt und (c) ein epistemisches oder wissenschaftliches Verhalten als Bemühung um Wissenserwerb produziert, das seinerseits Überzeugungen und Theorien hervorbringen kann. Wissenskulturen und epistemische Zustände, die im Rahmen von Wissenskulturen produziert werden, sind dann nur mit Rücksicht auf Bedingungen des Wissenserwerbs bestimmbar. [...] Wissenskulturen sind jene epistemischen Einheiten, die sich am direktesten mit dem Sozialen berühren.“²¹²

Wissen ist Kultur im Horizont des Sozialen. Die sozialen Dimensionen der Konstitution und Geltung von Wissen ist Gegenstand der *Social Epistemology*²¹³. Deren Kernthese lautet, dass Wissen und die Quelle, Akzeptanz bzw. Zurückweisung von Wissensansprüchen nicht zur natürlichen, sondern zur sozialen Welt gehören.²¹⁴ In Nähe zu diesem sozialwissenschaftlich-epistemologischen Programm, aber mit ganz eigenen Akzentsetzungen hat Karin Knorr Cetina mit *Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen* (2002) Ergebnisse ihrer empirischen wissenssoziologischen Begleitforschung zu unterschiedlichen Typen naturwissenschaftlicher Experimentalpraxis²¹⁵ (physikalische Großforschung im CERN und Mikrobiologie) vorgelegt. In ihrer Konzeption fügt der „Kulturbegriff [...] dem Praxisbegriff Sensibilität für Symbole und Bedeutungen hinzu“.²¹⁶ Im Mittelpunkt ihres Interesses stehen epistemische Prozesse, bei denen „die Erzeuger von Erkenntnis selbst als Komponente und Produkte der entsprechenden Maschinerien angesehen“ werden können.²¹⁷ Beschrieben werden „die jeweiligen Verständnisse des Empirischen, die Art der Realisierung von Objektbeziehungen, die Konstruktion und Form sozialer Arrangements. Der Ausdruck ‚epistemisch‘ soll auf Erkenntnis verweisen; es geht also um diejenigen Strategien und Prinzipien, die auf die Erzeugung von Wahrheit oder äquivalente Erkenntnisziele gerichtet sind.“²¹⁸ Knorr Cetina untersucht die

²¹¹ ‚Wissenskulturen‘ meint deshalb weit mehr als C.P. Snows Konzept der zwei (Wissenschafts-)Kulturen ‚Naturwissenschaften‘ und ‚Geisteswissenschaften‘. Ich fasse den Begriff ‚Wissenskulturen‘ auch weiter als Detel/Zittel 2002, S. 7, die ihn vorrangig auf *wissenschaftliches Wissen* beziehen.

²¹² Becker/Detel 2006; vgl. auch Detel 2001.

²¹³ Vgl. zu unterschiedlichen Konzeptualisierungen der ‚Social Epistemology‘ Bloor 1983, Fuller 1988, Latour 2000, Scholz 2001, McCarthy 2002, Kassavine 2003. Ian Hacking hat in *The Social Construction of What?* (1999) eine Polemik zu diesem Konzept vorgetragen; er hält es für eine bloße ‚Kampfvokabel in den Wissenschaften‘.

²¹⁴ Pinch/Bijker 1984, S. 401.

²¹⁵ Siehe hierzu Kap. 11.

²¹⁶ Knorr Cetina 2002, 22.

²¹⁷ Ebd., S. 23.

²¹⁸ Knorr Cetina 2002, S. 11.

komplexen diversifizierten Innenwelten von Wissen und bestimmt Wissenskulturen als die Praktiken, Mechanismen und Prinzipien,

die, gebunden durch Verwandtschaft, Notwendigkeit und historische Koinzidenz, in einem Wissensgebiet bestimmen, *wie wir wissen, was wir wissen*. Wissenskulturen generieren und validieren Wissen.²¹⁹

Knorr Cetina richtet die Aufmerksamkeit auf „epistemischen Maschinerien der Wissenserzeugung“, an denen „die Fragmentierung zeitgenössischer Wissensprozesse, [...] die unterschiedliche Architektur empirischer Ansätze, die spezifischen Konstruktionen des Objektbereichs, die speziellen Ontologien technischer Instrumente und die verschiedenen sozialen Formen“ zu zeigen sind, die für einzelne Wissensgebieten relevant sind.²²⁰ Die epistemischen Subjekte sind von den Maschinerien abzuleiten und erscheinen als „ebenso konstruiert, wie die Objekte der Erkenntnis“²²¹ Die Objekte, an denen in Labors gearbeitet wird, sind selten ‚naturbelassen‘; die Arbeit mit Objektzeichen führt zur Kultivierung von Naturobjekten:

Es gibt mindestens drei Aspekte von Naturobjekten, mit denen sich eine Laborwissenschaft nicht abfinden muss: Erstens muß sie die Objekte nicht so nehmen, *wie sie sind*, sondern kann für diese eine Vielzahl partieller und transformierter Versionen substituieren. Zweitens muß eine Laborwissenschaft einem Naturobjekt nicht dort entgegentreten, wo es *ist* – verankert in seiner natürlichen Umwelt. Laborwissenschaften transferieren Objekte ‚ins Haus‘ und manipulieren sie unter ihrer eigenen Bedingungen im Labor. Drittens muß eine Laborwissenschaft sich mit einem Ereignis nicht dann beschäftigen, *wann es passiert*. Sie kann sich über natürliche Zyklen des Auftretens hinwegsetzen und Ereignisse in ausreichender Häufigkeit für kontinuierliche Untersuchungen hervorbringen. [...] Die Laborpraxis impliziert die Herauslösung dieser Objekte aus ihrer natürlichen Umwelt und ihre Installierung in einem neuen Phänomenfeld, das durch soziale Akteure definiert wird.²²²

Wissen wird in epistemischen Kulturen in spezifischen repräsentationalen Formen (z. B. Religionsriten oder Erkenntnisstrategien von Disziplinen) und mit spezifischen repräsentationalen Techniken (z. B. empirischer oder philosophischer Art) auf unterschiedliche Weise erzeugt und bewertet. Die Wissenskulturen sind zum Teil aufgrund der in ihnen wirkenden Überzeugungen epistemischer Subjekten miteinander unverträglich (inkommensurabel): Wer z. B. von der Naturalisierbarkeit der Intentionalität überzeugt ist, hält die konkurrierende Überzeugung, der Geist sei nicht auf Physisches reduzierbar, für sinnlos. Innerhalb der neurowissenschaftlichen epistemischen Kultur haben Naturalisierbarkeitsannahmen *Evidenz*-Qualität. Dass es sich um eine weltbildabhängige subjektive Überzeugung handelt und um ein Programm, keineswegs aber um eine (empirisch) ‚gerechtfertigte wahre Überzeugung‘, wird ausgeblendet; es handelt sich, wie bei der Wahrnehmung von Wärme und Kälte, um *gefühlte Evidenz*.

In einer vorläufigen Bilanz ist festzuhalten: Wissenskulturen sind aufgrund ihrer Besonderheiten unterscheidbare, systemisch verfasste, holistisch (ganzheitlich) zu

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ Ebd., S. 13.

²²¹ Ebd. 22 f.

²²² Ebd., S. 45 f.

rekonstruierende Ensembles epistemischer und praktischer Kontexte, die bei der Entstehung und in der Dynamik von Wissen wirksam sind und Geltungsansprüche und Standards der Rechtfertigung von Wissen bestimmen. In sie eingeschlossen sind ein bestimmter epistemischer Habitus, bestimmte Evidenzen, Perspektiven und weltbildabhängige Präsuppositionen, bestimmte Überzeugungen, eigensinnige sprachliche, semiotische und semantische Üblichkeiten, besondere Auffassungen zu möglichen epistemischen Zielsetzungen, Fragen und Problemlösungen, kulturspezifische Praktiken und Techniken und in diesem Kontext anerkannte Werte, Normen und Regeln.

Diese Liste einiger wesentlicher Elemente von Wissenskulturen erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern stellt eine Sammlung von Hinsichten für eine Heuristik dar. Doch bereits diese Zusammenstellung von Faktoren hat Folgen: (i) die These, Wissen sei gerechtfertigte wahre Überzeugung, muss erweitert werden: Wissen ist *in wissenskulturellen Kontexten* gerechtfertigte wahre Überzeugung; (ii) die Annahme, Repräsentation könne als zweistellige Relation *b repr a* gefasst werden, ist unhaltbar. Die (Re-)Präsentationsrelation ist mehrstellig: *b repr a* unter den wissenskulturellen Bedingungen *c, d, e* als *a_c* oder als *a_d* oder als *a_e*.

Zwei Einwände sind zu erwarten. Der erste betrifft die mit (i) zugestandene Relativierung der Wahrheitsqualität von Wissen. Für den internen Realismus handelt es sich allerdings nicht um einen problematischen Einwand. Der zweite zu erwartende Einwand betrifft die mit (ii) verbundene Frage der Operationalisierbarkeit: Wie soll der repräsentationale Geltungsanspruch wahren Wissen unter Berücksichtigung derart zahlreicher wissenskultureller Faktoren noch rekonstruierbar sein und gerechtfertigt werden können? Die Antwort lautet, dass die mit *b repr a* verbundene epistemologische Schonhaltung aufgegeben werden muss. Die Forderung, zumindest das *mögliche* Optimum an Faktoren-Berücksichtigung anzustreben, ist nicht maximalistisch. Was in der Hermeneutik längst anerkannte Regel ist, ist auch in der Epistemologie zumutbar. Mit Albert Einstein: Alles sollte so einfach wie möglich gemacht werden, aber nicht einfacher.

Die Epistemologie sollte ihre Probleme nicht einfacher, sondern kooperativer lösen, im Verbund nicht zuletzt mit Psychologie und Wissenssoziologie. Dass die Neurowissenschaften hier nachrangig als mögliche Kooperationspartner der Epistemologie genannt werden, hat folgenden Grund: Sie stellen unverzichtbares Wissen über die *physische Basis* epistemischer Zustände und Prozesse bereit, nicht aber über *epistemische* Zustände und Prozesse. Neurowissenschaftliche *Theorien* sind keine *selbsterklärenden* physische Prozesse des Gehirns, sondern Aussagen- und Zeichensysteme und als solche – wie alle anderen Theorien auch – Gegenstand epistemologischer, semantischer und semiotischer Analyse. Neurowissenschaftliche Erklärungen sind kein Ersatz für epistemologische Erklärungen, und die naturalistische Philosophie des Geistes und nicht-naturalistische Theorien der Erkenntnis und des Wissens stehen in einem Verhältnis der Komplementarität zueinander.²²³

7. Evidenzen, Intentionen, Meinungen und propositionale Einstellungen

²²³ Zur Kritik an epistemologischen Ansprüchen des neurowissenschaftlichen Naturalismus/Reduktionismus siehe Kap. 12.

Man sucht sich nicht aus, was man glaubt. Der Glaube sucht einen aus.²²⁴

In Wissenskulturen stiften geteilte Glaubensannahmen, Überzeugungen und Selbstverständlichkeiten des Meinens – oft fragwürdige – *Gewissheit*.²²⁵ Die Annahme, dass etwas so und so ist, drückt sich aus in Sätzen wie „Es ist so, dass *p*“, die als Äquivalent von „Es ist wahr, dass *p*“ aufgefasst werden. Warum gilt etwas als gewiss? Die Frage, ob es eine zweifelsfrei gesicherte Weise des Wissens von etwas gibt, das als unbestreitbar wahr gelten kann, steht seit der Antike auf der Tagesordnung der Philosophie. Es gibt, so lauteten und lauten Antworten, ein Wissen, das als ontisch und/oder epistemisch *evident* gelten kann: Es ist intuitiv gewiss; es leuchtet aus der Sache selbst unmittelbar ein.²²⁶ Evidenz-Urteile sind ohne Vermittlung durch andere Urteile als wahr einsichtig.

7.1 Evidenz, Gewissheit, Meinung und Glaube

Je nach ontologischer und epistemologischer Akzentuierung wird Evidenz entweder dem Sachverhalt, der jemandem evident ist oder dem Sachverhalt, dass jemandem etwas evident ist zugesprochen.²²⁷ Die allgemeinste Bestimmung von ‚Evidenz‘ in zeitgenössischen Erkenntnistheorien, die eine Evidenz-Theorie für möglich erklären, lautet: Evidenz zeichnet jenes Wissen aus, dessen Gründe stärker sind als die Gründe, die eine bloß wahre Meinung für sich in Anspruch nehmen kann.²²⁸ Stärker sind die Gründe dann, wenn sie *ontisch* verbürgt sind und ontologisch so ausgesagt werden können, dass sie eine *von Subjektivität unabhängige Geltung* haben.

Evidentes hat die Garantie seiner Wahrheit außer sich und gilt deshalb als fester Boden der Zurückweisung skeptischer Einwände. Evidenz ist die Voraussetzung einer Erkenntnis, die methodischer Vermittlung (z. B. experimenteller Bestätigung oder eines Beweises) weder bedürftig noch fähig ist. Sie wird so die Basis der Legitimierung zum einen *epistemisch* gerechtfertigter Behauptungen, zum anderen daraus abgeleiteter *moralischer* Entscheidungen, ethischer Normenbegründung (vor allem im Intuitionismus) und rechtlicher Forderungen, deren Evidenz-Ansprüche in Form von *Evidenz-Anrufungen* auftreten; Beispiele sind frühe naturrechtlich inspirierte Menschen- und Grundrechtskataloge, die von der Evidenz unveräußerlicher Rechte ausgehen: „we hold these truths to be self-evident, that all men are created equal“.²²⁹

²²⁴ S. Galloway, *Der Cellist von Sarajewo*, München 2008, S. 24.

²²⁵ „Gewissheit teilt mit Wissen die Eigenschaft der Irritationsfestigkeit. Die Gewissheit, dass *p*, ist die Abwesenheit von Zweifeln an einer für wahr gehaltenen Aussage *p*. Eine Gewissheit ist rational, wenn sich diese Abwesenheit eines Zweifels rechtfertigender Gründe für die Überzeugung, dass *p*, verdankt. Wissen ist deshalb rationale Gewissheit. Wissen und Gewissheit fallen nicht zusammen. Das bedeutet aber nicht, dass Gewissheiten, die kein Wissen sind, irrational sind. Es kann ja auch Gewissheiten geben, die weder rational noch irrational sind. Bei solchen arationalen Gewissheiten ist kein sinnvoller Zweifel denkbar.“ (Wingert 2007, S. 914 f.)

²²⁶ Der metaphorische Gehalt von ‚Evidenz‘ verweist auf eine lange Tradition von *Licht-Metaphern* (*lumen naturale*, Licht der natürlichen Vernunft). Zur Geschichte des Evidenz-Begriffs vgl. Halbfass/Held 1972 und Sandkühler 1997.

²²⁷ v. Kutschera 1982, S. 37.

²²⁸ Vgl. Chisholm 1979.

²²⁹ So in der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung.

Verwendungen des Evidenzbegriffs sind begleitet vom Streit darüber, was es bedeutet, dass Urteile die Eigenschaft haben sollen, so unmittelbar einzuleuchten, dass man genötigt ist, sie für gültig/wahr zu halten: Besteht Evidenz in subjektivem Fürwahrhalten, in der Notwendigkeit eines Urteils oder in einer objektiven Tatsache? Während der Evidenzbegriff im Deutschen diesen Streit unentschieden lässt, begegnet im Englischen ‚Evidenz‘ im strengen Sinne seit dem 17. Jahrhundert als ‚self-evidence‘ (Selbstbezeugung der Wahrheit des Gehalts einer Erkenntnis); ‚Evidence‘ bezeichnet heute in einem viel weiteren Sinne jegliche unmittelbare und mittelbare (durch Mittel der Bestätigung/Rechtfertigung hergestellte) Gewissheit von Anschauung, Beobachtung und Empirie. Die jeweiligen Antworten im Streit um den Status von Evidenz haben Folgen nicht zuletzt für das Verständnis der Wahrheit wissenschaftlicher Aussagen und für die Wissenschaftstheorie. Im Kontext vor allem phänomenologischer Schulen wird am Evidenz-Konzept festgehalten: ‚Evidenz‘ bezeichnet das, was an lebensweltlich-vortheoretisch vermittelten und evidenten Präsuppositionen der wissenschaftlichen Erkenntnis immer schon vorausliegt. Im angelsächsischen Bereich gibt es eine Kontroverse vor allem darüber, ob Evidenzen „internal states of beliefs“ sind oder „the believed propositions themselves“. ²³⁰ Im Rahmen der Theorie epistemischer Rechtfertigung ²³¹ vertreten Chisholm und Feldman einen *Evidentialism* mit der Kernthese, dass ein Glaube/eine Überzeugung genau dann und nur dann für eine Person epistemisch gerechtfertigt ist, wenn die Evidenz der Person diesen Glauben/diese Überzeugung stützt. ²³²

Scharfe Kritik an Evidenz-Annahmen formulieren der kritische Rationalismus und ihm verwandte Positionen: Wenn Evidentes nur Gegenstand der Intuition ist, nicht aber bewiesen werden kann, dann sind Evidenzen subjektiv; sie werden gesehen und leuchten ein – oder eben nicht – und können deshalb keine Wissen begründende Funktion in Anspruch nehmen. Auch in der empiristischen und logisch-empiristischen Tradition und in nahezu allen Varianten analytischen Philosophierens stoßen Evidenzunterstellungen auf entschiedenen Widerspruch: Evidenz kann von subjektiver Gewissheit nicht unterschieden werden; wenn es kein Unterscheidungskriterium gibt, dann ist eine Berufung auf Evidenz unmöglich; wird ein Kriterium angenommen, „so scheint dies zu einem unendlichen Regreß zu führen: dass in einem vorgegebenen Falle von Gewißheit die in dem Kriterium verlangten Merkmale vorliegen, muß ja selbst nicht bloß mit subjektiver Gewißheit, sondern mit Evidenz festgestellt werden.“ ²³³ Das Evidenz-Problem ist nicht lösbar: „alle Argumente für die Evidenz stellen einen *circulus vitiosus* dar und alle Argumente gegen sie einen Selbstwiderspruch.“ ²³⁴ Selbst die Evidenz-Skepsis steht unter dem Vorbehalt: „Wir glauben nur, die Einsicht zu haben, dass man keine Beweisevidenz für diesen Glauben besitzen kann.“ ²³⁵

De facto aber spielen Evidenzen in Wissenskulturen eine wichtige Rolle. ²³⁶ Sie sichern Ausgangsorte für Meinungen ²³⁷, Glaubensinhalte, Überzeugungen und propo-

²³⁰ Feldman 1993, S. 120.

²³¹ Siehe hierzu Kap. 8.2.

²³² Vgl. Feldman 1993, S. 119.

²³³ Stegmüller 1989, S. 47 f.

²³⁴ Stegmüller 1969, 168 f.

²³⁵ Ebd., S. 186.

²³⁶ Wie Lucien Braun in *Geschichte der Philosophiegeschichte* am Beispiel der Deutungen von ‚Vergangenheit‘ zeigt, ist Evidenz das, „was in einem bestimmten Moment für eine gegebene Gemeinschaft sich von selbst

sitionale Einstellungen – und damit auf problematische Weise auch für das, was für Wissen gehalten wird. Meinung, Glaube und Überzeugung verweisen als auf etwas *gerichtete* epistemische Aktivität auf eines der zentralen Probleme der Epistemologie – das der Intentionalität.

7.2 Intentionalität und propositionale Einstellungen

7.21 Intentionalität und Einstellung

Durch Franz Brentano zu einem zentralen Thema der Philosophie geworden²³⁸, bezeichnet ‚Intentionalität‘ die Gerichtetheit des Bewusstseins, und zwar auf Gegenstände *als* interne Gegenstände des Bewusstseins und nicht auf externe Objekte der Realität. Die Gerichtetheit intentionaler mentaler Einstellungen auf etwas setzt nicht voraus, dass dieses Etwas außerhalb existiert. Brentano charakterisiert in *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) psychische Phänomene durch ihre ‚intentionale Inexistenz‘: „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir [...] die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht die Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden.“²³⁹

Mit der Einsicht in die wissenskulturelle Kontextualität dessen, was wir in epistemischen Akten beabsichtigen (intendieren) und was wir für glaubhaft, evident, richtig und wahr halten, wird die Frage nach den Gründen für die Gewissheit unserer Überzeugungen unabweisbar. Unsere Sätze (Propositionen) sollen konkrete und abstrakte Sachverhalte angemessen zum Ausdruck bringen; wir nehmen spontan an, dass sie dazu geeignet sind. Doch seit Brentanos Analyse der Intentionalität und E. Husserls Konzeption von Erkenntnistheorie ist diese spontane Einstellung noch fragwürdiger geworden, als sie es seit Kant ohnehin schon war. Denn das zu bezeichnende Sein kann man nur „als Correlatum von Bewußtsein vor Augen haben, als bewußtseinsmäßig ‚Gemeintes‘: als Wahrgenommenes, Erinnerungtes, Erwartetes, bildlich Vorgestelltes, Phantasiertes, Identifiziertes, Unterschiedenes, Geglaubtes, Vermutetes, Gewertetes usw.“²⁴⁰

Intentionalität wirkt in Bezug auf Erkenntnisgegenstände vor allem in Form von *Einstellungen*, die allem ‚Wissen, dass *p*‘ vorausgehen. „Ich weiß, dass *p*“ im Sinne von „Es ist wahr, dass *p*“ muss deshalb übersetzt werden: Ein Subjekt *S* ‚glaubt, dass *p*‘; *p* ist eine Proposition, der gegenüber *S* eine Einstellung der *Anerkennung*

versteh“. Jede Epoche hat „die Vergangenheit, zu der sie fähig ist“ (Braun 1990, S. 357 f.).

²³⁷ Zur Geschichte von ‚Meinung‘ vgl. Birke 1999, S. 811: „Die Verwendung von ‚Meinung‘ in philosophischen Kontexten geht auf Platons epistemologische Untersuchungen besonders im *Theätet* (vgl. v. a. 208e-210b) zurück, der für die Begriffsgeschichte von bleibendem Einfluß war. Dort führt Platon die ‚dreiteilige Definition‘ von *Wissen* als gerechtfertigte wahre Meinung ein: Glaube (*pistis*) wird dabei als bloße Meinung (*doxa*) dem *Wissen* (*episteme*) diametral gegenübergestellt. Das griechische *doxa* wird in der Regel mit ‚Meinung‘ ins Deutsche übersetzt, während seine Übersetzung ins Englische *belief* und die entsprechende Definition des Wissens folglich *justified true belief* lautet.“

²³⁸ Vgl. Woodfield 1997 und zur historischen Entwicklung des Konzepts Moran 1996. Zu Intentionalität und Repräsentation vgl. Searle 1996 [1983]. Dass es sich beim Intentionalitätsproblem um ein Scheinproblem handelt und intentionale Zustände naturalisierbar sind, behauptet Beckermann 2003. Für ein Programm der Naturalisierung plädiert auch Nannini 2006a, S. 230 ff.

²³⁹ Brentano 1973, I, S. 124 f.

²⁴⁰ Husserl 1965, S. 20 f.

vertritt, dass p wahr ist. Man kann auch sagen: S ist *überzeugt*, dass p . Intentionale Einstellungen sind auf *etwas* gerichtete mentale Zustände, insbesondere des Glaubens und Wissens (*kognitive* Einstellungen) sowie des Wünschens und Beabsichtigens (*volitionale* Einstellungen).²⁴¹ Das Etwas, worauf sich die Einstellungen richten, muss als existierend angenommen werden; mehr ist als Voraussetzung nicht gefordert.

Umso mehr muss es verwundern, dass sich Philosophie und Wissenschaftstheorie der Frage, was Einstellungen *sind*, wie sie zustande kommen und sich verändern, bisher so gut wie nicht angenommen haben.²⁴² Wer eine Antwort sucht, muss sich an die Psychologie, vor allem die kognitive Sozialpsychologie wenden.²⁴³ Sie befasst sich seit den 1920er Jahren und verstärkt seit den 1970er Jahren mit der Struktur und den Funktionen von Einstellungen sowie der Beziehung zwischen Einstellungen und Verhaltens. Einstellungen werden als „summarische Bewertungen sozialer Sachverhalte (oder Objekte, zu denen dann Personen, Institutionen, Probleme, Gegenstände gezählt werden)“ definiert; genauer: „Eine Einstellung ist eine psychologische Tendenz, die dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß eine bestimmte Entität mit einem bestimmten Ausmaß an Zustimmung oder Ablehnung bewertet wird.“²⁴⁴ Im epistemologischen Zusammenhang sind Einstellungen deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie sich, in Überzeugungen gründend, bereits in der Wahrnehmung geltend machen und im Kontext aller an einer epistemischen oder praktischen Handlung beteiligten psychischen Prozesse auf Erkenntnis- bzw. Handlungsobjekte gerichtet sind. Die traditionelle philosophische Erkenntnistheorie ist deshalb gefordert, ihre Grenzen zu überschreiten – sowohl in Richtung Psychologie als auch in Richtung der Soziologie des Wissens –, wenn verstanden werden soll, welche Funktionen die relativ konstanten und fixiert auf Sachverhalte gerichteten Einstellungen haben. Fixierte Einstellungen erfüllen drei Grundfunktionen für die psychische Tätigkeit: „Sie steuern die Aufnahme der Informationen des Individuums aus der Umwelt, bewerten sie im Hinblick auf die geforderte Verhaltensorganisation und richten die konkrete psychische Tätigkeit über die aktuelle Einstellung innerhalb eines Verhaltensaktes in angemessener Weise aus. Damit sind fixierte Einstellungen nichts anderes als die *grundlegenden psychischen Einheiten* für jegliches Verhalten einer Persönlichkeit.“²⁴⁵

Für die Epistemologie sind nicht nur fixierte Einstellungen von Interesse, sondern auch Einstellungsänderungen.²⁴⁶ Hierzu liegen einige Ergebnisse der Psychologie vor. Für das Ausmaß und die Richtung der Revision sind die folgenden Variablen von Bedeutung: „(1) die Bewertung des Einstellungsobjektes in Bezug auf die soziale Bedeutsamkeit für das Individuum, (2) die Verankerung einer Einstellung in einer umfassenden Werthaltung, (3) die Ich-Beteiligung während einer Überzeugungskommunikation, [...], (4) die Verankerung einer [Person] in einer gegebenen sozialen Gruppe (sozialer Status), wobei die persönliche Erwartung

²⁴¹ Giedrys 1999, S. 296.

²⁴² Dieses Defizit ist in der neueren Philosophie bis in die Epistemologie auch für den Begriff ‚Überzeugung‘ festzustellen. Es wird meist mit dem Begriff operiert, ohne ihn näher zu erklären. Siehe hierzu Kap. 8.

²⁴³ Vgl. Fishbein 1966, Meinefeld 1988, Vorweg 1990.

²⁴⁴ Six 2000, S. 361.

²⁴⁵ Vorweg 1976, S. 10.

²⁴⁶ Zu Einstellungsveränderungs-Theorien vgl. Six 2000, S. 362 f.

bezüglich der Selbstbewertung und die gruppenspezifische Norm in die Bildung neuer Einstellungen eingreifen.“²⁴⁷

7.22 Propositionale Einstellungen

Überzeugungen und in sie eingebettete Evidenzen bilden die Grundlage für *propositionale Einstellungen*²⁴⁸, also für bestimmte intentionale Zustände, welche die Beziehung eines Subjekts *S* zum Gehalt einer Proposition *p* bestimmen. Der propositionale Gehalt *p* gilt als die Erfüllungsbedingung für den Äußerungsanspruch eines Satzes.²⁴⁹ Verben wie ‚behaupten‘, ‚glauben‘ und ‚wünschen‘ folgt als direktes Objekt ein Nebensatz („*dass p*“). Dass es sich beim Objekt einer Proposition *p* um einen realen Sachverhalt handelt, ist aber keineswegs ausgemacht. Verben, die mentale Zustände oder Prozesse bezeichnen (wie: glauben, überzeugt sein, erwarten, bedauern, befürchten, wünschen, dass es schneit), Sprechaktverben (wie: sagen, behaupten, dass die Sonne scheint) und epistemische Verben (wie: wissen, kennen, dass *x* im Raum *y* liegt) drücken die subjektive Gerichtetheit auf Sachverhalte aus, deren Existenz unterstellt wird. „*S* glaube, dass es regnet“ bedeutet zunächst nicht mehr als ein Verhältnis zwischen der Einstellung des Glaubens oder auch Wünschens bzw. Befürchtens von *S* und einem geglaubten Sachverhalt, dem kein empirisches Korrelat ‚Regen‘ entsprechen muss. Die subjektiven propositionalen Einstellungen haben im Umgang mit (geglaubten etc.) Sachverhalten hohe Freiheitsgrade, und die Propositionen sind (oft) empirisch unterbestimmt.²⁵⁰

Propositionale Gehalte und Überzeugungen von Personen stehen in einer schwer durchschaubaren Beziehung zueinander. Die Einstellungszustände bestehen aus vielen verschiedenen Komponenten (Überzeugungen, Wünschen, usw.), „die voneinander *referentiell abhängen* können“ (z. B. eine Person hat eine richtige oder falsche Überzeugung von der Existenz eines Gegenstandes *und* den Wunsch, ihn zu besitzen).²⁵¹ Einstellungen des Meinens, Glaubens²⁵², Fürchtens, Hoffens, Wünschens, infizieren Aussagen „*dass p*“. Im Unterschied zur schwachen Form „meinen, dass *p*“ (es könnte auch anders sein) bedeutet „glauben, dass *p*“: Es ist so und kann nicht anders sein. Ein Subjekt *S glaubt, dass p*; *p* ist die Proposition/der Sachverhalt, der/dem gegenüber *S* eine Einstellung der Anerkennung vertritt, dass *p* wahr ist; *S* ist überzeugt, dass *p*. In der Glaubens-Einstellung zur Proposition drücken wir die der bloßen Wahrscheinlichkeit entgegengesetzte *Gewissheit* aus, die wir haben zu können *glauben*; wir *glauben* eine *p* angemessene Wahrheit zu haben.²⁵³ Ich kann etwas glauben, ohne dass es der Fall ist; ich kann etwas glauben, ohne eine Antwort auf die Frage zu haben, warum ich es glaube; „ich glaube“ enthält eine subjektive Wahrheit. „Ich weiß“ bezeichnet eine Relation zwischen mir und etwas, von dem ich

²⁴⁷ Clauß 1978, S. 126 f.

²⁴⁸ Den Begriff ‚*propositional attitudes*‘ und das damit verbundene Problem hat 1921 Bertrand Russell in *The Analysis of Mind* formuliert. Zu ‚*propositional attitudes*‘ vgl. Richard 1997, Anduschus 1998. Oppy 1998; zu einer Klassifikation unterschiedlicher kognitiver Einstellungen vgl. Sayre 1997.

²⁴⁹ Detel 2007a, S. 71.

²⁵⁰ Vgl. Quine 1983.

²⁵¹ Kamp 2003, S. 210. Zu kognitiven und neuralen Mechanismen bei der Entstehung falscher Überzeugungen vgl. Johnson/Raye 2000.

²⁵² v. Kutschera 1982, S. 1: „Glauben ist eine Relation zwischen Personen und Propositionen oder Sachverhalten.“ Zur Frage „how can *x* have a belief about *y*“ vgl. Chisholm 1983.

²⁵³ Vgl. zu „true believers“ Dennett 2003.

annehme, dass es der Fall ist; ich glaube es nicht, wenn ich nicht annehme, dass es der Fall ist. Ich habe Gründe für meinen Glauben, und für „ich weiß“ soll gelten, dass mein „Wissen, dass p “ gerechtfertigt und nicht nur subjektiv wahr ist. Was aber heißt ‚ist gerechtfertigt‘?

G.E. Moore hatte Wissen und Gewissheit gleichgesetzt: „Wenn *ich* sage ‚Es ist gewiss, dass p ‘, ist es eine notwendige und hinreichende Bedingung für die Wahrheit meiner Behauptung, daß ich weiß, daß p wahr ist.“²⁵⁴ Dem ist L. Wittgenstein in *Über Gewißheit* (1949-1951) nicht gefolgt. Er verknüpft „Wissen mit Beweisen, Gewißheit dagegen mit Glauben“²⁵⁵:

Es ist nämlich nicht so, daß man aus der Äußerung des Andern ‚Ich weiß, dass es so ist‘ den Satz ‚Es ist so‘ schließen könnte. Auch nicht aus der Äußerung und daraus, daß sie keine Lüge ist. [...] aus dem Satz ‚Er weiß, daß dort eine Hand ist‘ folgt auch ‚Dort ist eine Hand‘. Aber aus seiner Äußerung ‚Ich weiß. ...‘ folgt nicht, er wisse es. Es muß erst erwiesen werden, daß er’s weiß. Daß kein Irrtum möglich war, muß *erwiesen* werden.²⁵⁶

Die Richtigkeit einer Aussage der Form „S weiß, dass p “ setzt also mehr voraus als subjektive Gewissheit. Vorausgesetzt ist, dass (i) S glaubt, dass p , (ii) p wahr ist und (iii) S seinen Glauben, dass p , rechtfertigen kann.²⁵⁷ Es ist aber höchst fraglich, ob diese Voraussetzungs-Triade überhaupt vollständig erfüllbar ist. *Falls* ja, wäre von Wissen als gerechtfertigter Überzeugung oder gerechtfertigtem wahren Glauben zu sprechen – *wenn* der Unterschied zwischen Glauben und Wissen eindeutig feststellbar und die Bedeutung von ‚wahr‘ geklärt wäre und *wenn* die Kriterien und Standards von Rechtfertigung unstrittig wären. Dies ist aber keineswegs der Fall. Folgende Probleme müssen erörtert werden:

1. In Theorien über propositionale Einstellungen wird in aller Regel von einem S = Subjekt wie von einem rational denkenden isolierten *Ich* in Beziehung zu einem isolierten Sachverhalt gesprochen. Es ist sicher zutreffend: „To believe of oneself as oneself and of the time of belief as the then present time that one is then such-and-such is to believe at that time the first-person present-tense proposition for the property of being such-and-such.“²⁵⁸ Aber in das „Ich glaube“ bzw. „Ich weiß“ ist nicht nur eine Relation zwischen einem Ich-Subjekt und dem Sachverhalt eingeschrieben, sondern *jedes* „Ich glaube, dass p “/„Ich weiß, dass p “ ist mit anderen Sätzen, einem ganzen Lexikon, einem Habitus und einer Sprache verbunden, in deren Gebrauch sich eine Lebenswelt, eine Lebens- und Werteinstellung, eine Wissens- und Handlungskultur sowie soziale Bedürfnisse, Interessen und Praxen spiegeln. *Mein* „Ich weiß, dass“ (*knowing that*, Überzeugungswissen²⁵⁹, faktisches Wissen) ist auf komplexe Weise mit meinem Wissen als Kenntnis aus Vertrautheit (*knowing by acquaintance*) und meinem „Ich weiß, wie“ (*knowing how*, Regelwissen) vernetzt – oder eben nicht (wenn ich z. B.

²⁵⁴ Moore 1969, S. 204.

²⁵⁵ Gabriel 1993, S. 177. Zu Moore und Wittgenstein vgl. Armengaud 1983.

²⁵⁶ Ebd., S. 122 f.

²⁵⁷ Musgrave 1993, S. 3. Zu Glaubenssätzen vgl. Kemmerling 2003.

²⁵⁸ Sosa 1983, S. 323.

²⁵⁹ Vgl. Detel 2007b, S. 48.

weiß, dass Bremen einen Hauptbahnhof hat, aber nicht, wie ich ihn erreichen kann).²⁶⁰

2. Das, was ich für mein *Wissen* halte, kann zutreffen oder nicht zutreffend (eine Fehlrepräsentation) sein; es kann eine richtige oder falsche Erinnerung vorliegen („Ich weiß, das Treffen war im August 2002“, aber es hat im September stattgefunden). Es kann sich um vermeintliches Wissen handeln, wenn ich fälschlich einer Autorität ein epistemisches Privileg zuschreibe und ihr glaube.²⁶¹ Was ich für Wissen halte, kann eine Selbsttäuschung sein oder ein überholtes Wissen (S weiß, dass p zum Zeitpunkt t_1 , aber sein Wissen trifft aus zufälligen Gründen zum Zeitpunkt t_2 nicht mehr zu).²⁶² Und das, was ich für mein Wissen ausbebe, kann wahr sein oder eine Lüge – gegen mich selbst (Lebenslüge) oder gegen andere („willentliche Falschaussage“).²⁶³

3. Die Definition von Wissen als wahre gerechtfertigte Überzeugung ist problematisch. Dies hat Edmund L. Gettier bereits 1963 in *Is Justified Belief Knowledge?* geltend gemacht.²⁶⁴ W. Detel führt folgendes Beispiel zum *Gettier-Problem* an: „(a) Unsere Erfahrung ist, dass Uhren im Allgemeinen zuverlässig arbeiten. (b) Wir meinen daher, dass wenn diese Uhr U anzeigt, dass es 4 Uhr ist, es 4 Uhr ist. (c) Wir meinen auch, dass wenn wir heute um 4 Uhr auf U schauen, U anzeigt, dass es 4 Uhr ist. (d) Tatsächlich ist U jedoch vor drei Tagen genau um 4 Uhr stehen geblieben. Es folgt: Wegen (a) ist die Meinung (b) gerechtfertigt. Wegen (a) und (b) ist die Meinung (c) gerechtfertigt. Wegen (d) ist die Meinung (c) wahr. Aber die Meinung (c) ist offenbar nur kontingenterweise wahr (weil U zufälligerweise um 4 Uhr stehen geblieben ist).“²⁶⁵

4. Mein *Wissen* besteht nicht nur aus propositionalem, sondern auch aus nicht-propositionalem Wissen, etwa der Kenntnis der Bedeutung einer Geste oder Mimik. Mein Wissen schließt implizites Wissen (*tacit knowledge*, *subconscious knowledge*) ein²⁶⁶, z. B. die Kenntnis der grammatischen Regeln einer Sprache oder der Verhaltenserwartungen, die in einer bestimmten Situation an mich gestellt werden (ich weiß z. B., was ich sagen muss, um Höflichkeitserwartungen zu erfüllen). *Meine* Sätze gehören schließlich zu einer *transindividuellen interpersonalen* und *intersubjektiven* Sprach- und Kommunikationsgemeinschaft; sie gehorchen einer Grammatik und Semantik der Kommunikation in einer Wissenskultur.²⁶⁷ Dieses Kontextualitätsproblem tritt verschärft auf bei Übersetzungen („Ich glaube zu wissen, dass *raison* an dieser Textstelle mit ‚Verstand‘ oder ‚Vernunft‘ oder ‚Vernünftigkeit‘ korrekt übersetzt ist, aber ich bin mir nicht sicher“) und transkulturellen Dialogen („Ich meine zu wissen, was x mit dem Wort/der Geste y meint“).

Die Epistemologie ist angesichts derartiger Probleme mit grundlegenden Fragen konfrontiert: (i) Unter welchen Bedingungen, nach welchen Maßstäben und in Befol-

²⁶⁰ Vgl. zu dieser Unterscheidung und den Folgen für die Rechtfertigung von Wissen Musgrave 1993, S. 6 ff.

²⁶¹ Vgl. Bartelborth 1996, S. 74. Zum Problem ‚epistemische Autorität und Urteilsfähigkeit‘ vgl. Freudenberger 2006b.

²⁶² Vgl. Lehrer 1983.

²⁶³ Vgl. zu einer umfangreichen multidisziplinären Untersuchung zur Lüge Lipmann/Plaut 1927.

²⁶⁴ Vgl. Gettier 1963; zum Gettier-Problem vgl. Douven 2005.

²⁶⁵ Detel 2007b, S. 58.

²⁶⁶ Vgl. zu unbewussten Überzeugungen Textor 1998.

²⁶⁷ Vgl. Lemaire 1983. „Ich glaube, x fühlt sich als kleiner Napoléon“; dieser angesichts beobachteter Verhaltensweisen einer nicht eben großwüchsigen Person gesagte Satz ist im Deutschen als Metapher verständlich; im Französischen ist er es nicht.

gung welcher Regeln soll eine Meinung, ein Glaube, eine Überzeugung als gerechtfertigt und wahr gelten? (ii) Ist der Unterschied zwischen ‚überzeugt sein, dass‘ und ‚wissen, dass‘ klar bestimmbar? (iii) Sind Sachverhalte p prinzipiell überzeugungsge-laden, kontextabhängig und relativ?

Zunächst ist eine Vorfrage zu stellen: Kann jemand, der etwas sagt, und jemand, der dies hört, unzweideutig wissen, was das Gesagte bedeutet? Oder sind Worte immer vieldeutig, weil sie, wie z. B. die verschiedenen Bedeutungen von ‚Gleichheit‘, ‚Gerechtigkeit‘ oder ‚Demokratie‘ in politischen Sprachen belegen, kontext- und interpretationsabhängig sind? Hängt nicht die Bedeutung der Zeichen von der Praxis der Interpretation der Zeichen ab? Kann der

Die semantischen Merkmale (Bedeutung, Referenz, Wahrheits- oder Erfüllungsbedingungen) eines Zeichens werden durch dessen angemessene Interpretation bestimmt. Sofern nun die Art und Weise des Zeichengebrauchs nicht abschließend sowie nicht situations- und nicht individuen-unabhängig und nicht allgemein verbindlich ein für alle Mal feststeht, wird eben dadurch die Möglichkeit variierender und alternativer Umgrenzung und Fixierung der Spielraum variierender Festlegungen definitiv auf nur eine und einzig richtige Interpretation begrenzt werden?²⁶⁸ Die Pluralität möglicher Interpretationen und Bedeutungen hat Folgen für die Beantwortung der Frage, inwiefern Wissen gerechtfertigte wahre Überzeugung ist. Denn zum einen handelt es sich um eine Pluralität in den Grenzen von Überzeugungen, und zum anderen ist diese Pluralität auch bei der Bedeutungszuschreibung für ‚Wissen‘, ‚Rechtfertigung‘ und ‚Wahrheit‘ nicht eliminierbar. In seinen späten *Philosophischen Untersuchungen* formuliert Wittgenstein: „Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes ‚Bedeutung‘ – wenn auch nicht für *alle* Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“²⁶⁹

Erweitert man das Problem sprachlicher Bedeutungen in die übergreifende Dimension der Wissenskulturen, in die epistemische und nicht-epistemische Praxen einbezogen sind, dann liegt es nahe, sich bei der Bedeutungsproblematik auf die von J.L. Austin²⁷⁰ mit *How to do Things with Words* (1962) begründete Sprechakttheorie und den Intentionalismus von P. Grice²⁷¹ zu beziehen.

S teilt H mit seiner Äußerung von r mit, daß p , genau dann wenn:

S äußert r in der Absicht, daß

(G1) H glaubt, daß p ,

(G2) H erkennt, daß S beabsichtigt, daß (G1),

(G3) H glaubt, daß p , weil (G2).²⁷²

Diese Struktur von Mitteilungen begegnet alltäglich: „Die Bedeutung einer Äußerung ist dasjenige, was ein Sprecher mit ihr meint bzw. zu verstehen geben will: ‚Heute ist schon der 13.‘ – hat Frau Meier zu Herrn Müller soeben (am 13.) gesagt. Damit tut sie dreierlei: Sie (1) äußert einen Satz; (2) mahnt damit die immer noch ausstehende Miete an; oder sie warnt Herrn Müller vor den weiteren Nicht-Zahlungsfolgen

²⁶⁸ Vgl. Abel 1996, S. 50.

²⁶⁹ Wittgenstein 1953, § 43. Vgl. zu Wittgenstein Stekeler-Weithofer 1995, S. 279 ff.

²⁷⁰ Vgl. Austin 1975 *Zur Theorie der Sprechakte*.

²⁷¹ Vgl. Grice 1957, 1989.

²⁷² Rödl 1999, S. 1203.

(Kündigung etc.); oder sie beklagt sich lediglich über den raschen Lauf der Zeit; oder dergleichen mehr; und (3) sie bewirkt damit, daß Herr Müller endlich die Miete zahlt, sich in ihr Zeit-Verfallslamento einklinkt, oder etc. etc.“²⁷³

Es wäre aber ein Irrtum anzunehmen, diese Bedeutungs-Unterbestimmtheit sei auf den Alltag und die Alltagssprache beschränkt. Sie trifft auch für Sätze zu, die mit wissenschaftlichem Anspruch formuliert sind: „Die Wirklichkeit, in der ich lebe, ist [...] ein Konstrukt des Gehirns.“²⁷⁴ Der Sprecher äußert (i) einen Satz; (ii) intendiert er, dass aufgrund dieser Mitteilung geglaubt wird, dass die Wirklichkeit tatsächlich ein Konstrukt des Gehirns ist; oder er warnt (iii) vor alternativen theoretischen Annahmen über die Konstitution von Wirklichkeit, z. B. idealistischen, phänomenologischen etc.; oder er suggeriert (iv), auch der Satz selbst sei in Konstrukt des Gehirns; (v) bewirkt er entweder, dass der Aussage Glauben geschenkt wird oder dass die Aussage als performativer Widerspruch wahrgenommen wird oder dass beim Hörer/Leser der Wunsch nach theoretischen Alternativen wachgerufen wird. Die Bedeutung der Aussage ist erst zu verstehen, wenn das Überzeugungssystem, die Sprecher- und Hörerintention, die propositionalen Einstellungen beider und der Gebrauch der Wörter ‚Wirklichkeit‘ und ‚Gehirn‘ bekannt sind.²⁷⁵

Derartige Sätze sind Artikulationen von Überzeugungen, die außerhalb der einer Wissenskultur – hier: der neurobiologischen – nicht geteilt sein müssen. Welche Rolle Überzeugungen für das Zustandekommen und den Status von Wissen bzw. für Ansprüche auf Wissen spielen, soll im Folgenden erörtert werden.

8. Überzeugungen

Überzeugung ist der Glaube, in irgend einem Punkte der Erkenntnis im Besitze der unbedingten Wahrheit zu sein. Dieser Glaube setzt also voraus, daß es unbedingte Wahrheiten gebe; ebenfalls, daß jene vollkommenen Methoden gefunden seien, um zu ihnen zu gelangen; endlich, daß jeder, der Überzeugungen habe, sich dieser vollkommenen Methoden bediene. [...] Es ist nicht der Kampf der Meinungen, welcher die Geschichte so gewalttätig gemacht hat, sondern der Kampf des Glaubens an die Meinungen, das heißt der Überzeugungen.

Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878)

Die Überzeugungen, die hier im erkenntnis- und wissenstheoretischen Zusammenhang interessieren, sind eine Form von lebensweltlichen Einstellungen zu Sachverhalten in wissenskulturellen und praktisch-sozialen Kontexten.²⁷⁶

²⁷³ Meggle 1999, S. 710.

²⁷⁴ Roth 1994, S. 19; vgl. 278 ff.

²⁷⁵ Vgl. zu diesem Problem Abel 1993, S. 50.

²⁷⁶ Zu ‚belief-forming practices and the social‘ vgl. Aston 1992, S. 29-51. Die von L. Wingert getroffene

Überzeugungen fallen uns nicht zu, etwa weil die Dinge danach verlangten. Sie haben Gründe in menschlicher Aktivität, in Bedürfnissen und in Interessen im kognitiven und praktischen Umgehen mit der Welt. Überzeugungen sind konstitutiv für alle kognitiven, epistemischen und technischen – z. B. experimentellen – Weisen der Welterzeugung. Auch die propositionalen Einstellungen zu Sachverhalten gründen in übergreifenden Überzeugungssystemen.

Überzeugungen sind subjektive Einstellungen von Individuen in transindividuellen Kontexten. Um intersubjektiv verstehbar oder akzeptierbar zu sein, müssen sich Überzeugungen mit gewöhnlichen Einstellungen kleinerer oder größerer sozialer Gruppen verbinden lassen.²⁷⁷ Der Großteil individueller Überzeugungen teilt seine Evidenzen mit dem in bestimmten Gruppen herrschenden *common sense*. *Common sense* ist die Art der (Re-)Präsentation von Wirklichkeit, „die beansprucht, die richtige zu sein“. Der *common sense* präsentiert die Dinge, die ihn interessieren, „so, als läge das, was sie sind, einfach in der Natur der Dinge“.²⁷⁸ Für denjenigen, der derart habitualisierte Überzeugungen *hat*, gelten sie in der Regel vom Zeitpunkt abgeschlossener Überzeugungsbildung an als unproblematisch: „Es ist so und kann anders nicht sein.“ Das *Haben* einer Überzeugung immunisiert gegen Skepsis und Kritik, und das von etwas Überzeugtsein ist solange dogmatisch, wie es eine interne *Kritik der Überzeugungen* verhindert, also die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen eigener Überzeugungen.

Kritik der Überzeugungen ist eine vorrangige Aufgabe des Epistemologen. Sie wird aber nur unter bestimmten epistemologischen Voraussetzungen wahrgenommen. Der metaphysisch-realistische Epistemologe kümmert sich – wie der im *common sense* Befangene – aufgrund seiner Überzeugungen weder systematisch um Überzeugungen als Problem noch darum, dass seine eigenen theoretischen Auffassungen von Überzeugungen bestimmt sind. Anders der interne Realist: Er weiß, dass seine Auffassung eine Überzeugung ist – auch seine Metaüberzeugung hinsichtlich Überzeugungen; Kritik muss für ihn nicht als etwas Zusätzliches gefordert werden; sie gehört intrinsisch zu der Auffassung, die er verteidigt.

Die Kritik der Überzeugungen, also die transzendente Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit und die pragmatische Frage nach ihrer Funktion für die Stabilisierung oder Destabilisierung von Orientierungen in der Welt bzw. für die Herstellung von Welt-Versionen, hat Vorläufer in der Geschichte der Philosophie und der Theologie sowie in der Psychologie, Wissenssoziologie und Wissenschaftstheorie. Unumstrittene Antworten gibt es bis heute nicht. Der Grund hierfür ist der Zirkel der Überzeugungsabhängigkeit der Definitionen von ‚Überzeugung‘.

Unterscheidung zwischen ‚lebensweltlichen‘ und ‚wissenschaftlichen‘ Überzeugungen „in einer verwissenschaftlichten Alltagskultur“ ist nicht wirklich trennscharf. „Lebensweltliche Überzeugungen sind erstens intersubjektiv teilbare, zweitens implizite (empraktische), drittens vortheoretische und viertens unspezifische Überzeugungen.“ (Wingert 2007, S. 913). Diese Bestimmungen treffen zumindest teilweise auch für Überzeugungen zu, die zu wissenschaftlicher Praxis gehören.

²⁷⁷ Zu Gruppen-Überzeugungen vgl. Tuomela 1992.

²⁷⁸ Geertz 1995, S. 275 f.

8.1 Überzeugung – Bedeutungen und semantische Spuren

‚Überzeugung‘ hat im Deutschen²⁷⁹ zwei Bedeutungen: (i) Das im Unterschied zum bloßen Meinen auf für objektiv gehaltene Gründe gestützte Fürwahrhalten, das als vollkommen bewertete Wissen, die feste Gewissheit und das Vertrauen in die Richtigkeit der eigenen Anschauungen; aus der Überzeugung als Handlungsregel folgt (oder folgt nicht) die Entschlossenheit, nach der eigenen Überzeugung zu handeln²⁸⁰; (ii) das Bemühen, andere zu überzeugen, d. h. durch Argumente²⁸¹, Beweise oder das Schaffen von Tatsachen dazu zu bewegen, sich einer (anderen) Überzeugung anzuschließen (‚Überzeugungsarbeit‘).

Andere Sprachen haben z.T. mehrere Worte für die beiden Bedeutungen: ‚Überzeugung‘ in der Bedeutung (i) wird im Englischen mit meist mit dem für die Epistemologie einschlägigen Wort *belief*, im psychologischen Kontext auch mit *conviction* oder *confidence* (= *strong conviction*), im Französischen mit *conviction* bezeichnet; ‚Überzeugung‘ in der Bedeutung (ii) wird im Englischen mit *conviction*²⁸² bzw. *persuasion* (im Sinne von Beeinflussung) und im Französischen ebenfalls mit *persuasion* bezeichnet. Einen später zu behandelnden Sonderfall stellt der Wortgebrauch im Recht dar (‚freie richterliche Überzeugung‘, engl.: ‚intimate conviction‘, franz.: ‚conviction intime‘).²⁸³

In neueren Definitionen von ‚Überzeugung‘ finden sich keine Spuren mehr vom Ursprung des Begriffs in der Rechtssprache²⁸⁴ und einer sowohl für die Bedeutung (i) als auch für die Bedeutung (ii) wesentlichen semantischen Dimension, dem *Besiegen*: Der Begriff verweist auf Zeuge, Zeugnis, Zeugenschaft und seit dem mittelhochdeutschen ‚überziugen‘ auf die Gerichtspraxis der Überführung eines Beklagten durch glaubwürdige Zeugen (Personen, Testimonien, Dokumente etc.); im 16. Jahrhundert findet sich etwa bei J. Sleidanus die Formulierung: „wie solt ir ... mit freier ... stirnen im gericht mögen erscheinen, da ihr ... einer ... hochsträflicher anklag und überzeugung ... zu gewarten habt?“²⁸⁵ Der Überzeugungsbegriff geht zurück auf den im lateinischen *convincere* enthaltenen Stamm *vincere* = siegen, besiegen. ‚Überzeugung‘ enthält das Besiegen oder Sich-besiegen-Lassen durch ein glaubwürdiges Zeugnis. Diese semantischen Ursprünge waren im ausgehenden 17. Jahrhundert noch gegenwärtig. In Kaspar Stieler's *Der teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs oder teutscher Sprachschatz* (1691) heißt es: „Überzeugen/testibus vincere, [...] documentis reum facere [...]. Ein überzeugter Mann/reus [Beklagter] convictus, & confessus.“²⁸⁶ Ein Nachklang dieser semantischen Herkunft ist in einem Aphorismus Georg Christoph Lichtenbergs (1764-1771) zu hören.²⁸⁷

²⁷⁹ Vgl. zur Wortgeschichte den umfangreichen Artikel ‚Überzeugung‘ im *Deutschen Wörterbuch* von J. und W. Grimm, Bd. 23.

²⁸⁰ Zu diesem semantischen Kontext gehört auch der negativ besetzte Begriff ‚Überzeugungstäter‘.

²⁸¹ Vgl. hierzu den Artikel ‚Argumentationslehre‘ in: *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptionsgeschichte und Wissenschaftsgeschichte*, hg. v. M. Landfester, Bd. 13, Stuttgart/Weimar 1999.

²⁸² Vgl. hierzu Warnick 2001.

²⁸³ Siehe hierzu Kap. 10.

²⁸⁴ Vgl. den Hinweis in Kluges *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*: „überzeugen [...] Zunächst in der Bedeutung ‚durch Zeugen überführen‘. Hieraus im 18. Jh. die heutige Bedeutung“ (Kluge 2002, S. 939).

²⁸⁵ Zit. nach: Überzeugung. In: *Deutsches Wörterbuch* von J. und W. Grimm, Bd. 23, Sp. 679.

²⁸⁶ Stieler 1968, S. 2616.

²⁸⁷ Lichtenberg, C 330, in: Lichtenberg 1999.

Bereits in Johann Heinrich Zedlers *Großem vollständigen Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* (zwischen 1732 und 1754 in 68 Bänden erschienen) gibt es keinen Eintrag ‚Überzeugung‘ mehr; der Begriff hat seine Bedeutung in eine epistemologische Richtung verändert und kommt nur noch im Artikel „Methode“ („die überzeugende Methode“) als „diejenige Lehr-Art“ vor, „da alles so vorgetragen wird, daß der Leser von den vorgetragenen Wahrheiten vollkommen überzeugt werde“. Auch Diderots ‚Conviction‘ in der von ihm und Jean le Rond d’Alembert seit 1751 herausgegebenen *Encyclopédie* belegt diesen Bedeutungswechsel.²⁸⁸

Im 20. Jahrhundert hat sich mit geringfügigen Variationen die Definition durchgesetzt, wie sie sich in Fr. Kirchners *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe* (1907) findet: Eine Überzeugung ist eine durch eigenes Urteilen gewonnene Einsicht bzw. ein auf Gründe gestützte Fürwahrhalten. Das Lemma ‚Überzeugung‘ kommt inzwischen in den meisten deutschsprachigen philosophischen Enzyklopädien nicht mehr vor. Vergleichbar dürftig sind die Befunde in der französischen Lexikographie. Ganz anders ist die Situation im Angelsächsischen. Hier ist spätestens seit dem Pragmatismus von W. James und Ch.S. Peirce²⁸⁹ *belief* zu einem Problem der Theorie der Referenz und zu einem zentralen philosophischen Begriff bei der Analyse mentaler repräsentationaler Zustände sowie des Verhältnisses von Überzeugung, propositionaler Einstellung, Rechtfertigung und Wissen (in soziologischer Hinsicht: in kulturellen Systemen²⁹⁰) geworden: „The ground-level epistemological concepts of *truth*, *falsity* and *justification* apply primarily to beliefs, and only derivatively, if at all, to knowledge.“²⁹¹

8.2 Arten und Grade der Gewissheit – ‚Überzeugung‘ in der Philosophie von Kant bis zum Pragmatismus

8.21 Kant und der Deutsche Idealismus

Die traditionelle, auf Platon zurückgehende Unterscheidung von Modi und Graden der Gewissheit – Meinung, Glaube, Wissen – ist für die Erkenntnis- und Wissenstheorie noch heute maßgeblich. In diesem Feld ist der Begriff ‚Überzeugung‘ angesiedelt. Das Stichwort für die seit Kants *Kritik der reinen Vernunft* nicht endende Debatte über Gewissheit hat David Hume in *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) in seiner Erörterung der Argumente des Skeptizismus gegen die Evidenz der Sinne vorgegeben.²⁹² Kant hat sich letztlich mit Humes pragmatischer Problemlösung nicht zufrieden gegeben. Er hatte zwar in seiner *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764)

²⁸⁸ Diderot 1976, S. 497: „Überzeugung ist das Wissen, daß etwas auf evidente Proben gegründet ist oder nicht; so kann es keine Überzeugung von dem geben, was nicht auf evidente Weise demonstriert werden kann.“ Auch in J.G. Sulzers *Allgemeiner Theorie der schönen Künste* (1771) dominiert die epistemische Bedeutung; die bei Lichtenberg noch präsenten Konnotationen „gerichtlich“ und „Rechtmäßigkeit“ sind verschwunden; Überzeugung ist ein Bewusstseinszustand: „Überzeugung. (*Beredsamkeit*) Wir sind von der Wahrheit einer Sache nur dann überzeugt, wenn wir durch inneres Gefühl empfinden, daß kein Zweifel dagegen statt habe. [...] Die wahre Überzeugung entsteht bloß aus dem wirklichen Gefühle, daß die Sache nicht anders sein könne, als so wie wir sie erkennen.“

²⁸⁹ Siehe Kap. 8.22.

²⁹⁰ Vgl. den Artikel ‚belief‘ in A.G. Johnson (Ed.), *The Blackwell Dictionary of Sociology*, 2003, S. 27.

²⁹¹ Heil 1993, S. 45. Vgl. Zu neueren theoretischen Entwicklungen vgl. den in der *Routledge Encyclopedia of Philosophy* auf den Artikel ‚Belief‘ folgenden Artikel ‚Knowledge and belief‘ und in Bd. 8 den Artikel ‚Reasons for belief‘.

²⁹² Vgl. Hume 1984, S. 186 f.

noch behauptet, die Metaphysik sei „einer Gewißheit, die zur Überzeugung hinreicht, fähig“. ²⁹³ Doch in seiner *Kritik der reinen Vernunft* geht es ihm darum, zunächst die Bedingungen der Möglichkeit einer Antwort auf die Frage zu analysieren: „Was kann ich wissen?“ ²⁹⁴ Diese Frage ist zugleich die Vorfrage zu den zentralen Fragen der praktischen Philosophie und Anthropologie. Kant fordert in seiner *Logik* (1800):

Der Philosoph muß also bestimmen können 1) die Quellen des menschlichen Wissens, 2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens und endlich 3) die Grenzen der Vernunft. ²⁹⁵

In seiner *Kritik der reinen Vernunft* führt er unter dem Titel *Vom Meinen, Wissen und Glauben* Unterscheidungen zu Arten und Graden des Fürwahrhaltens und möglicher Gewissheit des Wissens auf, die für die moderne Epistemologie wegweisend geworden sind: „Das Fürwahrhalten oder die subjective Gültigkeit des Urtheils in Beziehung auf die Überzeugung (welches zugleich objectiv gilt) hat folgende drei Stufen: *Meinen, Glauben und Wissen*. Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das *Wissen*. Die subjective Zulänglichkeit heißt *Überzeugung* (für mich selbst), die objective *Gewißheit* (für jedermann).“ ²⁹⁶

Von etwas überzeugt sein können wir, „wenn wir wissen, daß wir frei sind von allen subjectiven Gründen und doch das Fürwahrhalten zureichend ist“ – „und zwar logisch oder aus objectiven Gründen überzeugt (das Object ist gewiß).“ Doch auch das Fürwahrhalten „aus subjectiven Gründen, die in *praktischer Beziehung* so viel als objektive gelten“, ist „Überzeugung, nur nicht logische, sondern *praktische (ich bin gewiß)*. Und diese praktische Überzeugung oder dieser *moralische Vernunftglaube* ist oft fester als alles Wissen. Beim Wissen hört man noch auf Gegengründe, aber beim Glauben nicht, weil es hierbei nicht auf objective Gründe, sondern auf das moralische Interesse des Subjects ankommt.“ ²⁹⁷

Nachkantische Philosophien des Deutschen Idealismus sind dem erkenntniskritischen Weg Kants nicht gefolgt. Wissen ist kein Gegenstand einer Erkenntnistheorie, die der Metaphysik vorausgehen muss, sondern Wissen und Gewissheit haben *ontologisch* benennbare substanzielle Gründe: das Selbstbewusstsein des (nicht-empirischen) Ich bei Fichte, die autopoietische Natur und, später, die Identität des Wissens und des Absoluten bei Schelling ²⁹⁸, die Selbstexplikation der Idee bzw. des Absoluten bei Hegel. Wer Gründe im

²⁹³ Kant, AA II 292.

²⁹⁴ Kant, *KrV*, A 805/B 833.

²⁹⁵ Kant, AA IX 25.

²⁹⁶ Ebd., B 850. Hervorh. v. mir.

²⁹⁷ Ebd., S. 72 f. In Kants Nachlass findet sich allerdings in einer Notiz zur *Logik* eine schwächere Variante des Überzeugungsbegriffs: „Die Überzeugung ist ein unzureichender Grund (*ratio cognoscendi*) der objectiven Gewißheit. Dazu gehört nicht allein meine, sondern auch anderer Überzeugung. Sie macht also die Wahrheit wahrscheinlich, wenn sie nemlich aus Betrachtung der objectiven Gründe entsprung.“ (Kant, AA XVI 262 f. Schreibweise so im Original.)

²⁹⁸ In Schellings erkenntnis- und wissenstheoretischen Programm (vgl. dazu Sandkühler 2005, S. 101-110) kommen systematische Reflexionen zu ‚Überzeugung‘ ungeachtet des häufigen emphatischen Gebrauchs des Wortes nicht vor.

Überzeugungen stiftenden *Sein* hat, erspart sich die Frage, ob und wie man sich dieser Gründe gewiss sein kann.

Bereits Fichte identifiziert die „absolute Gewissheit und Ueberzeugung – (nicht bloße Meinung, Dafürhalten, Wünschen)“.²⁹⁹ Was er sucht, ist „das Innere eines Wissens, dasjenige, auf welchem allein es beruht, dass ein Wissen, eine Ueberzeugung, eine Unerschütterlichkeit des Bewusstseyns stattfindet – in ihrer Urquelle zu ergreifen“.³⁰⁰ Diese Urquelle ist das Selbstbewusstsein des Ich.³⁰¹ In *Die Bestimmung des Menschen* (1800) schreibt Fichte, das Wissen könne sich selbst begründen und beweisen: „Der Glaube [...] ist es, der dem Wissen erst Beifall giebt, und das, was ohne ihn bloss Täuschung seyn könnte, zur Gewissheit und Ueberzeugung erhebt.“³⁰² Der Grund der Überzeugung ist „kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen.“³⁰³

Eine radikal andere Wendung erfährt das Überzeugungsproblem in der Hegelschen Theorie des Wissens: Überzeugungen sind Gegenstand der Kritik, allerdings nicht im kantischen Sinne. Hegels Idealismus der *Objektivität und Notwendigkeit des Geistes* wendet sich gegen alle Formen subjektiver Begründung des Wissens über Erkenntnisgegenstände. Seine Metaphysik fasst das Denken als den „sich selbst erzeugenden, fortleitenden und in sich zurückgehenden Gang“³⁰⁴ des objektiven Geistes. Die *Selbstentfaltung* der Idee (bzw. des Begriffs, des Geistes, des Absoluten) ist der Grund der Einheit von Erkennen, Wissen und Wirklichkeit. Dies ist Hegels Antwort auf die auch ihn leitende Frage „Wie kommen wir Subjekte zu den Objekten hinüber?“³⁰⁵ Menschliches Erkennen ist ein Implikat des substanziellen Geistes, der zum *Sichwissen* gelangt.³⁰⁶ Erkenntnistheoretische Fragen im Sinne transzendentaler Vor-Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Wissen sind sinnlos: Geist *ist* Erkennen; Wissen *ist* Geist. Deshalb verwirft Hegel seit der *Phänomenologie des Geistes* (1807) und bis hin zur späten Fassung der *Enzyklopädie* (1830) den Ansatz von Kants Kritik: Es gibt keinen Grund, *vor* dem Erkennen dessen, was ‚in Wahrheit ist‘, „über das Erkennen sich zu verständigen“.³⁰⁷

‚Überzeugung‘ und ‚Glaube‘ tauchen zwar auch bei Hegel häufig in appellativer Absicht auf.³⁰⁸ Oft ist die Rede von der ‚allgemeinen Überzeugung‘, dass in der Welt und in der Weltgeschichte Vernunft herrsche.³⁰⁹ In systematischer Hinsicht aber ist Überzeugung für Hegel kein fundiertes Wissen; in Überzeugungen ist kein Maßstab der Wahrheit vorhanden.³¹⁰ Gegen die Subjektivität eines Überzeugtseins, das nicht mehr als ein Meinen³¹¹ ist, aber Wissensansprüche erhebt, richtet sich Hegels

²⁹⁹ Fichte, GW V 359.

³⁰⁰ Fichte, GW II 411.

³⁰¹ Fichte, GW IX 324.

³⁰² Fichte, GW II 254.

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, S. 61.

³⁰⁵ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie* (1830), HW 9, S. 17.

³⁰⁶ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, HW 5, S. 27.

³⁰⁷ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, S. 68.

³⁰⁸ Vgl. z. B. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, HW 18, S. 13.

³⁰⁹ Vgl. z. B. Hegel 1955, S. 36 f.

³¹⁰ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil: Wissenschaft der Logik*, HW 8, S. 79.

³¹¹ Vgl. Hegels Bemerkungen in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, HW 18, S. 32: „Eigene Überzeugung ist in der Tat das Letzte, absolut Wesentliche, was die Vernunft, Philosophie zur Erkenntnis

Polemik.³¹² In seiner *Rechtsphilosophie* kritisiert er die Feindlichkeit, mit der „jenes das Rechte in die subjektive Überzeugung stellende Gewissen“ dem Gesetz begegnet³¹³, und Einstellungen, für welche „die verbrecherischsten Grundsätze als Überzeugungen mit jenen Gesetzen in gleiche Würde gestellt sind“.³¹⁴

Für die Beantwortung der Frage, was Überzeugungen sind, wie sie entstehen und sich verändern, wie sie zu rechtfertigen sind und welche Rolle sie bei wahren Sätzen spielen, ist mit dem Deutschen Idealismus nach Kant kein Erkenntnisgewinn zu erzielen. Metaphysischen Begründung des Wissens lassen für die Problematisierung von Überzeugungen keinen Raum.

Dies ändert sich grundlegend mit dem *Pragmatismus*. Auf diese seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wirksame Epistemologie ist hier einzugehen, weil in ihr wie in keiner anderen das Problem der Überzeugung (*belief*) eine herausragende Rolle spielt.

8.22 Pragmatismus – Kritik der Überzeugungen und des Wissens

Der Pragmatismus³¹⁵ ist von William James (1842-1910) und Charles Sanders Peirce (1839-1914) als eine an Kant anknüpfende logische Methode und Erkenntnisphilosophie entworfen und durch John Dewey (1859-1952) in erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer sowie in demokratiethoretischer Hinsicht weiter entwickelt worden. Für Peirce³¹⁶, der ausdrücklich an Kants Philosophie³¹⁷ erinnert, die er semiotisch transformiert, ist alles Denken ein *Denken in Zeichen*.³¹⁸ Bei Peirce nimmt die Semiotik den Platz ein, den früher Ontologien als Begründungen der Epistemologie innehatten. Er plädiert für ontologische Sparsamkeit: Zeichen repräsentieren Zeichen. Auch der bezeichnete Gegenstand selbst tritt nur als Zeichen in die Semiose ein, so dass es *für uns* keine Möglichkeit gibt, auf nackte Tatsachen Bezug zu nehmen. Jedes Bezeichnete ist in ein Kontinuum von Zeichen integriert. Weil alle Gegenstände, auf die wir uns durch Zeichen beziehen, wieder zu Zeichen werden, kommt es also zu einer *Semiotisierung des Referenten*. Zeichen existieren nur als Momente der Semiose. Die Semiose ist eine kontinuierliche Interpretation der Zeichen durch Folgezeichen. Peirce erklärt die triadische Relation der Semiose so:

Ein *Zeichen* oder *Repräsentamen* ist alles, was in einer solchen Beziehung zu einem *Zweiten* steht, das sein *Objekt* genannt wird, daß es fähig ist ein *Drittes*, das sein *Interpretant* genannt wird, dahingehend zu bestimmen, in derselben

fordert nach der Seite der Subjektivität; aber sie macht den Unterschied, ob die Überzeugung auf Gefühlen, Ahnungen, Anschauungen usf., subjektiven Gründen, überhaupt auf der Besonderheit des Subjekts beruht oder auf dem Gedanken und ob sie aus der Einsicht in den Begriff und die Natur der Sache hervorgeht. Auf jene erstere Weise ist die Überzeugung nun die Meinung.“

³¹² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, HW 3, S. 72: „Auf die Autorität anderer oder aus eigener Überzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurteils zu stecken, unterscheidet sich voneinander allein durch die Eitelkeit, welche der letzteren Weise beiwohnt.“

³¹³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, HW 7, S. 20.

³¹⁴ Ebd., S. 23. Vgl. auch die Anmerkung zum mit dem „subjektiven Willen“ befassten § 132 der Rechtsphilosophie, ebd., S. 248, und 411 f., 452, 462.

³¹⁵ Vgl. Pape 1989, 1999, 2002.

³¹⁶ Vgl. zu Peirce insgesamt Apel 1975, Pape 2002, Freudenberger 2004.

³¹⁷ „[M]eine Muttermilch in der Philosophie war die *Kritik der reinen Vernunft*“, schreibt Peirce 1909; sein Kantianismus sei aber im Laufe der Jahre „auf kleine Dimensionen“ zusammengeschnitten (Peirce 1991, S. 143 f.).

³¹⁸ Vgl. Peirce, CP 5.251. CP = Peirce 1931-1958, *Collected Papers*. Im Folgenden wird bei ins Deutsche übersetzten Zitaten in der Regel auf CP verwiesen.

triadischen Relation zu jener Relation auf das Objekt zu stehen, in der es selbst steht. Dies bedeutet, dass der Interpretant selbst ein Zeichen ist, der ein Zeichen desselben Objekts bestimmt und so fort ohne Ende.³¹⁹

Ein direkter Bezug eines Satzes auf einen realen Sachverhalt, auf sein Objekt, ist nicht möglich; man kann den *bezeichneten* Sachverhalt nicht umgehen. Ohne den *Interpretanten* gäbe es keinen Bezug des Zeichen-Objekts zu einem ‚wirklichen‘ Objekt. Das Objekt, dessen vermeintliche Unabhängigkeit vom Bewusstsein metaphysische Realisten und naive Positivisten unterstellen, ist selbst ein Zeichen. Das Zeichen ist die menschliche Form der Realität.³²⁰

1905 veröffentlicht Peirce einen Text mit dem Titel: *What Pragmatism Is*.³²¹ Hier wird deutlich, dass es bei dem pragmatistischen Ansatz nicht nur um eine *semiotische Wende* in der Philosophie der Wissenschaft geht. Der Kern dieser Selbstverständigung ist, dass ein *Begriff*, d. h. der rationale Bedeutungsgehalt eines Wortes oder eines anderen Ausdrucks, ausschließlich in seinem denkbaren Bezug auf das *Handeln* und die *Lebensführung* besteht. Dies ist die philosophische Basis, von der aus Peirce seine Theorie der Überzeugung entwickelt.³²² Es geht ihm dabei nicht so sehr um die Analyse eines Zustands (überzeugt sein) als vielmehr um den Prozess und das Ziel der Bildung und Festlegung („*fixation*“) einer Überzeugung („*belief*“). Der Kontext besteht in der pragmatischen These, „daß die alleinige Funktion des Denkens darin besteht, Verhaltensweisen des Handelns herzustellen“.³²³

Eine Überzeugung bewirkt eine Handlungen bestimmende Verhaltensgewohnheit:

Das Gefühl des Überzeugtseins ist ein mehr oder weniger sicheres Anzeichen dafür, daß sich in unserer Natur eine gewisse Verhaltensgewohnheit eingerichtet hat, die unsere Handlungen bestimmen wird. Der Zweifel hat nie eine solche Wirkung. [...] Zweifel ist ein unangenehmer und unbefriedigender Zustand, in dem wir Anstrengungen machen, uns von ihm zu befreien und den Zustand der Überzeugung zu erreichen suchen. Dieser dagegen ist ein ruhiger und befriedigter Zustand, den wir nicht aufgeben oder in eine Überzeugung von irgendetwas anderem verändern möchten. Im Gegenteil, wir klammern uns hartnäckig nicht nur an das Überzeugtsein, sondern an das Überzeugtsein durch das, von dem wir gerade überzeugt sind.³²⁴

Hinsichtlich der Wahrheit von Überzeugungen aber können wir nicht mehr behaupten, als „daß wir nach einer Überzeugung suchen, die wir *für wahr halten*. Aber wir halten jede unserer Überzeugungen für wahr, und daher ist die zuletzt vorgeschla-

³¹⁹ Peirce, CP 2.274.

³²⁰ Peirce, CP 5.407: „Die Meinung, die vom Schicksal dazu bestimmt ist, daß ihr letztlich jeder der Forschenden zustimmt, ist das, was wir unter Wahrheit verstehen, und der Gegenstand, der durch diese Meinung repräsentiert wird, ist das Reale. So würde ich Realität erklären.“ Vgl. CP 5.405 f., 408.

³²¹ Peirce, CP 5.411-437.

³²² Peirce, CP 5.394: „Die Wörter Zweifel und Überzeugung verbinden sich in ihrem normalen Gebrauch mit religiösen oder anderen ersten Problemen. Aber ich gebrauche sie hier, um den Beginn jeder beliebigen Frage, gleichgültig ob sie geringfügig oder bedeutend ist, und ihre Lösung zu bezeichnen. [...] Wie der Zweifel auch entstanden sein mag, er erregt den Verstand zu einer Aktivität, die schwach oder energisch, ruhig oder heftig sein kann. Bilder passieren in schneller Folge durch das Bewußtsein, eines schmilzt unaufhörlich in das andere, bis wir uns zuletzt, wenn alles vorüber ist – das kann im Bruchteil einer Sekunde, in einer Stunde, nach langen Jahren sein –, entschlossen finden, wie wir unter den Umständen, die unser Zögern veranlaßten, handeln sollen. Mit anderen Worten: Wir sind zu einer Überzeugung gekommen.“

³²³ Peirce, CP 5.400.

³²⁴ Peirce, CP 5.371 f.

gene Ausdrucksweise eine bloße Tautologie.“³²⁵ Das Fürwahrhalten ist mit einem Festhalten an eigenen Überzeugungen verbunden, und der Sachverhalt, dass andere Menschen anders über den Gegenstand der Überzeugung denken (können), kommt erst dann in den Blick, wenn das Gefühl, dass die Ansichten anderer genauso gut wie die eigenen sind, das Vertrauen in eigene Überzeugungen erschüttert. Dann wird bewusst, dass wir Überzeugungen zwar individuell festlegen, jedoch nicht als isolierte Individuen, sondern in sozialen Beziehungen.³²⁶

Dass unterschiedliche Überzeugungen unterschiedliche Handlungen, auch Denk-Handlungen, *hervorbringen*³²⁷, ist der Erkenntnisgewinn, den Peirce für die Epistemologie bezüglich der Frage nach dem Wissen als gerechtfertigter wahrer Überzeugung erreicht hat. Die mit ihm auch für die Philosophie und die Wissenschaften (z. B. die Neurowissenschaften) zu gewinnene Einsicht ist: *Überzeugungen gehen Sätzen, Hypothesen, Thesen, Theoremen, auf experimenteller Grundlage gebildeten Theorien etc. voraus.*³²⁸ Was auf dem Spiel steht, ist „zu wissen, was wir eigentlich denken, Herr unserer eigenen Sinnintention zu sein“.³²⁹

Die Beziehungen zwischen Überzeugungen als Verhaltensgewohnheiten, Wahrheitsansprüchen, Wissen und Handlungen stehen auch im Zentrum des Interesses von William James' „noetischem Pluralismus“.³³⁰ James ist kein spekulativer Philosoph.³³¹ Sein Pluralismus ist zum einen in seiner Psychologie der Wahrnehmung begründet und zum anderen in der Beobachtung der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, einer Geschichte des „Aufeinanderprallens verschiedener Mentalitäten“.³³² Bis etwa 1850 – bis zur enormen Vervielfältigung der Geometrien, Logiken etc. – habe jedermann geglaubt, dass die von den Wissenschaften ausgedrückten Wahrheiten „exact copies of a definite code of non-human realities“ seien; seither wisse man, „that even the truest formula may be a human device and not a literal transcript“.³³³

James' Theorie der Überzeugungen hängt eng mit seiner pragmatischen Wahrheitstheorie zusammen, einer Theorie der Wahrheiten im Plural.³³⁴ Überzeugungen werden zwar „durch Tatsachen bestimmt, veranlassen zu Handlungen, welche neue Tatsachen kreieren, welche erneut unsere Überzeugungen bestimmen“.³³⁵ Aber die Tatsachen sind durch Begriffe als ‚Denkmittel‘ und ‚Werkzeuge‘ bearbeitet.³³⁶ Deshalb ist die Wahrheit, die wir für

³²⁵ Peirce, CP 5.375.

³²⁶ Peirce, CP 5.378.

³²⁷ Peirce, CP 5.398.

³²⁸ Dies ist auch der Grund für die Polemik J. Deweys (1998, S. 27) gegen traditionelle Erkenntnistheorien („Zuschauertheorien des Erkennens“), die dieses *Voraus* ontologisch als ‚Voraus im Sein‘ bestimmen.

³²⁹ Peirce, CP 5.393. Hervorh. v. mir.

³³⁰ James 2001, S. 116. Zu James' Pluralismus-Konzeption vgl. seine Vorlesungen *A Pluralistic Universe* (1907), deutsch: James 1994b.

³³¹ Zur Philosophie von W. James vgl. Ayer 1968, Bird 1986.

³³² James 2001, S. 42. „Ein Philosoph *verläßt* sich auf seine Mentalität. Er wünscht sich eine zu dieser Mentalität passende Welt.“ (Ebd., S. 43.)

³³³ James 1975a, S. 40. Eine Konsequenz dieses faktischen Theorien-Pluralismus ist, „daß die Forscher sich an die Vorstellung gewöhnen mußten, keine Theorie sei ein vollkommenes Abbild der Realität“ (James 2001, S. 66).

³³⁴ James 2001, S. 71; vgl. 141 und 152.

³³⁵ Ebd., S. 144. James verweist auf Peirces These in *How to Make our Ideas Clear*, „daß unsere Überzeugungen eigentlich Regeln für unser Handeln sind“ (ebd., S. 61).

³³⁶ Ebd., S. 119.

unsere Sätze über Tatsachen beanspruchen, eine Funktion der Überzeugungen.³³⁷ Es ist nicht möglich, das „Wirkliche von den menschlichen Anteilen im Prozess unserer kognitiven Erfahrung zu trennen“.³³⁸ In den Überzeugungen tritt die Realität als unabhängig auf, „als etwas, das *gefunden* und nicht hergestellt wird“.³³⁹ Doch dies ist nur ein Auftritt auf der Bühne des Wissens. Wo wir einer ‚originalen Wirklichkeit‘ zu begegnen glauben, „handelt es sich bereits um eine Fälschung.“³⁴⁰ *Wir* veranlassen den Auftritt der Realität in einer kognitiv geformte phänomenale Welt, indem wir sowohl den Subjekten als auch den Prädikaten der Wirklichkeit etwas hinzufügen; wir *erzeugen* Wahrheiten, die in dieser Welt gelten.³⁴¹ James bilanziert:

Was wir über die Wirklichkeit aussagen, hängt also von der Perspektive ab, aus der wir sie betrachten. *Daß* die Wirklichkeit existiert, können wir nicht beeinflussen, aber *was* sie ist, beruht auf einer *Auswahl*; und diese Auswahl treffen *wir*. Sowohl der wahrnehmbare Bereich der Wirklichkeit als auch der Bereich der Beziehungen sind stumm: Sie sagen uns absolut nichts über sich. Wir sind es, die für sie sprechen müssen.³⁴²

Deshalb kann es, so James in *The Will to Believe* (1896), nicht überraschen, dass man sich in der Philosophie nie auf einen „konkreten Prüfstein dessen, was wirklich wahr ist“, hat einigen können: Eine Wahrheit hat objektive Evidenz nur für denjenigen, der davon überzeugt ist, dass sie sie hat.³⁴³ Um dem Eindruck eines Relativismus der Beliebigkeit vorzubeugen, betont James, dass der Verzicht auf die Lehre von der objektiven Gewissheit nicht von der Suche nach Wahrheit durch systematische Sammlung von Erfahrungen und die Reflexion über sie entbindet.³⁴⁴ Eine Wahrheitsgarantie, wie sie die „vollkommen leere Idee einer statischen ‚Korrespondenz‘-Beziehung zwischen unserem Geist und der Realität“ zu bieten vorgab, gibt es aber nicht.³⁴⁵ „Wahrheit ist eine Art des Guten“.³⁴⁶ Ist Wissen in *diesem* Sinne wahre, d. h. gute Überzeugung?

8.3 Überzeugungen und die epistemische *conditio humana*

Überzeugungen gehören *intrinsisch* als Grund und Resultat von Erkenntnis, Wissen, Verhalten und Handeln zur menschlichen Existenz. Die Frage, ob Individuen (in sozialen Beziehungen) Überzeugungen haben oder nicht, stellt sich nicht. Gäbe es so etwas wie einen Kataster für Überzeugungs, so würde er überall dort, wo Menschen denken und handeln, eine gleich starke Besiedlung mit Überzeugungen zeigen. Überzeugung ist allerdings nicht gleich Überzeugung³⁴⁷, und

³³⁷ Ebd., S. 144. Zum Jamesschen instrumentalistischen Wahrheitsverständnis vgl. ebd., S. 67, und insgesamt James 1975a. Vgl. auch James 1994, S. 42: „*Wahr heißt alles, was sich auf dem Gebiet der intellektuellen Überzeugung aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist.*“

³³⁸ James 2001, S. 158.

³³⁹ Ebd., S. 154.

³⁴⁰ Ebd., S. 157.

³⁴¹ Ebd., S. 161.

³⁴² Ebd., S. 155.

³⁴³ James, *Der Wille zum Glauben*. In: Martens 1997, S. 142.

³⁴⁴ Ebd., S. 143.

³⁴⁵ Ebd., S. 72; vgl. zu Korrespondenz ebd., S. 138 ff.

³⁴⁶ Ebd., S. 75.

³⁴⁷ Vgl. hierzu Ernst 2007, S. 61-67.

überzeugungsgestütztes Wissen hat unterschiedliche Gründe und Grade der Gewissheit.

Für die epistemologische Analyse der Möglichkeitsbedingungen von Wissen und für eine normative Theorie der Überzeugungs- und Wissensbegründung bzw. Überzeugungs- und Wissensrevision³⁴⁸ ist deshalb eine Phänomenologie der Überzeugungen von Interesse. Tatsachen-Überzeugungen³⁴⁹ über Alltagswahrnehmungen des Nahen („dies ist Haus Nr. 15“) haben nicht den gleichen Status wie Basisüberzeugungen („die Außenwelt existiert unabhängig vom Bewusstsein und ist erkennbar“) oder moralische Überzeugungen großer Reichweite („die Menschenrechte gelten universal“) oder Metaüberzeugungen, d. h. Überzeugungen über Überzeugungen, etwa über den moralischen Wert oder die epistemische Begründetheit einer Überzeugung. Wenn gefordert wird, dass ein Subjekt S nur dann mit Gewissheit wissen kann, dass *p*, wenn es gute Gründe für seine Überzeugung hat, ist es sinnvoll, zunächst einmal zwischen zwei Arten von Gewissheiten zu unterscheiden, die mit Überzeugungen verbunden sind: Es gibt sie (i) als subjektive Einstellung, als gefühlte, „persönliche Gewißheit“, und (ii) als „sachliche Gewißheit“: „Es ist sicher oder gewiß, daß *p*, wenn es nicht sein kann, daß non-*p*.“³⁵⁰

Menschen haben entsprechend ihrem Bedarf an Orientierungen in der Wirklichkeit Überzeugungen, die sich hinsichtlich der Grade des Überzeugtseins und der Inhalte unterscheiden. Die Überzeugungen können je nach Bedeutung für die Lebensführung flüchtig, relativ stabil oder in langen Lebensphasen konstant sein. Weltbildartige Grundüberzeugungen³⁵¹ haben den Status von Axiomen; sie sind, so der Schein, selbst-rechtfertigend.³⁵² Sie bilden die Grundlage der Rechtfertigung weiterer Überzeugungen, vor allem in Verbindung mit der überzeugungsgestützten Abgrenzung von Überzeugungen Dritter bzw. mit deren Kritik und Ablehnung.³⁵³

Ein Extremfall des Überzeugtseins und des Handelns aus Überzeugung bis zum Tode ist der Märtyrer. Diese Gestalt des Überzeugungstäters tritt nicht erst jetzt und nicht erst im Bannkreis von politischem Fundamentalismus auf. Das Selbsttötungs-Attentat ist „der mystische Gebrauch des eigenen Körpers“³⁵⁴, Ausdruck verzweifelter monadischen Widerstands in einer Welt, die scheinbar durch Worte und rationales Handeln nicht mehr veränderbar ist; es erscheint nur aufgrund der am 11. September 2001 sichtbaren Folgen und derzeitiger Häufigkeit als neuartig. Es ist Ausdruck einer abstrakt-allgemeinen, in sich geschlossenen und sich nach außen verschließenden individuellen Überzeugung, auf deren Grundlage nicht mehr zu argumentieren, sondern ‚final‘ zu handeln ist: *Die Religion gebietet zur Rettung der Welt*

³⁴⁸ Zur Revision von Überzeugungen vgl. Gärdenfors 1990, Haas 2005.

³⁴⁹ Zu Beobachtungsüberzeugungen vgl. Bartelborth 1996, S. 76; zu wahrnehmungsnahen Überzeugungen vgl. Ernst 2007, S. 88 f.

³⁵⁰ Ernst 2007, S. 57.

³⁵¹ Auf derartige Überzeugungen wird auch appellativ Anspruch erhoben, so z. B. auf ‚christliche‘ Überzeugungen bestimmter politischer Parteien.

³⁵² Tatsächlich haben sie tiefer liegende Rechtfertigungsgrundlagen, so z. B. religiöse Überzeugungen in der Annahme göttlicher Offenbarung, oder die politische, durch die Faktizität moderner Industriegesellschaften nicht gedeckte, aber für das strategische Selbstbild unverzichtbar erscheinende Überzeugung, Vollbeschäftigung sei möglich.

³⁵³ Die Kritik der Überzeugungen Dritter als bloße Überzeugungen gehört zum paradoxalen Habitus des Überzeugtseins. Überzeugungen markieren oft Toleranzgrenzen.

³⁵⁴ So Meskini 2006, S. 130, in seiner Phänomenologie des Märtyrers.

vor *dem* Bösen diese eine individuelle Selbstopferung. Am Extremfall ist besonders klar zu sehen, dass Überzeugungen eine *systemische* Ganzheit von allgemeinen und konkreten Evidenzen bilden.³⁵⁵

Doch trotz ihres systemischen Zusammenhangs ist die Zurückführung aller Überzeugungen eines Individuums auf eine einzige fundamentale Überzeugung nicht möglich: Kohärenz³⁵⁶ – ja selbst Konsistenz – gibt es im Gesamt von Überzeugungen nur begrenzt. Trotz der Überzeugungen innewohnenden Tendenz zur Kohärenzbildung können miteinander unverträgliche Elemente koexistieren.³⁵⁷ Versuche, im Interesse der Sicherung personaler Identität einzelne neue oder revidierte Überzeugungen in das Überzeugungssystem zu integrieren oder das System selbst einzelnen Veränderungen anzupassen, können scheitern.³⁵⁸ Überzeugungen können als Denk- und Verhaltensgewohnheiten für Revisionen offen sein, müssen es aber nicht. Sie können kollektive und individuelle soziale und/oder epistemische Krisen überstehen und unter veränderten Rahmenbedingungen stabil bleiben, oder aber instabil werden, weil sie sich als Mittel der Orientierung und Lebensführung nicht bewährt haben oder vom *common sense* einer Überzeugungsgemeinschaft nicht mehr geteilt werden.

Jede Kultur, jede Subkultur, jede Gesellschaft und jede homogene Gruppe entwickelt einen *Set* von Gewohnheiten, Einstellungen und Überzeugungen, der die ihr eigene Normalität prägt. Individuelle Überzeugungen haben daran teil und tragen zugleich zum aggregierten kollektiven Überzeugungssystem bei; das System ist allerdings mehr als die Summe der Teile; kollektive Sets haben ihre eigene Qualität, an der die individuellen Überzeugungen nach Graden der Übereinstimmung bzw. Abweichung (Dissidenz, Häresie, Verrat) gemessen werden. In der kollektiven Normalität gehen Optionen und Gegen-Optionen in individuelle Überzeugungen, Verhaltensgewohnheiten und Handeln über – in Formen der unbewussten Assimilation, der bewussten Affirmation, der Verweigerung oder des Widerstands. Sowohl die Passung in ein kollektives Überzeugungssystem (etwa einer Religion, einer sozialen Bewegung, einer Partei³⁵⁹) als auch die Teilhabe an den Überzeugungen einer widerständigen Gruppe können die Funktion der Orientierungssicherung in einer epistemischen Heimat erfüllen.

Mit ‚*Verhaltensgewohnheiten*‘ (*habits*) hat Peirce ein für das Verständnis der Funktion von Überzeugungen wichtiges Stichwort gegeben: Eine Überzeugung ist, solange sie aufrecht erhalten wird, eine Gewohnheit, die nicht – zumindest nicht in erster Linie – an Kriterien der Rationalität und/oder Moralität gemessen wird.³⁶⁰ Sie erfüllt ihre Funktion als Gewohnheit, indem sie sich als *selbstverständliche*

³⁵⁵ Vgl. Esfeld 1997, S. 153; vgl. zum Zusammenhang von sozialem Holismus und Überzeugungs-Holismus Esfeld 2000.

³⁵⁶ Zur Kohärenztheorie der Überzeugung vgl. BonJour 1985, Lehrer 1990, Rott 1999 und 2000, Bartelborth 2000, Thagard 2000.

³⁵⁷ So kann z. B. die Überzeugung, das Gebot der Nächstenliebe sei der Kern des Christentums, mit der Überzeugung koexistieren, der Staat sei zur Armutsvorsorge nicht verpflichtet. Oder die Überzeugung, ‚Hitler‘ habe den Krieg konsequent vorbereitet, koexistiert mit der Überzeugung, der Grund des Baus der Reichsautobahnen sei die Behebung der Arbeitslosigkeit gewesen.

³⁵⁸ Vgl. Williams/Rott 2001.

³⁵⁹ Kollektive Überzeugungssysteme sind u. a. durch die Überzeugung gekennzeichnet, zu wissen, worin richtige Überzeugungen bestehen; die Abweichung wird als Häresie, Verrat, Renegatentum etc. verurteilt.

³⁶⁰ In G. Ch. Lichtenbergs *Aphorismen* heißt es, es sei „in vielen Dingen eine schlimme Sache um die Gewohnheit, sie macht daß man Unrecht für Recht, und Irrthum für Wahrheit hält“ (Lichtenberg 1920-1908, Bd. V, S. 103).

Einstellung dem Wissen und der Kontrolle dessen, der sie vertritt, entzieht. Für Überzeugungen gibt es keinen ‚Gerichtshof der Vernunft‘ (Kant). Sie sind in hohem Maße immun gegen Kritik. Verhaltens- und Denkgewohnheiten, bis hin zu Denkfaulheit, Aufklärungsverweigerung und Vorurteilen³⁶¹, stiften durch Stereotypen und Routine Selbst-Identität, Konformität mit Überzeugungsgemeinschaften und Voraussetzungen für die Identifizierung des Anderen und Fremden.³⁶² Die Bedeutung von Gewohnheiten ist mit Energie-Einsparungseffekten vergleichbar: Gewohnheiten ökonomisieren den Aufwand an Spontaneität, Reflexivität und Selbstkritik bzw. Kritik bei Einstellungen und Handlungserfordernissen. Gewohnheiten sind lebenserleichternd, weil sie Anforderungen nach Handlungs- und Wissensrechtfertigung minimieren und intern nicht nach Rechtfertigung verlangen. In ihrer Funktion der Denk-³⁶³ und Verhaltensentlastung sind sie eine anthropologische Konstante.³⁶⁴ Man lässt sich von ihnen ‚führen‘. Genau dies gilt auch für habitualisierte Überzeugungen.

Habitualisierte Überzeugungen lösen sich in Krisen in der Regel nicht einfach auf, sondern ändern sich entsprechend der *Gewohnheit, Überzeugungen zu haben*: Nur die Überzeugungsinhalte verändern sich, nicht aber die Funktion und Wirkungsweise; strukturell bleibt der Habitus des Überzeugtseins gleich, der sich zu einer Überzeugungskritik nicht veranlasst sieht. Unerwünschte oder nicht kohärent in ein Überzeugungssystem einbeziehbar Überzeugungen werden aus dem gegenwärtig für relevant Gehaltene ausgeschlossen und, falls nötig, auch aus der Erinnerung verdrängt.³⁶⁵

Während sich Beobachtungsüberzeugungen, auf einzelne Phänomene bzw. Phänomenbereiche bezogen, wenig an Folgelasten mit sich bringen, haben Grundüberzeugungen eine viel weitergehende Funktion. Sie ziehen Folgeüberzeugungen mit *domänenübergreifender* Tendenz nach sich. Dies gilt nicht nur für religiöse, weltanschauliche oder politische Überzeugungen, sondern auch für die empirischen Wissenschaften, deren Anspruch auf Exaktheit, Objektivität und Gesetzesförmigkeit den Faktor Überzeugung de facto nicht eliminiert. Ein Beispiel: Ein naturalistischer Neurowissenschaftler ist (i) von der physischen Einheit und naturgesetzlichen Ordnung der Realität überzeugt; er ‚weiß‘ sich deshalb (ii) zur Überzeugung der Reduzierbarkeit von Geist auf neurale Aktivitäten des Gehirns berechtigt; er ist (iii) überzeugt von der experimentellen Nachweisbarkeit der Identität neuraler und geistiger Hirnzustände und -prozesse; die aus (i)-(iii) nicht ableitbare, aber folgerichtig scheinende do-

³⁶¹ Kant, Nachlass, AA XVI, S. 405: Gewohnheiten gehören zu den „Hauptquellen der Vorurtheile“.

³⁶² Vgl. Rorty 1994, S. 29: „Wer Überzeugungen hat [...], wird stets imstande sein, die meisten seiner Überzeugungen zu rechtfertigen, und zwar unter Berufung auf Gründe, die den Forderungen dieser Gemeinschaft entsprechen.“

³⁶³ Dies hat bereits Hume gesehen: „So stark ist die Macht der Gewohnheit; gerade da, wo sie am größten ist, verdeckt sie nicht bloß unsere natürliche Unwissenheit, sondern verbirgt auch sich selbst; sie scheint nicht vorhanden zu sein, gerade weil sie im höchsten Maße besteht.“ (Hume 1869, S. 28) Kant notiert kurz und bündig: „Gewohnheit hindert das Bewußtsein“. (Kant, Nachlass, AA XV, S. 65, vgl. ebd., S. 98)

³⁶⁴ „Gewohnheit und Wesen oder Ich des Menschen“, betont J.E. Erdmann, liegen „gar nicht so weit auseinander, wie manche meinen. Es ist nicht ohne Grund, wenn man von dem Complex seiner Gewohnheiten zu sagen pflegt, so oder so bin ich einmal“ (J.E. Erdmann, *Ueber Gewohnheiten und Angewohnheiten. Vortrag, gehalten im wiss. Verein zu Berlin*, Berlin 1858, S. 20).

³⁶⁵ Dies zeigt sich vor allem bei historischen Brüchen: Nach 1945 blieben viele überzeugte Nationalsozialisten, nach 1989 zumindest einige überzeugte Marxisten; nicht wenige andere wollten nach 1945 nie Nationalsozialisten, nach 1989 nie Marxisten gewesen sein; Biographien werden oft nach Überzeugungswechseln revidiert.

mänenübergreifende Überzeugung drückt er (iv) in der These aus: Es gibt keine Willensfreiheit. Vergleichbares gilt für naturalistische Grundüberzeugungen bezüglich der Geltung von Naturgesetzen außerhalb der Natur: Die Unterstellung der Legitimität biologischer Erklärungen für gesellschaftliche Prozesse gehört zu einem Überzeugungs-Set.

Wenn es darum geht, zu verstehen, was „Wissen = gerechtfertigte wahre Überzeugung“ bedeuten kann, dann ist es deshalb mit der Feststellung der Korrelation zwischen *diesem* besonderen Wissen und dieser einzelnen Überzeugung sowie der Beurteilung dieses bestimmten Wissens als wahr oder falsch, begründet oder unbegründet, nicht getan. Wissen über uns selbst und über die Welt entsteht in Überzeugungssystemen. Selbstaufklärung über Überzeugungen gehört allerdings nicht zu den Gewohnheiten des Alltagsbewusstseins. Unvollständiges Wissen über uns selbst ermöglicht irrige Überzeugungen davon, dass wir gerechtfertigtes Wissen über Sachverhalte, Gegenstände, die Welt, haben und so einen sicheren Grund für unsere Überzeugungen.

Überzeugungen sind zwar mentale Zustände, aber sie bewegen sich, sie aktualisieren sich Prozessen: Jemand (S) ist zum Zeitpunkt t_1 von p_1 überzeugt, rechtfertigt seine Überzeugung \ddot{u}_1 als begründet und wahr und hat das Wissen w_1 . Er ‚meint‘ aber zum Zeitpunkt t_2 von p_1 nicht länger überzeugt sein zu können und ‚glaubt‘, \ddot{u}_1 ändern zu müssen; er gelangt durch neue Informationen, geänderte Hypothesen, Konformitätsdruck in Denk- und Handlungsgemeinschaften etc. zu einer Überzeugung \ddot{u}_2 und gewinnt ein Wissen w_2 über p_1 usf.³⁶⁶ In diesem Prozess gibt es zwischen \ddot{u}_1 und \ddot{u}_2 bzw. zwischen w_1 und w_2 über p_1 fließende *Übergänge* und Zustände zwischen Meinen, Glauben, Überzeugungen und Wissen. Äußerungen von S, „dass p_1 “ haben in der Perspektive der ersten Person überzeugungsabhängige Bedeutungen.

In der Perspektive der dritten Person könnten S keine Überzeugungen als ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ zugeschrieben werden, würden wir die Bedeutung seiner Aussagen nicht kennen, und den Aussagen keine Bedeutungen, wenn wir die Überzeugungen von S nicht kennen.³⁶⁷ D. Davidson verbindet seine Lösung dieses Zirkels mit einer minimal-externalistischen Epistemologie, die auf die Idee einer Korrespondenz zwischen einer Aussage und einem externen Korrelat verzichtet und auf die öffentliche, erlernbare und intersubjektiv kommunizierbare Existenz von Sachverhalten setzt. Von einer Zuschreibung ‚wahr‘ braucht mit Bezug auf eine natürliche Sprache nicht mehr erwartet zu werden, als eine empirische Erklärung der Kausalbeziehung zwischen Merkmalen der Umwelt und dem *Fürwahrhalten* von Sätzen. Damit ist für Davidson das ‚Mit-der-Welt-in-Beziehung-Stehen‘ gesichert: Wir verhalten uns nicht willkürlicher, als die Welt es zulässt.³⁶⁸

Das mit Überzeugungen und ihrer Rechtfertigung verknüpfte epistemologische Problem besteht nicht darin, dass das Erkennen ‚eigentlich‘ darauf gerichtet wäre, die *Realität* als solche zu repräsentieren. Es besteht nicht darin, dass

³⁶⁶ Vgl. hierzu Kripke 2004.

³⁶⁷ D. Davidsons, von Hinzen 2001, S. 21, referierter Vorschlag zur Auflösung dieses Zirkels lautet: „Überzeugungen [...] und Bedeutungen spielen eine komplementäre Rolle in der Interpretation von sprachlichen Äußerungen.“

³⁶⁸ So Rorty 1994, S. 23, in seiner Verteidigung Davidsons. Vgl. Davidson 1991; zu Davidson vgl. Dellantonio 2007; zu einer Auseinandersetzung mit Quine und Davidson vgl. Dellantonio 2002.

Überzeugungen korrekte Repräsentation dadurch unterliegen, dass sie propositionale Einstellungen nach sich ziehen und die propositionalen Gehalte infizieren und so den mentalen Zugang zur Welt³⁶⁹ unmöglich machen. Überzeugungen hängen nicht davon ab, wie es sich in der Realität nun einmal verhält; sie sind Einstellungen *innerhalb* der phänomenalen Wirklichkeit zu dem, was nach menschlichem Maß für Realität gehalten wird. Überzeugungen über Sachverhalte können unzutreffend sein, weil die Realität keine Überzeugungsinhalte erzwingt und es Freiheit zu möglichen Wirklichkeits-Versionen gibt.³⁷⁰ Überzeugungen können falsch sein, wenn sie sich aufgrund von Sinnestäuschungen, falscher Verallgemeinerung einzelner Erfahrungen, semantischen Fehlern, Argumentationsfehlern und Fehlschlüssen oder ideologischen Zielen bilden. Die Akteure der Bildung falscher Überzeugungen sind Personen. Irren ist menschlich. Fehlrepräsentationen³⁷¹ können Naturalisten und Reduktionisten – falls sie konsequent ihren theoretischen Grundüberzeugungen über das Gehirn folgen – nicht erklären. Es gibt neurale Korrelate von Fehlrepräsentationen; die Gehirne selbst können weder irren noch lügen.

Die Feststellbarkeit der Richtigkeit oder Falschheit von Überzeugungen nimmt mit der Reichweite der Überzeugungen zu bzw. ab. Überzeugungen zur nahen Umwelt erweisen sich *de facto* als wahr oder falsch: Der Satz „Ich weiß, dass dies Haus Nr. 15 ist“ ist insofern unproblematisch, als es dieses Haus ist oder nicht ist; derartige Sätze sind begründet und sachlich gewiss oder sie sind es nicht. Der mit Überzeugungen verbundenen Relativität von Wissen sind durch Tatsächliches Grenzen gesetzt. Unsere Sätze können aber problematisch werden, wenn ein komplexes Überzeugungssystem größerer Reichweite es ermöglicht oder verhindert, dass man eine bestimmte vom System abhängige Überzeugung haben oder nicht haben kann.

Wie können Überzeugungen begründet werden? Sind sie überhaupt in einem *öffentlichen* Sinne begründbar? Oder gehört die Zuschreibung, sie seien begründet, zur begrenzten privaten Intersubjektivität von Gemeinschaften, deren Überzeugungen nicht verallgemeinerbar sind? Sind stichhaltige Begründungen erwartbar, welche die strengen Bedingung (empirischer) epistemischer Rechtfertigung erfüllen?³⁷² Die wenigsten Überzeugungen sind so geartet, dass sie reflexiv einer Kritik unterzogen, kontrolliert und begründet werden. Überzeugungen sind für eine bestimmte Dauer fixe Einstellungen und „können weder relativistisch noch pluralistisch sein, wenn sie noch Überzeugungen sein sollen“.³⁷³ Deshalb setzen sie Rechtfertigungsforderungen Widerstand entgegen. Dies gilt vor allem für ganze Klassen empirisch

³⁶⁹ Zum Weltbezug von Überzeugungen vgl. Willaschek 2003, Kap. V.

³⁷⁰ Für moralische Überzeugungen gilt dies nicht analog: Sie können nicht falsch sein im Sinne falscher sachlicher Gewissheit, sondern nur von anderen, ggf. herrschenden Überzeugungen abweichen. Ihr Abweichen kann privat nach Maßstäben von Ethiken und öffentlich nach Maßstäben von Rechten und Pflichten beurteilt werden, *sofern* diese verrechtlicht sind, vor allem in den Menschen- und Grundrechten, die im Menschenwürdeprinzip fundiert sind.

³⁷¹ Ausgenommen Fehlrepräsentationen aufgrund von Hirnschädigungen und Psychopathien.

³⁷² Lumer 1999a, S. 151, vertritt die starke, wohl nur für Nahbereichsüberzeugungen und einige empirisch gestützte Überzeugungen in Wissenschaften haltbare These: „Überzeugungen sind stichhaltig begründet, wenn das Vorgehen bei der Überzeugungsbildung den erkenntnistheoretischen Kriterien genügt. Eine Beschreibung, auf welche Weise die Wahrheitskriterien bzw. Akzeptabilitätsbedingungen für eine These ‚p‘ erfüllt sind, ist eine epistemische Begründung für ‚p‘. Eine (stichhaltig) begründete Überzeugung zusammen mit dem Glauben an die ihn motivierende, triftige epistemische Begründung (d. h., zusammen mit seiner triftigen subjektiven Begründung) ist dasselbe wie eine *Erkenntnis*.“

³⁷³ Vgl. hierzu Freudenberger 2000, S. 35.

nicht verifizierbarer, für Interpretationen offener Sätze wie „Gott existiert“, „die Gesetzmäßigkeit der Geschichte garantiert den Fortschritt zum Sozialismus“, „die Ausländer nehmen uns unsere Arbeitsplätze weg“, „der Koran fordert zur Vernichtung der Ungläubigen auf“ usf.

Kann eine im Gedanken oder im Satz „Ich weiß, dass es so ist und nicht anders“ ausgedrückte persönlich gewisse Überzeugung auch dann gerechtfertigt werden, wenn es sich nicht um *offensichtliche* empirische Tatsachen („Es regnet hier jetzt/Es regnet hier jetzt nicht“, sondern um intendierte, gedachte, geträumte oder phantasierte, um abstrakte und theoretische, kurz: ohne konkretes empirisches Korrelat behauptete Tatsachen handelt? Sind derartige Tatsachen überhaupt in einem objektiven Sinne wahrheitsfähig?³⁷⁴ H. Putnams Antwort erweist sich im Kontext des Überzeugungsproblems als hilfreich:

„Wahrheit“ ist nach internalistischer Auffassung so etwas wie (idealisierte) rationale Akzeptierbarkeit – so etwas wie ideale Kohärenz unserer Überzeugungen untereinander und in Bezug auf unsere Erfahrungen *entsprechend der Darstellung dieser Erfahrungen in unserem Überzeugungssystem* – und nicht Übereinstimmung mit geistesunabhängigen oder redeunabhängigen ‚Sachverhalten‘.³⁷⁵

Die Problemlösung, die sich hier abzeichnet, besteht in einer *pragmatischen Kritik* der Überzeugungen. Eine solche Kritik wird aber wegen der *Kovarianz von Überzeugungen und Wahrheitsansprüchen* weder vom Alltagsverstand noch – in der Regel – bei empirischer bzw. experimenteller wissenschaftlicher Tätigkeit geleistet. Der Alltagsverstand und das Bewusstsein des Praktikers in der Wissenschaft sind von der starken Metaüberzeugung geleitet, dass (i) Überzeugung-Sachverhalte, richtiges Erkennen vorausgesetzt, Tatsachen entsprechen und (ii) aufgrund direkten Bezugs auf Tatsachen entweder eine Form objektiven Wissens sind oder – etwa im Fall von Hypothesen – zu objektivem Wissen führen. Auch der empirisch arbeitende Wissenschaftler sieht durch epistemologische Skrupel eher die Tatsachen gefährdet als sich selbst zur Tatsachenkritik herausgefordert.

9. Tatsachen und die Rechtfertigung von Überzeugungen als ‚wahr‘

Die Überzeugung eines Subjekts *S*, dass *p*, gilt dann als zulässig, wenn *S* glaubt, dass zum Zeitpunkt *t* ein hinreichender Grund für sie vorliegt. Bedingungen für die Zulässigkeit von Überzeugungen werden deshalb geprüft, weil deren Grund in den meisten Fällen nicht auf der Hand liegt. Wenn man glaubt, der Grund liege in *Tatsachen*, so ist der Status der Tatsächlichkeit festzustellen, bevor eine Überzeugung als gerechtfertigt und wahr oder als nicht gerechtfertigt und falsch gelten kann; und wenn der Grund in Zeugen (Personen, Dokumenten, Testimonien)

³⁷⁴ Nagel 1992, S. 12, behauptet, Objektivität sei ein „Verfahren des Verstandes. Es sind Überzeugungen und Einstellungen, die im primären Sinne objektiv sind; die Wahrheiten, die man auf diesem Wege gewinnt, nennen wir nur in einem derivativen Sinne objektiv“; vgl. auch Nagel 1991. Zu Objektivitäts-Theorien vgl. Heßbrüggen-Walter 1999. Zu Objektivität als intersubjektive Übereinstimmung in Wissensgemeinschaften vgl. Chevally 1995.

³⁷⁵ Putnam 1990, S. 75 f.

liegen soll, ist deren Glaubhaftigkeit zu prüfen. Rechtfertigung ist die stichhaltige Antwort auf die Frage, warum S gerechtfertigt ist, von p überzeugt zu sein. Wann aber kann eine Antwort als stichhaltig gelten? Realistische Erkenntnis- und Wissenschaftstheoretiker gehen davon aus oder fordern, dass Aussagen „dass p “ durch direkte (oder gar kausale) Bezüge auf Wahrgenommenes bzw. Beobachtetes stichhaltig zu rechtfertigen sind. Eine Überzeugung wäre dann gerechtfertigt, wenn p eine empirisch festgestellte Tatsache ist.

Diese Konzeption ist aus drei Gründen nicht oder nur mit Bezug auf wenige Fälle haltbar: (i) Die Philosophie der Empirie hat seit den 1840er Jahren gezeigt, dass Wahrnehmungen und Beobachtungen sich nicht unvermittelt auf die Realität beziehen, sondern vermittelt auf die Wirklichkeit referieren, weil sie theoriegeladen sind.³⁷⁶ (ii) Nur für eine geringe Menge von Propositionen, die mit Einstellungen von S wie überzeugt sein, glauben, wünschen, „dass p “, verbunden sind, trifft zu, dass sie überhaupt empirisch gerechtfertigt werden können.³⁷⁷ Der Großteil dessen, wovon S überzeugt sein kann, betrifft Sachverhalte anderer Art: Gedanken, Imaginationen, Ideen, Hypothesen, Prognosen etc. Ob es gerechtfertigt ist, zu glauben, dass Kant am 22. April 1724 geboren wurde, ist eine Tatsachenfrage; ob es gerechtfertigt ist, zu glauben, dass Kant das Erbe Humes angetreten hat, ist keine Tatsachenfrage, sondern eine Überzeugung bezüglich einer Interpretation; und ob es gerechtfertigt ist, zu glauben, dass Kant am 22. April 1724 geboren wurde, ist nur dann eine Tatsachenfrage, wenn keine grundsätzlichen Zweifel an der Korrektheit von Kirchenbüchern und Geburtsurkunden in dieser Zeit bestehen müssen. Es ist nicht offensichtlich, was die Tatsachen sind, deren unbezweifelbarer Existenz der *common sense* und empiristische bzw. positivistische Auffassungen unterstellen. (iii) Um empirische Rechtfertigung zu ermöglichen, müssten, so P.K. Moser, vier Fallen vermieden werden: (a) ‚Infinismus‘: Die Rechtfertigung einer Überzeugung beruht auf Überzeugungen, und ein endloser Regress führt immer nur auf Überzeugungen; (b) ‚Kohärenzismus‘: Die Kette der Überzeugungen bildet einen Zirkel; (c) ‚Kontextualismus‘: Die Rechtfertigungskette endet in einer ungerechtfertigten Überzeugung; (d) ‚Skeptizismus‘: Überzeugungen können überhaupt nie gerechtfertigt werden. Ob allerdings der von Moser vorgeschlagene „Epistemic Intuitionism“³⁷⁸ einen Weg empirischer Rechtfertigung eröffnet, ist fraglich. Denn auch *Intuitionen* sind nicht mehr als persönliche Gewissheiten über sachliche Gewissheiten, also darüber, was für gegebene, Rechtfertigung ermöglichende Tatsachen gehalten wird; sie sind auch nichts anderes als Überzeugungen, die in Wissensgemeinschaften im Rahmen von Paradigmata solange anerkannt und geteilt werden, wie sie sich als stabil und nützlich erweisen.

9.1 Theoriegeladene Tatsachen

Über Fakten, Tatsächlichkeit und Tatsachen³⁷⁹ als Artefakte wird nicht erst heute gestritten.³⁸⁰ Es zieht sich ein roter Faden der Tatsachen-Kritik durch die Philosophie

³⁷⁶ Siehe hierzu Kap. 9.1.

³⁷⁷ Vgl. Putnam 1993, S. 241 und 252 Anm.

³⁷⁸ Vgl. zur Erläuterung dieses Konzepts Moser 1984 und Moser 1985, Kap. 5.

³⁷⁹ Vgl. Sandkühler/Stekeler-Weithofer 1999.

³⁸⁰ Vgl. Orth 1999, S. 381. Das deutsche Wort „erscheint erstmals in J.J. Spaldings 1756 veröffentlichter

der Moderne. Mit Kants beginnt die Rückübersetzung des naiven Tatsachenbegriffs in „*res facti*“: Tatsachen sind „Gegenstände für Begriffe“.³⁸¹ Radikal ist Goethes Aphorismus „Das Höchste wäre zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist“.³⁸² Husserl greift in *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) den „Aberglaube[n] der Tatsache“ an, d. h. die Tendenz, „Ideen in Tatsachen umzudeuten und alle Wirklichkeit, alles Leben in ein unverständliches ideenloses Gemenge von ‚Tatsachen‘ zu verwandeln“.³⁸³ Wittgenstein formuliert im *Tractatus logico-philosophicus* „1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge. [...] 1.13 Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt“.³⁸⁴ Putnam betont, wenn man von Tatsachen rede, „ohne die zu verwendende Sprache anzugeben“, spreche man von gar nichts.³⁸⁵ Tatsachen sind in dieser Theorietradition nichts Gegebenes; sie sind vielmehr ein epistemologisches Problem. Warum sie dies sind, zeigt Putnam, der die Prinzipien des Tatsachenverständnisses im Pragmatismus um das Prinzip ‚Interpretation‘ ergänzt (5. und 6.):

- (1) Das Wissen von Fakten setzt ein Wissen von Theorien voraus. (2) Das Wissen von Theorien setzt ein Wissen von Fakten voraus. (3) Das Wissen von Fakten setzt ein Wissen von Werten voraus. (4) Das Wissen von Werten setzt ein Wissen von Fakten voraus. (5) Das Wissen von Fakten setzt ein Wissen von Interpretationen voraus. (6) Das Wissen von Interpretationen setzt ein Wissen von Fakten voraus.³⁸⁶

Zweifel an der Gegebenheit von Tatsachen wurden nicht zuletzt durch epistemologische Krisen in den nach-positivistischen Naturwissenschaften befördert. Dies trifft nicht erst seit der *Duhem-Quine-These* zu, der zufolge alle theoretischen Hypothesen gegen beliebige ihnen widersprechende Tatsachen aufrecht erhalten werden können, sobald Überzeugungssysteme entsprechend angepasst werden; Überzeugungen und auf ihnen aufruhende Sätze, Theorien etc. sind *empirisch unterbestimmt*; Überzeugungen, Erwartungen, Hypothesen gehen mit den ihnen je eigenen (impliziten, spontanen³⁸⁷) Ontologien und Epistemologien der Beobachtung, der Erfahrung und induktiven Verfahren voraus.³⁸⁸ Dies wird mit dem Begriff der *Theoriegeladenheit* (*theory ladenness*) von Beobachtungen und Beobachtungssätzen be-

Übersetzung von J. Butlers *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature* und wird alsbald allgemein geläufig. Es dient bei Spalding, als unverkennbare Analogiebildung, in der Mehrzahl der Fälle zur Wiedergabe von engl. *matter of fact* und wird gelegentlich durch *res facti* paraphrasiert. Der ursprüngliche Kontext des Gebrauchs ist ein theologischer. Tatsachen sind für Butler und Spalding ‚Sachen der Tat‘, und zwar der Tat Gottes. Butler geht es um den Nachweis des belohnenden und strafenden Wirkens Gottes in der Geschichte. Dabei gelten Tatsachen insbesondere als durch Erfahrung gewonnene (höchst wahrscheinliche) Hinweise auf die Übereinstimmung zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte.“ (Halbfass 1999, S. 910).

³⁸¹ Kant, Kritik der Urteilskraft (1790), AA V, S. 468.

³⁸² Goethe, *Einzelne Betrachtungen und Aphorismen über Naturwissenschaft im Allgemeinen*, Weimarer Ausgabe II, S. 131.

³⁸³ Husserl 1965, S. 60.

³⁸⁴ Wittgenstein 1989a, S. 11. Zur Einheit von Tatsache und Interpretation schreibt A.N. Whitehead: „[T]here are no brute, self-contained matters of fact, capable of being understood apart from interpretation as an element in a system. [...] When thought comes upon the scene, it finds the interpretations as *matters of practice*.“ (Whitehead 1978, S. 14).

³⁸⁵ Putnam 1999, S. 21.

³⁸⁶ Putnam zit. nach Schubert/Wilkesmann 1994, S. XII. Zu Beobachtung, Tatsachen und Interpretation vgl. Abel 1994.

³⁸⁷ Vgl. Althusser 1985.

³⁸⁸ Vgl. Pasternack 1990.

zeichnet.³⁸⁹ Bereits der Verteidiger des Induktionsprinzips J.St. Mill hatte eingeräumt, man könne nicht eine Tatsache beschreiben, ohne mehr als die Tatsache voranzusetzen.³⁹⁰

Die Alltagssprache kennt die damit verbundenen Probleme nicht, wenn gefragt wird: „Tatsache?“ In ihr bedeuten Tatsachen ‚wirklich‘ Gegebenes. Die sie repräsentierenden Aussagen sind wahr, wenn die repräsentierte Tatsache existiert.³⁹¹ Diese Existenz↔Wahrheit-Relation ist auch für Korrespondenztheorien selbstverständlich. Doch die z. B. im logischen Empirismus und von B. Russell vertretene Position, dass es eine Übereinstimmungsbeziehung (Isomorphie, Kongruenz) zwischen Tatsachen und wahren Überzeugungen gebe, ist solange nicht vertretbar, wie der Existenz-Pol der Relation nicht näher bestimmt und nicht geklärt ist, ob durch Tatsachen gestützte Aussagen gerechtfertigt werden können, wenn sie interpretationsabhängig sind.³⁹²

9.2 Rechtfertigung oder Anerkennung von Überzeugungen als Wissen?

Die vermeintliche Definition „Wissen = gerechtfertigte wahre Überzeugung“ stellt sich in dem Maße als problematische These heraus, wie die Rechtfertigung einer Überzeugung als ‚wahr‘ problematisch ist, weil eine Rechtfertigung aus Tatsachen problematisch ist:

Wenn Wahrheit eine zweistellige Relation ist, können ihre Relata also nicht einerseits der *Inhalt* einer Überzeugung und andererseits eine *Tatsache* sein, die diese Überzeugung ‚wahrmacht‘, da die Relation des Wahrmachens gleichsam leerliefe.³⁹³

Eine Überzeugung, eine Meinung, ein Glaube soll als wahr gerechtfertigt sein, um als *Wissen* gelten zu können.³⁹⁴ Ist diese Bedingung auch dann erfüllt, wenn eine Rechtfertigung nicht objektiv vorliegt, sondern für bestimmte Überzeugungen Gründe nur subjektiv unterstellt werden? Für die Überzeugung, dass Kant am 22. April 1724 geboren wurde, ist die Rechtfertigung vergleichsweise unproblematisch. Für die Überzeugung, dass Celan in seinem gleichnamigen Gedicht mit dem Wort „Sprachgitter“ dieses oder jenes intendiert habe, gilt dies nicht. Jemand, der davon überzeugt ist, dass Celan *dieses und nicht jenes* mit „Sprachgitter“ gemeint habe, wird sagen: „Ich weiß, dass Celan...“. Ein ungeübter Leser wird nach einem empirischen Äquivalent suchen, es gefunden haben und ‚wissen‘, dass Celan so von

³⁸⁹ Zu starken und schwachen Interpretationen der These der Theoriegeladenheit vgl. Lanfredini 1999, S. 1224 f. Zu Tatsachen und Theorien vgl. die Beiträge in Sandkühler 1994. Dem Problem des Zusammenhangs von Tatsachen und Theorien hat sich bereits nach der nur kurzen Phase der positivistischen Selbstinterpretation der Wissenschaften – zwischen dem Ende der idealistischen spekulativen Systemphilosophien (um 1830) und dem Beginn kritischen Nachdenkens über den Status von Tatsachen in den Naturwissenschaften (um 1840³⁸⁹) – die Philosophie der induktiven Wissenschaften (Whewell, Mill, Trendelenburg) gewidmet. Siehe dazu die ausführliche Darstellung in Sandkühler 2003, Kap. 7.

³⁹⁰ Mill 1968, Bd. 4.2, S. 5.

³⁹¹ Zum Spezialproblem der Beziehung zwischen Tatsachenfeststellungen und Wertungen im Recht siehe Kap. 10 zur richterlichen Überzeugung.

³⁹² Eine frühe radikale Kritik am „Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehn bleibt ‚es gibt nur *Tatsachen*“, hat Nietzsche mit der Konsequenz formuliert: „nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur *Interpretationen*“ (Nietzsche 1980, Bd. VI, S. 903).

³⁹³ Willaschek 2003, S. 241 f.

³⁹⁴ Vgl. zu Theorien epistemischer Rechtfertigung Pappas 1979, Goldman 1979, Bartelborth 1996, Willaschek 2003, Alston 2005, Ernst 2007.

Gittern spricht, wie man umgangssprachlich von Gittern vor Kellerfenstern spricht. Ein erfahrener Literaturwissenschaftler ‚weiß‘ in Kenntnis des poetischen Gebrauchs von Metaphern etwas anderes.

Bezogen auf nicht-beobachtbare Entitäten gibt es offensichtlich keinen Unterschied zwischen Überzeugung und Wissen.³⁹⁵ Das Wissen ist in allen derartigen Fällen eine Form des ‚Wahrglaubens‘, und das ‚Wahrmachen‘ (die Verifikation) ist ontologisch (in einem metaphysisch-realistischen) und epistemologisch bzw. methodologisch (in einem empiristischen Sinne) nicht abzusichern.

Es ist fraglich, ob dies nur auf nicht-beobachtbare Entitäten zutrifft. Wenn der Präsident der USA sagt „Ich weiß, dass es im Irak Massenvernichtungsmittel gibt“, dann ist dieses *p* nur im Prinzip beobachtbar/nicht beobachtbar. Niemand, der nicht Mitglied der im Irak nach Massenvernichtungsmitteln suchenden Kommission war, hatte die Möglichkeit einer Verifikation oder Falsifikation, obwohl es sich um beobachtbare Entitäten hätte handeln können. Die Einstellung, die man zum Sachverhalt, dass der Präsident diesen Satz gesagt hat, und zu seinem Wissensanspruch bzw. zu seinen Überzeugungen einnehmen kann, ist ihrerseits nicht *beobachtungs-*, sondern *überzeugungsabhängig*. Ist man gegenüber Präsidenten der USA misstrauisch, wird man spontan die Überzeugung vertreten, es handele sich bei der Behauptung über Massenvernichtungsmittel um eine Lüge. Der epistemologisch Gebildete kann zu der Überzeugung kommen, der Präsident sehe Anlass zu einer seine Überzeugung ermöglichenden starken Vermutung, die sein Wissen begründe; es könne sich, müsse sich aber nicht um eine Lüge handeln. Die im Kostüm des Wissens auftretende Überzeugung des Präsidenten bezieht sich nicht in der Weise auf die Tatsächlichkeit irakischer Vernichtungswaffen, wie sie von starken Rechtfertigungstheorien gefordert wird: Der Präsident unterwirft seine für Wissen gehaltene Überzeugung nicht jenem Standard epistemischer Richtigkeit, dem zufolge sie gerechtfertigt wäre, wenn es die Waffen *tatsächlich* gäbe. Er wird sich gar nicht veranlasst sehen, seine Überzeugung *empirisch* zu rechtfertigen, weil er sie im Rahmen seines Überzeugungssystems – der Gesamtheit seiner Evidenzen – für gerechtfertigt *hält*. Es handelt sich um eine rechtfertigungstranszendente Überzeugung³⁹⁶, also um eine Überzeugung jenseits der Rechtfertigungs-Notwendigkeit bzw. -Möglichkeit.

Dieser Typus von Überzeugungen ist nicht die Ausnahme, sondern er ist weit verbreiteter und in Wissenskulturen folgenreicher als Beobachtungsüberzeugungen. Er wird an anderen Maßstäben der Rechtfertigung gemessen. Die von Epistemologen geforderten Maßstäbe (empirischer) epistemischer Rechtfertigung sind durchaus sinnvoll. Doch im alltäglichen gesellschaftlichen Leben sind *de facto* andere Normen anerkannt, und rechtfertigungstranszendente Überzeugungen gelten keineswegs als „unbegründete Überzeugungen“.³⁹⁷ Es sind Überzeugungen, für die – in paradoxer Übereinstimmung mit dem im Alltag verbreiteten *Common sense*-Realismus – schwächere als die von Realisten/Empiristen geforderten Begründungen akzeptiert werden.

³⁹⁵ Zu Theorien, die strikt zwischen Überzeugung und Wissen (*belief* und *knowledge*) unterscheiden, und solchen, die diese Unterscheidung nicht für möglich halten, vgl. Sayre 1997, S. 121-128.

³⁹⁶ Vgl. zu diesem Typus von Überzeugungen Willaschek 2003, S. 250-253.

³⁹⁷ So Willaschek ebd., S. 251.

Der Alltagsverstand kann sich aus pragmatischen Gründen durchaus in den Grenzen von Überzeugungen bewegen, ohne eine ontische Gewähr für die mit ihnen verbundenen Propositionen zu verlangen. Dies trifft vor allem auf religiöse, weltanschauliche und ideologische Überzeugungen³⁹⁸ und Diskurse zu, in denen die Differenz zwischen ‚existierend/nichtexistierend‘ als Grundlage der Bewertung ‚wahr/nicht wahr‘ verschwindet. An die Stelle der Forderung nach der tatsächlichen Gegebenheit von p treten Kriterien epistemischer *Anerkennung* dafür, dass p . Sie kommen mit weit schwächeren Begründungen aus als epistemische *Rechtfertigungen*. Die Anerkennung eines Sachverhalts setzt nicht voraus, dass es empirische Gründe für seine Rechtfertigung gibt. Anerkennung hat Quellen in Überzeugungen, die in Überzeugungsgemeinschaften geteilt werden (wie etwa im Rechtsradikalismus: „Ausländer nehmen uns die Arbeitsplätze weg“). Anerkennung gründet in immer schon bewährten Erfahrungen, in Treu-und-Glauben-Gewohnheiten, in der Glaubhaftigkeit von Autoritäten, in als richtig unterstellten Kriterien von Nutzen und der Erfolg: Ich bin zu meinem Glauben/Wissen „dass p “ dann berechtigt, wenn die Erfahrung es lehrt, wenn Autoritäten dasselbe glauben bzw. zu wissen behaupten, wenn es für mich oder einzelne Dritte oder das Volk oder die Menschheit nützlich ist/zum gewünschten Erfolg führt.³⁹⁹

Die Art von Wissen, das in rechtfertigungstranszendenten Überzeugungen in Anspruch genommen wird, bedarf zum Zeitpunkt des Überzeugtseins von der Tatsächlichkeit von p keiner Revision; derartiges Wissen ist *intrinsisch* infallibel⁴⁰⁰: „S weiß, daß P, genau dann, wenn S' Beleg für P jede Möglichkeit, in der P falsch ist, ausschließt“⁴⁰¹; nach genau diesem Muster glaubt S zu wissen. Unter der Voraussetzung, dass die wahr/falsch-Alternative pragmatisch so umgedeutet worden ist, dass nicht mehr die Tatsächlichkeit von p , sondern die *Anerkennbarkeit* der Aussage „dass p “ der Bewertungsmaßstab ist, werden Aussagen wie die des Präsidenten der USA zum Irak in der Wissenskultur einer Gesellschaft akzeptierbar; sie sind gegen die Falsifizierung durch den Nachweis, „dass nicht p “, solange immun, wie sie mit einem kollektiven und/oder individuellen Überzeugungssystem Anerkennung finden. Ihre empirische Falsifizierung bedeutet nicht zwingend die Entwertung ihrer Funktion als etwas, das als Wissen geglaubt werden kann. Denn die als Rechtfertigung verstandene Anerkennung einer Überzeugung ergibt sich aus der (Grund-)Überzeugung, dass ein ganzes Überzeugungssystem kohärent⁴⁰² und im Gesamt seiner Evidenzen gerechtfertigt ist.⁴⁰³

³⁹⁸ Zu Rechtfertigungsanforderungen an ideologische Diskurse vgl. Coquet 1983, S. 64 ff.

³⁹⁹ Im sowjetischen Marxismus-Leninismus war die Inversion von Wahrheit und Nutzen ein Glaubenssatz: „Der Marxismus ist wahr, weil er dem Volke nützt“. Theoretisch sprach man vom „Praxis-Kriterium der Wahrheit“. *De facto* bilden und begründen viele Menschen, darunter Politiker, Vorstands- bzw. Aufsichtsratsvorsitzende, Wissenschaftler usf., ihre als Wissen behaupteten Überzeugungen genau so.

⁴⁰⁰ Zur Infallibilität unseres Wissens über eigene Überzeugungen vgl. Place 2004.

⁴⁰¹ Williams 2001, S. 175. Ich verwende die Formel in anderem Kontext als Williams.

⁴⁰² Bonjour 1985, S. 93 f. Otto Neurath, Mitglied des Wiener Kreises, hat die Kohärenzbildung als so beschrieben: „Jede neue Aussage wird mit der Gesamtheit der vorhandenen, bereits miteinander in Einklang gebrachten Aussagen konfrontiert. Richtig heißt eine Aussage dann, wenn man sie eingliedern kann. Was man nicht eingliedern kann, wird als unrichtig abgelehnt. Statt die neue Aussage abzulehnen, kann man auch, wozu man sich im allgemeinen schwer entschließt, das ganze bisherige Aussagensystem abändern, bis sich die neue Aussage eingliedern läßt“ (Neurath 1931, S. 403).

⁴⁰³ Von Propositionen, die zu einem kohärenten Überzeugungssystem gehören, ist weder verlangt, dass sie *kausal*, noch dass sie *deduktiv* auseinander abgeleitet und begründet sind.

Bei der Rechtfertigung von Überzeugungen als Wissen ist zwischen zwei Strategien zu unterscheiden:

- Die *starke Strategie der Rechtfertigung* formuliert die Erfüllungsbedingungen für die Wahrheit von Sätzen im Ausgang von Ontologien der Tatsächlichkeit von Sachverhalten. Sie fordert in skepsis- und relativismuskritischer Absicht *Korrespondenz*; sie ist *substanziell* begründet und will die *kausale Erklärung*⁴⁰⁴ von Überzeugungen und ihnen entsprechender Aussagen ermöglichen; das Prädikat ‚wahr‘ bezeichnet eine Relation zwischen Aussage und Welt⁴⁰⁵:

S ist in seinem Glauben, dass *p*, gerechtfertigt gdw. *p*.

- Die *schwache Strategie der Anerkennung* ist evidenziell (auf Evidenzen gestützt) und ontologisch neutral. Sie begnügt sich mit der Unterstellung von Korrespondenz, erwartet aber *de facto* nicht mehr als Kohärenz; sie ist funktional und pragmatisch begründet und ermöglicht das *Verstehen* von Überzeugungen und entsprechender Aussagen. Sie trivialisiert bzw. minimiert normative Wahrheitsansprüche: Das Überzeugungssystem entscheidet darüber, wie der Prädikator ‚wahr‘ verwandt wird; ‚wahr‘ muss keine Relation zwischen den zu einem Überzeugungssystem gehörenden Aussagen und Tatsachen in der realen Welt bezeichnen; eine Überzeugung wird als wahr anerkannt, wenn sie evidenziell nicht-widerlegt ist:

S's Überzeugung ist anerkannt gdw.

S hinreichend evidente Gründe für seine Überzeugung ‚dass *p*‘ hat.

Diese Strategie unterläuft die Anforderungen der starken Theorie epistemischer Rechtfertigung und das Gebot, nichts zu meinen, nichts zu glauben und von nichts zu behaupten, man *wisse* es, das nicht als wahr gerechtfertigt ist. Sie akzeptiert das Problem, dass der Pluralismus miteinander konkurrierender, jeweils kohärenter und für wahr gehaltener Überzeugungen Relativismus nach sich ziehen kann.

Die Frage ist nicht, ob es diese Strategie gibt, sondern mit welcher Reichweite es sie gibt; es ist offensichtlich, dass Meinungen, Glaubenssätze und Überzeugungen auf diese Weise Anerkennung finden. Das Problem besteht darin, ob diese Strategie auf den Bereich von Jedermann-Meinungen und religiöse, weltanschauliche und ideologische Überzeugungen begrenzt ist. Gibt es Bereiche, für die eine epistemische Rechtfertigung nicht nur gemäß der starken epistemologischen Strategie gefordert werden muss, sondern in denen diese Strategie auch erfolgreich ist? Gehört die Philosophie, gehören die Wissenschaften zu diesem Bereich? Oder ist diese Fragestellung im Interesse der Sicherung größerer Wahrheitsnähe von Philosophie und Wissenschaften suggestiv? Würde man sie für die Künste zulassen? Falls nein, ist zu fragen, warum ungeachtet des faktischen Pluralismus von Problemstellungen und Problemlösungen, von Hypothesen, Prüfnormen und -verfahren sowie Theorien gerade für die Philosophie und die Wissenschaften eine besondere Art der Rechtfertigung von Überzeugungen als wahr, eine besondere Art des Wahr-Machens zu fordern ist.

⁴⁰⁴ Zu einer Übersicht über Theorien wissenschaftlicher Erklärung vgl. Schurz 2007. Eine Einführung in die moderne wissenschaftstheoretische Debatte über das wissenschaftliche Erklären bietet Bartelborth 2007.

⁴⁰⁵ Diese Strategie wird in Epistemologien mit wenigen hyperrealistischen Ausnahmen nicht vertreten. Sie gehört aber zu den Unterstellungen des Alltagsverständes, auch in empirischen Wissenschaften.

Auf die Frage „Was ist Wahrheit?“ würden wohl die meisten, die spontan davon sprechen, etwas zu *wissen*, die Antwort geben, auch zu dieser Frage verfügten sie über Wissen; schon die Frage sei nachgerade sophistisch. Der realistische Alltagsverstand lässt sich von einer Korrespondenz-Erwartung leiten: Eine Aussage „Dies ist ein Baum“ ist dann als wahr gerechtfertigt, wenn das, was sie behauptet, tatsächlich zutrifft, d. h. wenn auf einer Wiese oder auf einem Foto ein Baum zu sehen ist; steht dort ein Busch, dann ist die Aussage „Dies ist ein Baum“ falsch. Und die Situation in der Philosophie? Der auf göttlichen Schöpferwillen oder auf die ‚Nähe zum Sein‘ gestützten Überzeugung, Wahrheit sei die Adäquation zwischen Ding und Intellekt, begegnen heute auch in der Philosophie die meisten mit Misstrauen. Kaum jemand wagt eine Aussage dazu, was Wahrheit *ist*. Gelegentlich wird auch behauptet, Wahrheit sei längst ein Anachronismus. Diskutiert wird in vielstimmigem Meinungsstreit, was ‚Wahrheit‘ *bedeutet*⁴⁰⁶ und wie sich unterschiedliche Wahrheitsbestimmungen – wie Korrespondenz, Kohärenz, Effizienz, Evidenz, Konsens – legitimieren lassen.⁴⁰⁷ Die damit verbundenen Auffassungen unterscheiden sich in zwei Hinsichten: (i) in Beziehung worauf der Prädikator ‚wahr‘ verwendet werden soll (auf Gegenstände oder Aussagen), und (ii) wann gemäß welchem Kriterium von Wahrheit gesprochen werden darf.

Der Anspruch auf Wahrheit ist durchaus kein Anachronismus. Es ist deshalb nicht überflüssig, zwei Missverständnissen vorzubeugen. (i) Die häufig geäußerte Unterstellung, der interne Realismus führe als Pluralismus zum Verzicht auf Wahrheitsansprüche und Anerkennungskriterien, ist nicht berechtigt. Internalisten stellen den *faktischen* epistemischen Pluralismus in Rechnung; für normativen epistemischen Pluralismus plädieren sie nicht. Internalisten behaupten, dass Wahrheit nur innerhalb von Überzeugungssystemen – semantischen Systemen – als Wahrheit_s mit der Signatur des Systems_s festgestellt werden kann. Hieraus ergibt sich nicht ein Weniger an Wahrheitsansprüchen, sondern ein Mehr an Anforderungen, zwischen richtigen und verkehrten Versionen zu unterscheiden: Eine Version wird „dann für wahr gehalten, wenn sie keinen hartnäckigen Überzeugungen widerspricht und keine ihrer eigenen Vorschriften verletzt“.⁴⁰⁸ Diese Voraussetzungen werden *de facto* auch in der Philosophie, in den Wissenschaften⁴⁰⁹ und in einer liberalisierten Wissenschaftsphilosophie akzeptiert, die ontologische Gründe der Wahrheitsrechtfertigung durch geteilte *Akzeptanzstandards* ersetzt hat: Es gibt in Wissensgemeinschaften normative Intuitionen darüber, welche Erkenntnisziele und welche Verfahren zum Erreichen der Ziele anerkannt werden sollen.⁴¹⁰ (ii) Die These, dass Wahrheit nur in Rahmen (wie z. B. Zeichen- und Begriffsschemata) gerechtfertigt werden kann, ist nicht mit der weiter gehenden kulturkontextualistischen These identisch, dass Wissen durch epistemische und praktische Kulturen *determiniert* ist. Die Genesis einer

⁴⁰⁶ Zu Wahrheitstheorien vgl. Puntel 1978, Heckmann 1981, Franzen 1982, Künne 1985, Siegwart 1988, Hoven 1989, Kirkham 1992, Horwich 1997, Kreiser/Stekeler-Weithofer 1999, Gloy 2004, Hoffmann 2007.

⁴⁰⁷ Vgl. Siegwart 1997.

⁴⁰⁸ Goodman/Elgin 1993, S. 31.

⁴⁰⁹ Dass vor allem in Natur- und Technikwissenschaften *in praxi* (etwa im Labor oder in der Konstruktionshalle) starke realistische Selbstverständnisse bezüglich des Gegebenseins von Dingen, Gesetzen usf. vorherrschen, schließt erkenntniskritische Reflexionen über die eigene Tätigkeit nicht aus; vgl. die Belege in Autrum 1987.

⁴¹⁰ Vgl. Carrier 2007.

Meinung/Überzeugung/Aussage (*context of discovery*) entscheidet nicht darüber, ob ihre Geltung gerechtfertigt werden kann (*context of justification*).

9.3 Wahr-Machen

Das Ziel menschlichen Erkennens ist *wahres* Wissen. Mit Ausnahme der Lüge haben Aussagen das Ziel, wahr und nicht falsch⁴¹¹ zu sein. Doch für das Erreichen dieses Ziels gibt es aus unterschiedlichsten Gründen keine Garantie. Alberto Savinio notierte in seiner *Neuen Enzyklopädie*: „Der größte Fehler und die tiefe Unmoral der absolutistischen Regime, wie aller absolutistischen Verhältnisse, ist das Prinzip der einzigen Wahrheit. Und dabei weiß man doch, daß die menschliche Wahrheit, unsere Wahrheit, die ‚wahre‘ Wahrheit, aus Wahrem und Falschem besteht: und mehr aus Falschem als aus Wahrem.“⁴¹²

Wahrnehmungstäuschungen, vage Bedingungen des Sehens und Hörens, subjektive Dispositionen beim Fühlen von Wärme und Kälte oder bei der Abschätzung von Größen und Entfernungen, Erinnerungsfehler, falsche Personenidentifizierungen u.ä. sind Bedingungen dafür, dass Repräsentationen nicht *per se* bzw. durch Seinsgarantien wahr sind; Fehlrepräsentationen sind möglich. Rückfragen wie „Ist das wirklich so?“ oder „Ist das wahr?“ sind Indizien für zwei verschiedene, aber miteinander verbundene Einstellungen: (i) für *Unsicherheit* hinsichtlich der Wahrheit von Wissensbehauptungen und (ii) für eine *Wahrheitsabsichts-Unterstellung* bei Sprechern von Aussagen; wir gehen bis zum Beweis des Gegenteils davon aus, dass die moralische Norm der Wahrhaftigkeit⁴¹³ befolgt wird. Gewissheit aber folgt aus (ii) nicht; sie muss hergestellt werden.

Das Verfahren der Gewissheitsherstellung heißt ‚Verifikation‘.⁴¹⁴ Das, was jemand zu wissen glaubt, *soll*, um mehr als bloße Meinung zu sein, *wahr gemacht* werden. Wahr-Machen ist ein normatives Programm.⁴¹⁵ Die Philosophie übernimmt bei diesem Programm die Funktion eines Wegweisers, der auf das Ende zeigt: Gehe bis zur Wahrheit! Die nähere Ausschilderung der Wegstrecken zum Erreichen der Wahrheit überlässt sie aber anderen: (i) der klassischen Logik mit ihren formalen Regeln und (ii) konkreten Verfahrensregeln der Wissenschaften, seien dies Vorschriften und Regeln der Induktion und Deduktion in empirischen Wissenschaften, seien dies Vorschriften und Regeln normativer Wissenschaften wie z. B. der Rechtswissenschaft mit ihren methodischen Anforderungen an die korrekte freie richterliche Überzeugungsbildung.⁴¹⁶

Die klassische, seit Aristoteles vertretene⁴¹⁷ und noch bis zu Kant als selbstverständlich geteilte Auffassung, Wahrheit sei „die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“⁴¹⁸ ist spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in eine

⁴¹¹ Zu den Prädikatoren ‚wahr‘ und ‚falsch‘ vgl. Kamlah/Lorenzen 1967, IV. Kap.

⁴¹² Savinio 1986, S. 336.

⁴¹³ Vgl. Fellsches/Stekeler-Weithofer 1999.

⁴¹⁴ Die kontraintuitive Norm der Falsifikation ist aus der Not geboren, dass es für die Beachtung der Verifikationsnorm keinen Königsweg gibt: Sie Norm ist metaphysisch-realistisch, intern-realistisch, instrumentalistisch etc. interpretierbar.

⁴¹⁵ Vgl. Engel 1991.

⁴¹⁶ Siehe hierzu Kap. 10.

⁴¹⁷ Zur Geschichte der Wahrheitstheorien vgl. Enders/Szaif 2006.

⁴¹⁸ Kant, *KrVA* 58, B 82.

Krise geraten.⁴¹⁹ Aristoteles hatte sie so formuliert: „Nicht darum nämlich, weil unsere Meinung, du seiest weiß, wahr ist, bist du weiß, sondern darum, weil du weiß bist, sagen wir die Wahrheit, indem wir dies behaupten.“⁴²⁰

Korrespondenztheoretische Auffassungen entsprechen noch heute diesem Muster. Eine Aussage, „dass p “, ist wahr dann und nur dann, wenn p der Fall ist (gegeben ist, existiert); anders formuliert: „dass p , ist wahr“. Übereinstimmung herrscht darüber, dass die Bewertungswörter ‚wahr‘ bzw. ‚richtig‘ nicht auf Entitäten zu beziehen sind, sondern auf Sätze, Propositionen, Urteile, Systeme von Sätzen und Theorien. Philosophische Wahrheitstheorien antworten auf folgende Fragen: Wie ist Wahrheit zu definieren? Wie ist Wahrheit feststellbar? Was sind zureichende Wahrheitskriterien?⁴²¹ Wichtige Theorien zur Wahrheit von Sätzen sind:

- (1) Satz „ p “ ist wahr genau dann, wenn „ p “ mit den Fakten übereinstimmt (*Korrespondenztheorie*).
- (2) Satz „ p “ ist wahr genau dann, wenn sich die Sachverständigen in freier Diskussion darauf einigen „ p “ zu akzeptieren (*Konsenstheorie*).
- (3) Satz „ p “ ist wahr genau dann, wenn „ p “ vereinbar ist mit – oder sogar impliziert ist von – den bisher akzeptierten Sätzen (*Kohärenztheorie*).
- (4) Satz „ p “ ist wahr genau dann, wenn p (*Eliminationstheorie*).
- (5) Die Behauptung „ p ist wahr“ ist gleichbedeutend mit der Behauptung „ p : dem stimme ich ausdrücklich zu“ (*Performatiotheorie*).
- (6) Satz „ p “ ist wahr für die Personen P_1 , P_n genau dann, wenn die Anerkennung von „ p “ nützlich ist für die Realisierung von Zielen der P_1 , P_n (*pragmatische Wahrheitstheorie*).⁴²²

Gegen die Korrespondenztheorie hat W.O. Quine geltend gemacht, dass „eine Wort-für-Wort-Entsprechung von Satz und Realität schlechterdings nie und nimmer gehen“ und ‚Tatsachen‘ lediglich zu einer „Scheinfundierung einer Korrespondenztheorie“ führen können.⁴²³ Im Rahmen eines Plädoyers für einen *internen Realismus* und unter Berücksichtigung dessen, was hier bereits über Wissenskulturen, Überzeugungen, propositionale Einstellungen und Tatsachen ausgeführt wurde, ist eine Auffassung, die für die Feststellung von Wahrheit die *Korrespondenz* von Gegenstand und kognitiver Gegenstands(re-)präsentation verlangt, nicht denkbar. Interne Realisten wollen und können nicht mehr fordern als *formale Konsistenz* (innere Widerspruchsfreiheit) und *Kohärenz*.

Die Wahrheit einer Aussage gehört (i) als ‚Wahrheit_{sS}‘ zu einem semantischen System sS ; sie wird holistisch innerhalb des Systems sS definiert. Dies bedeutet: Es ist nicht länger zu untersuchen, ob p „die Eigenschaft zukommt, ein wirklicher

⁴¹⁹ Vgl. Krüger 1995.

⁴²⁰ Aristoteles, *Metaphysik* IV,7, 1051b (in der Übersetzung von H. Bonitz).

⁴²¹ Vgl. Kreiser/Stekeler-Weithofer 1999, S. 1712 f.

⁴²² W. Detel, <http://web.uni-frankfurt.de/fb08/PHIL/Detel/Unterver/Download/Einf-th-phil/definitionen2002-12-05.pdf>. Abruf 10. 1. 2007.

⁴²³ Quine 1995, S. 112 f. Zu „Wahrheit als Zitattilgung“ vgl. ebd.: „Anstatt zu sagen ‚Schnee ist weiß‘ ist dann und nur dann wahr, wenn es eine Tatsache ist, daß Schnee weiß ist, kann man den Ausdruck ‚es ist eine Tatsache ist, daß‘ – und damit eben auch die Tatsachen – schlicht und einfach streichen und erhält: ‚Schnee ist weiß‘ ist dann und nur dann wahr, wenn Schnee weiß ist. Von unserem Satz Wahrheit auszusagen, läuft darauf hinaus, vom Schnee zu sagen, daß er weiß ist. Hierin besteht im obigen Beispiel die besagte Übereinstimmung. Das Wahrheitsprädikat hebt schlicht die Anführungszeichen auf.“

Sachverhalt zu sein, mit anderen Worten: ob er die Eigenschaft hat, eine Tatsache zu sein“.

„Es ist wahr, dass p (Schnee weiß ist)“ $\equiv p$ (Schnee ist weiß)

Nicht die rechte Seite der Äquivalenz (p) ist das Kriterium für die Satz Wahrheit, sondern die linke Seite („Es ist wahr, dass p “): „[W]ir *nennen* einen Sachverhalt, daß p , dann eine Tatsache, wenn die Aussage wahr ist. Wir dürfen also das Wahrheitskriterium auf der rechten Seite nicht so formulieren, daß es auf eine Eigenschaft von abstrakten Gegenständen (Sachverhalten) verweist (nämlich wirklich bzw. Tatsachen zu sein). Diese Überlegung führt dazu, den Wirklichkeitsbezug statt als Eigenschaft adverbial zu formulieren, und so ergibt sich folgende [...] Umformulierung: [...] Daß p , ist wahr \equiv wirklich p ; z. B.: ‚Dass es regnet, ist wahr genau dann, wenn es wirklich regnet‘.“⁴²⁴

Die von der Korrespondenztheorie und allen Formen der Abbildtheorie gestellten Forderungen nach der Existenz von p sind hinsichtlich eines großen Teils unserer überzeugungsgestützten Aussagen nicht alltagstauglich. Zur Sicherung des Wahrglaubens „dass p “ folgen wir anderen Regeln als der des Wahr-Machens durch Tatsächlichkeit. Wir fragen nach den Relationen zwischen „ p “ und Aussagesubjekten in konkreten epistemischen Konstellationen, Wissenskulturen und weiteren Kontexten, und wir unterscheiden zwischen wissenskulturell angemessenen und unangemessenen Zeichen und Sprachen.

Den bewertenden Satz „Dies ist ein guter Mensch“ erwarten wir weder als physikalischen Protokollsatz noch in einer richterlichen Urteilsbegründung. Den eine moralische Norm ausdrückenden Satz „Du sollst nicht töten“ erwarten wir nicht in der Form eines Rechtssatzes im Strafgesetzbuch. Ein dreijähriges Kind antwortet auf die semantische Frage „Was ist das, was Du da gezeichnet hast?“: „Dies ist ein Baum“. Die Umformulierung in „Es ist wahr, dass dies ein Baum ist“, wäre sinnlos; wir sehen das Zeichen, welches das Kind zu einem Baum erklärt, und verstehen unter Berücksichtigung seines Alters, dass dies ein Baum *ist*. Jemand sagt den emotiven Satz „Ich bin glücklich“; die Umformulierung in „Es ist wahr, dass ich glücklich bin“ führt zu keiner sinnvollen Forderung nach Wahrheitsrechtfertigung, denn auf Rückfrage würden gute, subjektiv hinreichende Gründe angegeben, deren begründende Kraft von Dritten nicht eingesehen werden muss, um die Triftigkeit der Aussage anzuerkennen. Mathematische Sätze wie „ $2 + 2 = 4$ “ gelten als wahr nicht deshalb, weil es eine Tatsache „4“ gibt, sondern weil sonst die pragmatisch wichtige, intersubjektiv garantierende Verlässlichkeit im Umgang mit Zahlen preisgegeben würde. Vergleichbares gilt für prognostische Sätze wie „Er wird morgen um 9 Uhr ankommen“. Dem normativen, aber nicht normativ formulierten Satz „Die Menschenwürde ist unantastbar“ wird man nicht mit der Feststellung begegnen, er sei falsch, weil die Menschenwürde *de facto* angetastet wird; man weiß, dass es sich um einen normativen (Rechts-)Satz handelt, dessen Beurteilung als ‚wahr‘ sich aus dem semantischen System positiver Menschenrechtsnormen und Verfassungen sowie spezifischer Interpretationen ergibt, welche die Menschenwürde als fundamentale Norm im hierarchischen Gesamt von Menschen- und Grundrechten definieren.

⁴²⁴ Tugendhat/Wolf 1983, S. 224 f.

In allen diesen und vielen weiteren Fällen verfügen wir über etwas, das der Grund unserer Überzeugung „ist wahr“ ist und das wir aus guten Gründen ‚*Wissen*‘ nennen, ohne den scheinbar allein guten Grund zu haben – das Äquivalent ‚auf der rechten Seite‘, *das ‚Reale‘ (p)*. Eine aus guten Gründen nach Regeln der Sprache, des Begriffsschemas, der Bedeutungszuweisung, der Logik, gerechtfertigte, kommunizierbare und von Dritten verstehbare Überzeugung ist *für uns*, das heißt für epistemische Subjekte und für semantische Gemeinschaften, eine nach menschlichem Maß wahre Überzeugung und deshalb *Wissen*.

Gilt dies auch für den Bereich des gesellschaftlichen Lebens, in dem die Rechtfertigung bzw. Anerkennung von Überzeugungen eine besondere Herausforderung darstellt – für die Rechtskultur? Was meint ‚Überzeugung‘ in diesem Kontext? „Überzeugung ist die durch Überlegung erlangte Gewißheit. *Freie richterliche Ü[berzeugung]* ist die unabhängig von gesetzlichen Regeln erlangte richterliche Gewißheit, die einen solchen Grad erreicht haben muß, daß möglichen Zweifeln Schweigen geboten ist, ohne daß sie allerdings vollständig ausgeschlossen sein müssen.“⁴²⁵

10. Wissenskulturen und Experimentalkulturen

... ich glaube, dass es keine philosophische Hochstraße in der Wissenschaft gibt mit erkenntnistheoretischen Wegweisern. Nein, wir sind in einem Urwald und bahnen unseren Weg durch Versuch und Irrtum und bauen die Straße *hinter* uns, während wir fortschreiten. Wir *finden* nicht Wegweiser an Straßenkreuzungen, sondern unsere eigenen Pfadfinder *errichten* sie, um den übrigen zu helfen.

Max Born, *Experiment und Theorie in der Physik* (1943)⁴²⁶

10.1 Das Experiment und die (Re-)Präsentation von Realität

Zur Wissenskultur empirischer und experimenteller Wissenschaften gehört eine starke Überzeugung als unverzichtbare Voraussetzung individueller und gemeinschaftlicher epistemischer Arbeit; sie prägt Denkstile und Mentalitäten und vereinheitlicht die Bewusstseinslage von Forschergemeinschaften:

- Wissen ist auf Reales bezogen; es gründet in Fragen an die Natur und repräsentiert mittels Induktion und deduktiver Verallgemeinerung und Vereinheitlichung⁴²⁷ *ihre* Antworten; es kann empirisch gerechtfertigt werden; dieses Wissen ist *objektives Wissen*.

⁴²⁵ So die Definition in *Juristisches Wörterbuch. Für Studium und Ausbildung*, von G. Köbler, München ¹³2005, S. 481.

⁴²⁶ Born 1969, S. 37. Born zieht gegen die „Unsitte wilden Spekulierens“ zu Felde und plädiert dafür, „das Gleichgewicht zwischen Experiment und Theorie zu festigen“ (ebd., S. 5).

⁴²⁷ Zur deduktiven Vereinheitlichung der Erfahrung vgl. Körner 1977, S. 113-222. Zur deduktiv-nomologischen Erklärung und zum Gesetzesbegriff vgl. Hempel 1977.

Die mit dieser Überzeugung verbundene Bewusstseinslage bestimmt nicht nur das innerwissenschaftliche Selbstverständnis, sondern weitestgehend auch das System der Wissenschaftspolitik und -förderung in modernen wissenschaftsbasierten Gesellschaften: Objektives Wissen gilt die verlässliche Grundlage von Forschung und Entwicklung (F&E) sowie praktischen Anwendung; dieses Wissen wird in den Naturwissenschaften erzeugt; deshalb müssen diese Wissenschaften mit Zweidrittelpriorität finanziell gefördert werden. Dass auch Naturwissenschaftler – *nicht* anders als Sozial- und Kulturwissenschaftler – Zeichenproduzenten sind und die Unterstellung einer besonderen Objektivität, welche die Naturwissenschaft auszeichnen soll, in epistemologischer Sicht problematisch ist, wird in der Regel nicht wahrgenommen – nicht zuletzt deshalb, weil Naturwissenschaften und Wissenschaftsförderung ein symbiotisches System bilden. Dies ist ein wesentlicher pragmatischer Grund dafür, dass das Interesse von Naturwissenschaftlern, sich epistemologisch-kritisch über die Schulter blicken zu lassen, unterentwickelt ist. Wenn Epistemologen und Wissenschaftstheoretiker Objektivitäts-Ansprüche in Frage stellen, gleicht dies angesichts der faktischen Selbstimmunisierung der normalwissenschaftlichen Praxis einer Quichoterie: Die vorgebrachten Argumente mögen triftig sein, doch bis in die empirische und experimentelle Tätigkeit sowie in die heute vorrangig am ökonomischen *output* orientierte Wissenschaftspolitik dringen sie bisher selten vor. Selbst wenn Argumente epistemologischer Kritik geteilt werden, ändern sich die in der (Labor-)Praxis bewährten Einstellungen und Verfahren nicht; die Forschung gehorcht einer inneren ‚Logik‘. Gleichwohl muss epistemologische Kritik nicht chancenlos sein; der Dialog mit Naturwissenschaftlern ist möglich und für beide Seiten nützlich⁴²⁸, und es ist nicht ausgeschlossen, dass kritische Argumente *in the long run* auch ins Feld der Wissenschaftspolitik und -förderung vordringen.

Die eingangs genannte realistische und empiristische Überzeugung war und ist konstitutiv für die Wissenskultur der Naturwissenschaften, wie sie sich seit dem 17. Jahrhundert herausgebildet haben. Im Ausgang vom Einzelnen und Besonderen ist ihr Erkenntnisinteresse auf nomologisches Wissen gerichtet, d. h. ein Wissen von allgemeinen Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen (Gesetzen) der objektiven Welt. Nomologisches Wissen – so die im Interesse erfolgreicher Praxis nicht in Frage gestellte Überzeugung⁴²⁹ – *repräsentiert Realität in objektiver Weise*.

Zugang zum empirisch gerechtfertigten repräsentationalen Wissen sollen mit dem Ziel der „Stabilisierung von *Konstanzen*“⁴³⁰ in Forschungsprogramme eingebettete Experimente⁴³¹ als methodisch vorbereitete und regelgeleitet durchgeführte Ver-

⁴²⁸ Ein nachahmenswertes Zeichen setzt die VolkswagenStiftung mit ihrem Förderprogramm ‚Schlüsselthemen der Geisteswissenschaften‘, in dem Naturwissenschaftler in die Forschergruppen integriert werden.

⁴²⁹ Dies gilt für die naturwissenschaftliche Praxis. Dem widerspricht nicht, dass die naturwissenschaftlichen Repräsentationspraxen durchaus Gegenstand epistemologischer Grundlagenreflexion sein können; dies zeigen z. B. viele der seit 1822 anlässlich der Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte – etwa von Du Bois-Reymond, Helmholtz, Herz und Boltzmann – gehaltenen Vorträge; vgl. die Sammlung in Autrum 1987.

⁴³⁰ Stichweh 1994, S. 294.

⁴³¹ Vgl. Duhem 1978, Kap. 8; Duhem definiert das Experiment als „die genaue Beobachtung einer Gruppe von Erscheinungen, die verbunden wird mit einer *Interpretation* derselben“ (ebd., S. 192); vgl. auch Dingler 1928, Tetens 1987, Gooding 1990. Vgl. Röseberg/Psarros 1999, S. 377: „Je nach der Art des Vorwissens, das im Aufbau und bei der Durchführung eines Experiments investiert wird, können wir zwischen zwei Typen von Experimenten unterscheiden: (*Vor*)*versuche*: Sie dienen der Festlegung der relevanten Bedingungen zum optimalen Ablauf eines Vorgangs bzw. der Erreichung eines Zustandes oder der Feststellung der relevanten Eigenschaften des zu untersuchenden Gegenstandes, noch bevor darüber irgendwelche *Naturgesetze* oder

suchsanordnungen bieten. Zur Erzielung eines gewünschten Resultats sind bei einem Experiment zahlreiche Schritte notwendig⁴³²:

- Eine zunächst vage Fragestellung⁴³³ wird präzisiert und die zu untersuchenden Variablen werden ausgewählt;
- es wird eine noch unbewiesene Objekthypothese⁴³⁴ über Gesetzmäßigkeiten bzw. Tatsachen aufgestellt⁴³⁵, die widerspruchsfrei, überprüfbar und operationalisierbar sein soll;
- empirisch beobachtbare Phänomene werden einer durch theoretische Konzepte gestützten Objekthypothese zugeordnet;
- mit der Messdefinition werden Zahlen zu Objekteigenschaften bzw. Messobjekten werden mittels Messgrößen Skalenwerte zugeordnet;
- im Versuchsplan wird die Untersuchung in Hinblick auf die Hypothesenprüfung logisch strukturiert; Störvariablen, die sich apparativ oder auch durch Versuchstiere bzw. menschliche Probanden ergeben, werden kontrolliert und neutralisiert; das trifft in der Regel auch dann zu, wenn Störungen die Objekthypothese oder gar das Paradigma, das gewählte epistemologische Profil, bedrohen;
- auf der Grundlage der Objekthypothese, des Versuchsplans und fachlichen sowie methodischen Wissens wird eine empirische Vorhersage aufgestellt;
- nach der Durchführung des Experiments werden statistische Daten ‚gesäubert‘;
- die statistische Hypothese wird verifiziert oder falsifiziert und vom Ergebnis der Prüfung wird auf die Objekthypothese geschlossen;
- die Bedeutung der Ergebnisse für die Theorie wird analysiert;
- im Bericht über das (mehrfach reproduzierte) Experiment werden die Fragestellung, die Objekthypothese, die Methode und Durchführung sowie die Ergebnisanalyse protokolliert⁴³⁶;
- das Ergebnis wird publiziert.⁴³⁷

Die für die naturwissenschaftliche Praxis, vor allem im Labor⁴³⁸, maßgebliche Auffassung geht davon aus, dass Experimente – korrekt durchgeführt – im

Theorien formuliert worden sind. [...] *Experimente im engeren Sinne*: Sie dienen der Überprüfung von empirischen *Naturgesetzen* und *Theorien*.“

⁴³² Vgl. zum Aufbau und zu den Wegen des Experimentierens Huber 1995.

⁴³³ Zur Bedeutung der Frage und des „Fortschritts auf dem Gebiet der Frage“ für den wissenschaftlichen Fortschritt vgl. Rescher 1996, S. 150-153. Vgl. hierzu auch Freudenberger 2008.

⁴³⁴ „Die Funktion der Hypothesen in der Wissenschaft ist [...] der Art, daß wir dieselben durchaus nicht entbehren können. Als Newton sagte ‚Hypothesen non fingo‘, so meinte er damit nicht, daß er sich jener Erleichterung der Untersuchung berauben wolle, die darin liegt, daß man zuerst voraussetzt, was man hofft zuletzt beweisen zu können. Ohne solche Voraussetzungen würde die Wissenschaft ihren jetzigen Stand nicht erreicht haben; sie sind notwendige Stufen bei dem Suchen nach etwas Gewisserem, und beinahe alles, was jetzt Theorie ist, war einst Hypothese“ (Mill 1868, Bd. 2, S. 17).

⁴³⁵ Cassirer hebt in *Das Erkenntnisproblem* hervor: „Allgemein baut der Gedanke, ehe er an das Einzelne herantritt, sich zuvor eine ‚mögliche Welt‘ auf, die er aus den reinen Materialien der Mathematik erzeugt“ (ECW 2, S. 396).

⁴³⁶ Zum Bericht über die experimentelle Verfahrensweise und zur Auswertung vgl. Knorr Cetina 1984, S. 210-244.

⁴³⁷ „Die Publikation ist der erste Schritt zur Kanonisierung des Experiments, und *was wirklich im Labor geschah* wird vergessen und verdrängt zugunsten einer naturwissenschaftlich korrekten, linearen Erkenntnislogik, die die Vitalität des Experimentierens einer begrifflichen Systematik unterordnet.“ So Rieß 1998, S. 168, mit Bezug auf Coulombs und Hertz’ publizistischen Umgang mit Messdaten bzw. der Experimentreihenfolge.

Unterschied zu zufälliger Beobachtung (i) durch Objektivität im Sinne der Unabhängigkeit von der Subjektivität des Beobachters und (ii) durch intersubjektive Überprüfbarkeit ausgezeichnet sind, also durch

- *Reliabilität*, d. h. Zuverlässigkeit der Ergebnisse bei unter gleichen Rahmenbedingungen personenunabhängig vollzogenen Wiederholung von Experimenten;
- *Vergleichbarkeit* der Ergebnisse unter Voraussetzung festgelegter Standards;
- *Validität*, d. h. Gültigkeit der Ergebnisse unter der Voraussetzung, dass keine störenden Nebenbedingungen das Ergebnis beeinflussen.

Sind diese Voraussetzungen erfüllt, dann – so die gängige, aber problematische Annahme – bestätigen oder widerlegen Experimente die in Theorien formulierten Hypothesen.⁴³⁹

In epistemologischer, methodologischer und wissenschaftsphilosophischer Sicht stellt das in der Wissenskultur der Naturwissenschaften für Erfolg versprechend und sicher gehaltene Erkenntnismittel ‚Experiment‘ aufgrund des Einsatzes technischer Beobachtungs-Hilfsmittel, der Festlegung von Messstandards und der Nutzung von Messgeräten vor Probleme. Jedenfalls sind „methodischen Reflexionen wissenschaftlicher Experimente und der mit ihnen aufgeworfenen erkenntnistheoretischen Fragen [...] auch weltanschaulich determiniert. [...] Dabei werden im empiristischen Verständnis die in Experimenten und Beobachtung einfließenden theoretischen Voraussetzungen unterschätzt.“⁴⁴⁰

Zumindest die folgenden Fragen an die experimentelle Praxis und an Experimentalsysteme⁴⁴¹ sind unbanweisbar:

- Beeinflussen historische Erfahrungs- und Wissensräume das Experimentieren?
- Ist das Beobachtete vom Beobachter und dessen wissenschaftskulturell eingebetteten Überzeugungen⁴⁴² unabhängig?
- Fragt man nur nach dem, was man kennt? Sucht und sieht man nur, was man weiß? Beeinflussen vom wissenschaftskulturellen Vorwissen abhängige Fragen⁴⁴³,

⁴³⁸ Zur Entstehung von Wissen im Labor vgl. Rheinberger 2006a. Zur Laborwissenschaft vgl. Knorr Cetina 1984 und 2002. In den heutigen Naturwissenschaften erweitern Gedankenexperimente (vgl. Kühne 2005) und Computersimulationen das Methodenarsenal. Auf die experimentelle Tätigkeit von Sozial- und Kulturwissenschaften ‚im Feld‘ gehe ich hier nicht ein.

⁴³⁹ Zur Kritik an der „Standardmeinung“, dass „das Experiment einzig die Rolle der Theorien-Überprüfung zu spielen“ habe, vgl. Heidelberger 1998. Vgl. auch Rheinberger 2001, S. 22: „Experimentalsysteme sind nicht Anordnungen zur Überprüfung und bestenfalls zur Erteilung von Antworten, sondern insbesondere zur Materialisierung von Fragen.“

⁴⁴⁰ Röseberg/Psarros 1999, S. 378 f.

⁴⁴¹ Zu diesem Begriff vgl. Rheinberger 2006.

⁴⁴² Auf den Zusammenhang von Überzeugung und Experiment verweist F.A. Lange 1866 in seiner *Geschichte des Materialismus*: „In der Tat ist jenes unmittelbare Bewußtsein, welches der Fachmann während der Versuche erhält, gerade so gut dem Irrtum ausgesetzt, wie jede beliebige Bildung eines Vorurteils. Wir haben weder Veranlassung zu bezweifeln, dass sich während des Experimentierens solche Überzeugungen bilden; noch anzunehmen, dass ihnen mehr Wert zuzuschreiben ist als der Bildung von Überzeugungen auf nicht wissenschaftlichem Wege überhaupt. Das wahrhaft Beweisende in den exakten Wissenschaften ist eben nicht der materiale Vorgang, das Experiment in seiner unmittelbaren Einwirkung auf die Sinne, sondern die ideelle Zusammenfassung der Resultate. Es besteht aber unleugbar unter vielen Forschern, und besonders bei den Physiologen, die Neigung, das Experiment selbst, nicht seine logisch-mathematische Deutung als das wesentliche der Forschung zu betrachten“ (Lange 1974, S. 736).

⁴⁴³ N. Rescher (1996, S. 153) spricht von einem „Gleichgewicht zwischen Fragen und Antworten“: „Aufgrund des Erkenntnisstandes lassen sich Fragen aufwerfen. Aufgrund desselben Erkenntnisstandes lassen sie sich beantworten.“

implizites Wissen und Konventionen⁴⁴⁴ die Hypothesenbildung und die Versuchsplanung und -anordnung?

- Beeinflussen auf der Basis von Objekt- und Messtheorien formulierte Hypothesen die Praxen des Experimentierens?
- Sind Empirie und Experiment theoriegeladen?⁴⁴⁵ Sind Beobachtung und Experiment, wie es J.S. Mill für induktive Verfahren einräumt, „ein Gemenge, welches ein Zehntteil Beobachtung und neun Zehntteile Folgerungen enthalten mag“?⁴⁴⁶
- Gibt im Experiment die Realität Antworten, oder werden durch Hypothesenwahl, Experimentalregeln, Messung, mathematische Bereinigung störender Teilergebnisse und durch Interpretation⁴⁴⁷ Artefakte (*Erkenntnisobjekte, epistemische Dinge*) produziert?
- Ist die Bewertung der Validität von Ergebnissen unabhängig von dem Resultat, das entsprechend der die Erkenntnis leitenden Überzeugung erwünscht ist und deshalb erwartet wird?
- Können Experimente Überzeugungen so bestätigen, dass diese als gerechtfertigtes wahres Wissen gelten können?⁴⁴⁸

Derartige Fragen stellen sich nicht erst jetzt, sondern seit Galileis Feststellung, das Buch der Natur sei „in mathematischer Sprache geschrieben“⁴⁴⁹ Mit anderen Worten: Die Natur antwortet nicht in einer ihr eigenen Sprache, sondern sie wird mit epistemischen Mitteln *zur Sprache gebracht*.⁴⁵⁰ Deshalb argumentiert Galilei als ‚Zureiter von Gehirnen‘ anlässlich von Experimenten, die seinen Gesprächspartner im *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* veranlassen sollen, die Wirklichkeit gemäß dem Kopernikanischen System zu begreifen: „Ich bin *ohne Erfahrung* sicher, daß die Wirkung so erfolgen wird, wie ich euch sage, *denn es ist notwendig, daß sie so erfolgt*, [...] ich bin ein so guter Zureiter von Gehirnen, daß ich euch dazu bringen werde, es mit lebendiger Kraft zu bekennen.“⁴⁵¹

Da es hier nicht um eine *Geschichte* wissenschaftlicher und philosophischer Reflexion über den Status und die Funktion von Experimenten geht⁴⁵², genügt es für den systematischen Kontext festzuhalten, dass seit Bacons *Novum Organon* das Experiment als etwas gesehen worden ist, das – nicht anders als jedes Erkennen – auf den zwei Säulen von sinnlicher Erfahrung und Denkleistungen⁴⁵³ aufruhrt und als

⁴⁴⁴ Vgl. Duhem 1978 und Schäfer 1974.

⁴⁴⁵ Zu Theorieabhängigkeit, Theoriegeladenheit bzw. Theoriebeladenheit von Beobachtung und Experiment vgl. Schäfer 1974, S. 134-142, Adam 2002 und Heidelberger 2003.

⁴⁴⁶ Mill 1968, Bd. 4, 2.

⁴⁴⁷ Vgl. zur Abhängigkeit der Experimente von Theorien und der Ergebnisse von Interpretationen Duhem 1978.

⁴⁴⁸ E. Mach warnt in *Erkenntnis und Irrtum* davor, „ein einzelnes Experiment oder eine einzelne Beobachtung als beweisend für die Richtigkeit einer Meinung anzusehen, welche dadurch scheinbar bestätigt wird“ (Mach 1917, S. 191).

⁴⁴⁹ Galilei 1987, Bd. 2, S. 275.

⁴⁵⁰ Bei Schelling, dem Kenner der Naturwissenschaften um 1800 *par excellence*, heißt es in seinen wissenschaftsphilosophischen Überlegungen u. a.: „Ein solches Bestimmen der Natur zum Handeln, unter gewissen Bedingungen mit Ausschluß anderer, ist, was Experiment heißt.“ (SW V, S. 285).

⁴⁵¹ Galilei 1970.

⁴⁵² Zur Geschichte des Experiment-Begriffs vgl. Frey 1972.

⁴⁵³ „Die absichtliche selbsttätige Erweiterung der Erfahrung durch das physische Experiment, und die planmäßige Beobachtung, steht also immer unter Leitung der Gedanken, und ist von dem Gedankenexperiment nie scharf abzugrenzen und zu trennen“ (Mach 1917, S. 202). Cassirer betont in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*: „Wir können den Begriffen, die es zu prüfen gilt, die Erfahrungsdaten

‚Mitte‘, als Vermittlung zwischen Denken und Erfahrung verstanden wird.⁴⁵⁴ Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts tritt die konstruktive Rolle des Experimentators immer mehr ins Zentrum des epistemologischen Interesses. Das Verständnis empirischer Wissenschaft ändert sich in Richtung der Annahme, „daß die Wissenschaft *wie wir sie kennen*, bloß *unsere* Wissenschaft ist – sie projiziert auf die Leinwand des Geistes ein Weltbild, das mit charakteristisch menschlichen Verständniskategorien entworfen wurde. Die Welt ist wirklich genug, unabhängig von unseren Ideen über sie; aber die Welt, wie wir sie sehen auf der Basis unserer Forschungen – die einzige Welt, mit der wir *kognitive* im Gegensatz zu *kausaler* Interaktion haben – ist unsere Konstruktion und korrelativ zu unserem (charakteristisch menschlichen) Platz in der kosmischen Ordnung.“⁴⁵⁵

10.2 Experimentelle Praxis als epistemologisches und wissenschaftstheoretisches Problem

In den 1930er Jahren hat vor allem Ludwik Fleck⁴⁵⁶ die – etwa bei Cassirer – noch zu allgemeine wissenschaftstheoretische Sicht auf die Problematik des Zusammenhangs von Empirie, Experiment und Theorie um neue Perspektiven erweitert. Er lenkt den Blick in die *soziale* und *kultur-* bzw. *mentalitätsgeschichtliche Dimension* wissenschaftlicher Erkenntnis und Praxis. In ‚Über die wissenschaftliche Beobachtung und die Wahrnehmung im allgemeinen‘ (1935) betont er zum einen die „Abhängigkeit der Anschauungen und Beobachtungen von der Epoche“: „ohne diese Abhängigkeit ist eine Entwicklung des Erkennens nicht möglich“; zum anderen richtet er mit soziologischer Orientierung – der Intention nach mit Gaston Bachelards Orientierung auf epistemologische Profilen vergleichbar⁴⁵⁷ –, die Aufmerksamkeit auf *Denkstile* und leistet so einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis von Wissenskulturen:

Es gibt eine Gemeinschaft von Menschen mit gemeinsamem Denkstil. Dieser Denkstil entwickelt sich und ist in jeder Etappe mit seiner Geschichte verbunden. Er schafft eine gewisse bestimmte Bereitschaft, er verleiht sie den Mitgliedern der Gemeinschaft auf soziologischen Wegen und er diktiert, was und wie diese Mitglieder sehen. [Die Soziologie], die verschiedene Denkstile vergleicht [...], stellt fest, dass das Erkennen drei grundsätzliche Etappen durchläuft: Eine Entdeckung

niemals als nackte ‚Fakta‘ entgegenstellen: Sondern es ist zuletzt stets ein bestimmtes logisches System der Verknüpfung des Empirischen, das an einem anderen derartigen System gemessen und von ihm aus beurteilt wird.“ (ECW 6, S. 115)

⁴⁵⁴ So z. B. auch das Verständnis Schellings, SW XI, S. 329: „Ebenso nun aber steht in der Physik zwischen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, *das Experiment*, das immer eine apriorische Seite hat. Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialectiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorerst bloß im Gedanken seyn können, und auf die er auch durch bloße logische Consequenz geführt ist, hindurchgeht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist.“

⁴⁵⁵ Rescher 1996, S. 125. Die Konsequenzen für den Status von Experimenten hat E. Cassirer bereits 1910 in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* gezogen: „[D]er wissenschaftliche Versuch hat niemals das unbearbeitete Material der sinnlichen Wahrnehmung zu seinem eigentlichen Gegenstand, sondern setzt an seine Stelle ein Ganzes von Bedingungen, das er selbst *konstruiert* und dem er seine Grenzen vorgeschrieben hat. Das Experiment geht daher strenggenommen niemals auf den wirklichen Fall, wie er hier und jetzt in aller Fülle seiner besonderen Bestimmungen vorliegt, sondern auf einen idealen Fall, *den wir ihm substituieren*.“ (Cassirer, ECW 6, S. 273. Hervorh. von mir.)

⁴⁵⁶ Vgl. zu L. Fleck Rheinberger 2007, S. 47-54.

⁴⁵⁷ Siehe oben Kap. 4.1.

erscheint zuerst als ein schwaches Widerstandsavisos, das die sich im schöpferischen Chaos der Gedanken abwechselnden Denkoszillationen hemmt. Aus diesem Avisos entsteht auf dem Weg des sozialen, stilisierenden Kreisens der Gedanken ein beweisbarer, d. h. ein Gedanke, der sich im Stilsystem unterbringen lässt. Die weitere Entwicklung verändert ihn in einen – im Rahmen des Stils – selbstverständlichen Gedanken, in eine spezifische, unmittelbar erkennbare Gestalt, in einen ‚Gegenstand‘, demgegenüber sich die Mitglieder des Kollektivs wie gegenüber einer außerhalb existierenden, von ihnen unabhängigen Tatsache verhalten müssen. So sieht die Evolution dessen aus, was wir ‚wirklich‘ nennen.⁴⁵⁸

„Denkgemeinschaften“ bzw. „Denkkollektive“ bilden mit ihren je eigenen Denkstilen die Matrix für Wahrheitsansprüche.⁴⁵⁹ Die Öffnung des Blicks für die historisch-soziale und epistemisch-wissenskulturelle *Relationalität*⁴⁶⁰ des Wissens führt zu einer Relativierung wissenschaftlicher Repräsentations- und Wahrheitsansprüche. Dass dies als Relativismus und als Krisenerscheinung wahrgenommen werden konnte, zeigen Versuche wie die Hugo Dinglers, mittels der Philosophie für empirisches Wissen Letztbegründungsmöglichkeiten zurückzugewinnen. Seine Krisendiagnose betrifft vor allem die Physik, ungeachtet des Eindrucks, diese habe mit Einstein und Planck ihre Fähigkeit zum Erkenntnisfortschritt unter Beweis gestellt. Das Problem, das Dingler lösen will, besteht darin, dass die Wissenschaft sich gewisser Prinzipien bedienen muss, „deren letzte Rechtfertigung ihr mit ihren Mitteln prinzipiell versagt ist“.⁴⁶¹ Der Frage, wie naturwissenschaftliches Wissen durch absolut sichere Begründungen Gewissheit erlangen kann, hat er sich u. a. in *Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte* (1928)⁴⁶² gewidmet. Das durch Hypothesen geleitete Experimentieren ist kein Abbilden von Realität, sondern *Realisierung*, d. h. Schaffung von Artefakten. Diese These führt aber nicht zum Verlust an Gewissheit. Dinglers Konstruktivismus operiert über einem sicherndem Netz: Er betont in seinem Operationismus sowohl den Vorrang stabiler, nicht falsifizierbarer Theorien (Beispiel: euklidische Geometrie) als auch die Bedeutung planvoll zweckgerichteter Handlungen für experimentelle Messungen. Deren

⁴⁵⁸ Fleck 1983, S. 75 f.

⁴⁵⁹ So Fleck in ‚Das Problem einer Theorie des Erkennens‘ (1936), ebd., S. 87. Die zentrale These lautet: „Die Theorie des Erkennens als der Wissenschaft über Denkstile, ihre geschichtliche und soziologische Entwicklung, betrachtet die *Wahrheit als aktuelle Etappe der Veränderung eines Denkstils*.“ (Ebd., S. 125)

⁴⁶⁰ Eine evolutionstheoretisch begründete Variante des Theorems der Relationalität formuliert N. Rescher in ‚Theoretische Grenzen der Naturerkenntnis‘: „Sicherlich, die Regelmäßigkeiten der Natur sind etwas völlig Reales und von dem Willen und den Wünschen der Forscher Unabhängiges. Und dennoch ist ihre Realität eine *relationale* Realität – eine Sache der Interaktion zwischen der Welt und ihren Erforschern. [...] Dieser Umstand bestätigt eine gewisse Art von wissenschaftlichem Relativismus. [...] Welche Regelmäßigkeiten der Natur von *uns* entdeckt werden können, hängt davon ab, wer *wir* sind. Unsere Wirklichkeit (die Wirklichkeit wie *wir* sie kennen) ist etwas seiner Natur nach auf uns Menschen Relativiertes – von anderen erkennenden Wesen gilt natürlich Entsprechendes. Die Wirklichkeit-wie-wir-sie-kennen ist etwas Relationales, während die Wirklichkeit als solche das natürlich nicht ist.“ (Rescher 1996, S. 107 f.)

⁴⁶¹ Dingler 1931, S. 1.

⁴⁶² „Unter Exhaustion verstehen wir das Verfahren, fundamentale Begriffe des eindeutigen Systems und ihre Folgerungen, d. h. solche Begriffe, welche innerhalb des Systems primär sind gegenüber allen weiteren, in die Wirklichkeit einzuführen. Diese Einführung geschieht geistig, indem die Begriffe und Vorgänge, soweit sie einschlägig, in Ansatz gebracht werden und alles, was durch sie noch nicht gedeckt ist, als überlagerte Erscheinung definiert wird. Manuell geschieht sie, indem die Umstände solange variiert werden, bis die genaue Wirkung eintritt. Dadurch erscheint dieses ‚Variieren der Umstände‘ als ein ‚Fortschaffen der störenden Umstände‘.“ (Dingler 1938, S. 146) Zu einer Darstellung der Dinglerschen Experimentaltheorie vgl. Tetens 1987.

Grundlage ist ein messtheoretisches *Apriori*. Die apparativ hervorgebrachten empirischen Messdaten gründen insofern in einem „Herstellungsapriori“⁴⁶³, als das Herstellen dem Empirischen vorausgeht und für es konstitutiv ist. Theorien bilden Hypothesen, die das im Experiment zu Untersuchende unterbauen. An Hypothesen ist auch dann festzuhalten, wenn sie aufgrund von Störungen des in ihnen beschriebenen idealen Sachverhalts durch empirische Befunde nicht bestätigt werden (Strategie der „*Exhaustion*“).⁴⁶⁴

In Weiterentwicklung der Theorie Dinglers hat Klaus Holzkamp in seiner grundlagenkritischen Untersuchung *Theorie und Experiment in der Psychologie* (1964) auf zwei zentrale Probleme empirischer Wissenschaften aufmerksam gemacht. Das erste Problem besteht unter der Voraussetzung, dass die Wissenschaften Gesetze *setzen* (nomothetisch sind) und nicht etwa der Realität ablauschen⁴⁶⁵, in den wissenschaftlich beabsichtigten Allgemeinaussagen: „ ‚Realität‘ enthält [...] niemals schon ‚von sich aus‘ etwas in irgendeinem Sinne über das ‚Jetzt-und-Hier‘ hinausgehendes ‚Allgemeines‘. [...] Da (‚nomothetische‘) empirische Wissenschaft auf den Gewinn von Allgemeinaussagen abzielt, direkte Feststellungen über reale Verhältnisse aber nur in Jetzt-und-Hier-Aussagen getroffen werden können, sind auf ‚Realität‘ bezogene empirisch-wissenschaftliche Allgemeinaussagen notwendigerweise nur ‚durch Vermittlung‘ von Jetzt-und-Hier-Aussagen möglich; d. h., Allgemeinaussagen enthalten keine direkten ‚allgemeinen‘ Feststellungen über ‚Realität‘, sondern ausschließlich Feststellungen, die insofern ‚allgemein‘ sind, als in ihnen Angaben über an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten gegebene, *jeweils in Jetzt-und-Hier-Aussagen zu beschreibende*, reale Verhältnisse getroffen werden.“⁴⁶⁶

Das zweite von Holzkamp zur Sprache gebrachte Problem betrifft die logische Ordnung der Beziehung zwischen Theorie und Erfahrung/Experiment und die damit verbundene Frage nach dem Status von Gesetzen; er betont, dass wissenschaftliche Tätigkeit nie mit der Erfahrung beginnt, sondern von allgemeinen theoretischen Feststellungen ausgehen muss, „damit die ‚Selektionsprinzipien‘ gegeben sind, ohne die das ‚Anlaufen‘ empirischer Aktivität nicht möglich ist. Der ‚logisch‘ erste Schritt wissenschaftlichen Handelns ist mithin die (vorläufige) Geltungsfestsetzung von theoretischen Allgemeinaussagen, oder [...] *das Formulieren von theoretischen Annahmen*. [...] Empirisch-wissenschaftliche ‚Gesetze‘ [...] sind, wissenschaftslogisch gesehen, nicht irgend etwas ‚in‘ der Realität Vorliegendes, das wir ‚entdecken‘, ‚finden‘ usw. könnten, da Realität ja nicht schon ‚von sich aus‘ ‚Allgemeines‘ enthält, sondern ausschließlich in raum-zeitlicher Besonderung gegeben ist.“⁴⁶⁷

Das Experimentieren ist der Versuch, „in ‚herstellendem Realisieren‘ die einer Allgemeinaussage entsprechenden ‚realen‘ Verhältnisse durch *veränderndes Eingreifen* in die Realität zu erreichen“.⁴⁶⁸ Dies geschieht unter Bedingungen des

⁴⁶³ Dingler 1928, S. 188. Hervorh. von mir.

⁴⁶⁴ Zu Realisierung und Exhaustion bei Dingler vgl. Holzkamp 1964, S. 14-18.

⁴⁶⁵ P. Janich (1998, S. 110) spitzt zu: „experimentell gewonnene Gesetze sind nichts anderes als die allgemein formulierten Rezepte, die vorschreiben, wie diese durchzuführen sind“.

⁴⁶⁶ Holzkamp 1964, S. 6 f.

⁴⁶⁷ Ebd., S. 14 f.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 24. Zu einer handlungstheoretischen und ‚methodisch-kulturalistischen‘ Weiterentwicklung der Dinglerschen Theorie und zum Experiment als „Bewirkungswissen“ vgl. Janich 1998: „In allgemeinste Form läßt sich ein Experiment handlungstheoretisch in der folgenden Form beschreiben: Ausgehend von einem

wissenschaftspsychologisch und -soziologisch zu analysierenden experimentellen Lebensraumes individuellen Forschungshandelns (i) durch die wissenschaftslogisch dem Experiment vorausgehende Aufstellung von Allgemeinaussagen in der Theorie, (ii) durch Planung, Versuchsanordnung und Durchführung des Experiments und (iii) durch Realisationskontrolle (Bewertung experimenteller Befunde). Deshalb müssen bei der Bewertung der Wert der logisch vorgeordneten allgemeinen theoretischen Prämissen für die Empirie sowie die „Belastetheit“ des Experimentierens durch äußere Faktoren analysiert werden.⁴⁶⁹

Gründe für die *Geltung* empirisch-wissenschaftlicher Allgemeinaussagen und für die *Setzung* von Gesetzen werden in historisch-sozialen und ‚paradigmatischen‘⁴⁷⁰ epistemischen Verhältnissen konstituiert: in Wissenskulturen, in denen Denkgemeinschaften Theorien und Instrumente einsetzen und experimentell handeln. Diese Gemeinschaften sind durch Denkstile, durch Überzeugungssysteme, die ein bestimmtes Verständnis von Wissenschaft einschließen, und durch propositionale, von Überzeugungen abhängige Einstellungen miteinander verbunden. Wissen und Handlungsvollzüge bilden mit Sprachen, Denkstilen, Lebens- und Denkräumen, Kooperationsformen und Instrumenten eine unauflösbare Einheit.

Diese sozialen und epistemisch-kulturellen Verhältnisse stellen nicht nur Bedingungen der *Möglichkeit* von Erkennen dar, sondern auch *Grenzen* der Erkenntnis. Sie wirken als *Filter* des Wissen-Wollens und Wissen-Könnens, indem sie in der Forschungspraxis die Aufmerksamkeit, das Erkenntnisinteresse und die Intentionalität der Akteure – um mit Galilei zu sprechen – ‚zurichten‘. Gegenstände der Forschung werden den Akteuren nicht durch eine Aktivität der Natur aufgedrängt. *Das ‚objektive Wissen‘ ist hergestelltes Wissen.* Die Erkenntnisgegenstände werden an bestimmten sozialen und epistemischen Orten (Universitäten, Akademien, Forschungsabteilungen von Unternehmen, wissenschaftlichen Disziplinen) und nach Maßgabe sozialer und epistemischer Erwartungen (Nutzen, Erkenntnisgewinn, prognostiziertes Ergebnis) ‚passend gemacht‘, und zwar

- entsprechend Überzeugungen, Präferenzen für Weltbilder, epistemologischen Profile, Theorierahmen, Begriffsschemata etc.
- in Folge gegebenen oder fehlenden epistemischen und epistemisch-ethischen Engagements (Aufklärung, Kritik, Suche nach dem Neuen, aber auch Anpassung an herrschende Lehren und Verteidigung bzw. Stabilisierung bestehenden Wissens),
- durch die Wahl von Methoden, Instrumenten und Technologien,

vorhandenen Sachverhalt S_1 , wird durch Handlungen h_1 , der ‚Präparation‘ (deshalb: h_p), ein Sachverhalt S_2 hergestellt, der dann durch eine Handlung des Startens h_s das experimentelle Arrangement in einen Sachverhalt S_3 überführt. Dieser ist als der Anfangszustand des Experiments zu bezeichnen. Was sich dann ereignet, ist keine Handlung, sondern ein bloßer ‚Verlauf‘, für den – als Unterscheidungsmerkmal von Handlungen – entscheidend ist, daß er nicht durch weiteren handelnden Eingriff bestimmt wird. Man denke zur Erläuterung an das klassische Beispiel der galileischen Fallexperimente. In dem Moment, wo die Kugel auf der schiefen Ebene freigegeben ist und ohne Berührung mit den Händen Galileis rollt, hat der Verlauf begonnen, der vom Experimentator beobachtet wird. Der Verlauf führt schließlich zu einem Sachverhalt S_4 , dem Endzustand, den das Experiment erreicht hat.“ (Ebd., S. 104 f.) Zum Konzept des ‚methodischen Kulturalismus‘ vgl. Hartmann/Janich 1996 und Janich 2006, S. 175-184.

⁴⁶⁹ Vgl. Holzkamp 1964, S. 27-30.

⁴⁷⁰ Vgl. das von T.S. Kuhn in *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (dt. 1967) und *Die Entstehung des Neuen* (dt. 1977) entwickelte Paradigma-Konzept.

- entsprechend der Fähigkeit, die beim Experimentieren möglichen Überraschungen⁴⁷¹ zu entdecken, zu akzeptieren und nicht als Störungen zu verwerfen (dies setzt Dispositionen der Neugierde und der Offenheit voraus), und
- nicht zuletzt entsprechend epistemischen und praktischen *Relevanz-Entscheidungen*.

Was experimentell erforscht wird, wie und mit welchen Zielen geforscht wird und mit welchen Strategien in Forschungsprogrammen der harte Kern der forschungsleitenden Theorien geschützt wird⁴⁷², hängt davon ab, was in einer Denkgemeinschaft – z. B. in einer bestimmten neurowissenschaftlichen Schule – als frag-würdig zugelassen ist, als erforschbar und erforschenswert gilt sowie im gesellschaftlichen Umfeld als wünschenswert und finanziell förderungswürdig anerkannt ist. Mit der experimentellen Praxis sind deshalb nicht nur bestimmte epistemische Vorstellungen von Realität, Objektivität und Repräsentation sowie die Wahl von Methoden und Instrumenten verbunden. Soziale und kognitive Interessen, epistemische und methodische Präferenzen und Relevanzentscheidungen führen auch zu *verzerrender Selektion*.⁴⁷³ Dies wird in der Regel vom *common sense* einer Forschergemeinschaft und im Forschungsalltag individueller Akteure weder gesehen noch thematisiert. Die mit dem Forschungsalltag verbundenen empiristischen, positivistischen, naturalistischen und reduktionistischen Wissens- bzw. Wissenschaftstheorien⁴⁷⁴ ermöglichen die Ausklammerung der sowohl im *context of discovery* als auch im *context of justification* wirkenden sozialen und wissenskulturellen Faktoren von Empirie und Experiment.

Nicht hinreichend berücksichtigt wird auch der *pragmatische* Aspekt des Experimentierens, obwohl der erst frühneuzeitlich beginnende Einsatz wissenschaftlicher Instrumente wesentlich dazu beigetragen hat, den *codex scriptus* der Offenbarung durch den *codex vivus* zu ersetzen und das Buch der Natur zu lesen: „Die naturwissenschaftliche Zivilisation der Welt reicht kaum über jene glänzende Epoche hinaus, wo in dem Zeitalter von Galilei, Huyghens und Fermat gleichsam neue Organe geschaffen wurden, neue Mittel den Menschen (beschauend und wissend) in einen innigeren Kontakt mit der Außenwelt zu setzen, Fernrohr, Thermometer, Barometer, die Pendeluhr und ein Werkzeug von allgemeinerem Gebrauche, der Infinitesimal-Kalkül.“⁴⁷⁵

Die Erfindung, die Herstellung und der Gebrauch von Instrumenten, welche die

⁴⁷¹ Von Experimentalsystemen als „Generatoren von Überraschungen“ spricht Rheinberger 1992, S. 311, und Rheinberger 2001, S. 9.

⁴⁷² Zu den gemäß Forschungsprogrammen zu verfolgenden und zu meidenden Forschungswegen sowie zur Unterscheidung zwischen ‚hartem Kern‘ und ‚Schutzgürtel‘ vgl. Lakatos 1974.

⁴⁷³ Zur Selektivität experimenteller Forschung schreibt der Biologe François Jacob: „Um ein Problem zu analysieren, ist der Biologe gezwungen, seine Aufmerksamkeit auf einen Ausschnitt der Realität zu richten, auf ein Stück Wirklichkeit, das er willkürlich aussondert, um gewisse Parameter dieser Wirklichkeit zu definieren. In der Biologie beginnt mithin jede Untersuchung mit der Wahl eines ‚Systems‘. Von dieser Wahl hängt der Spielraum ab, in dem sich der Experimentierende bewegen kann, der Charakter der Fragen, die er stellen kann, und sehr oft sogar auch die Art der Antworten, die er geben kann.“ (Zit. nach Rheinberger 2001, S. 21.)

⁴⁷⁴ Zu einem Überblick vgl. Schurz 2006. Zu gegenläufigen Tendenzen und zur antipositivistischen Wende in der Wissenschaftstheorie, etwa bei T.S. Kuhn und S. Toulmin, vgl. Bayertz 1980. Zur Kritik an der Vernachlässigung der pragmatischen Dimension des Experimentierens vgl. Tetens 1987.

⁴⁷⁵ Zit. nach Weigl 1990, S. 9.

physisch begrenzten sensorischen Fähigkeiten der Menschen technisch erweitert haben (z. B. durch Fernrohr und Mikroskop)⁴⁷⁶, waren konstitutiv für die Revolutionierung des Verständnisses von Wirklichkeit und Wahrheit und für einen neuen wissenschaftlichen Geist (G. Bachelard). Instrumente haben nicht allein die Funktion von Hilfsmitteln bei der Theorien-Überprüfung durch Daten, sondern erfüllen weitere Zwecke: „Erfahrungserweiterung (produktive Funktion)“, „Phänomenstrukturierung (repräsentierende oder strukturierende Funktion“ und „Beherrschung der Bedingungen (konstruierende und imitierende Funktion)“.⁴⁷⁷

So haben Instrumente zur Entstehung einer neuen *wirklichkeitserweiternden* Wissenskultur⁴⁷⁸ beigetragen, in der auf paradoxe Weise (i) das erkennende und konstruierend handelnde Subjekt ins Zentrum gerückt ist *und* (ii) die Subjektivität der Konstrukteure von Theorie-Welten aus dem Verständnis von ‚Wissen‘ wieder ausgeklammert worden ist: Wissen soll als unverzerrte Repräsentation von Realität gesichert werden; jede subjektive Intervention muss dann als Gefährdung der Realitätsangemessenheit, Objektivität und Wahrheit des Wissens gelten.

Doch mit dem Übergang von der beobachtenden Entdeckung zur experimentellen Herstellung von Daten der Wirklichkeit sind entstehen in *Experimentalsystemen* keine Repräsentationen in Form der Reproduktion von etwas des Gegebenen, sondern *epistemische Dinge*.

10.3 *Experimentalsysteme, epistemische Dinge und Experimentalkulturen*

Wie schreiben sich „Forschungsprobleme, Theorien (die ihrerseits wieder ganz unterschiedlicher Natur sein können, wie ad-hoc-Hypothesen, mathematische Modelle, Globalstrategien), Messinstrumente, Versuchsanordnungen etc. in ein Experimentalsystem ein, das man als ‚produktiv‘ bezeichnet und das damit epistemisch, kulturell und sozial organisierend wirkt“?⁴⁷⁹ Dies ist die Frage, für deren Beantwortung Hans-Jörg Rheinberger in seiner „Epistemologie des modernen Experimentierens“⁴⁸⁰ wesentliche Impulse gegeben hat. Sein auf reiche eigene experimentelle Erfahrung und interdisziplinäre Kooperation gestütztes Konzept geht von der Einsicht aus, dass Experimentalsysteme weit mehr als nur Konfigurationen von Instrumenten sind, dass sie Methoden, informelles Wissen (*tacit knowledge, know-how*) und zu Modellobjekten transformierte Gegenstände einschließen und andere als nur Funktionen der Theorien-Überprüfung haben. Das Ziel dieser Epistemologie ist es, über die „Biographie der Dinge“, die „Genealogie der Objekte“⁴⁸¹, aufzuklären und die „Dynamik der Forschung als einen Prozeß der

⁴⁷⁶ Zur Geschichte und Theorie des Gebrauchs von Instrumenten vgl. Heidelberger/Steinle 1998 und Heidelberger 2007; zur Rolle des wissenschaftlichen Instruments vgl. Heidelberger 1998, S. 79-84; zur Geschichte des Experiments seit dem 17. Jahrhundert vgl. Heidelberger 2007.

⁴⁷⁷ Heidelberger 1989, S. 80. In diesem Kontext ist auf G. Bachelards Konzept der ‚*phénoménotéchnique*‘ (siehe Kap. 4.1) zu verweisen, d. h. darauf, dass die experimentelle Forschung ihre Gegenstände nicht vorfindet, sondern die Bedingungen schafft, unter denen sie als Erkenntnisobjekte zum Vorschein gebracht werden können; die Forschung „lernt aus dem, was sie *konstruiert*“ Bachelard 1988, S. 18; Hervorh. v. mir); vgl. hierzu auch Rheinberger 2001, S. 28, und Rheinberger 2006b.

⁴⁷⁸ Vgl. Rescher 1996, S. 133.

⁴⁷⁹ Rheinberger 1992, S. 9.

⁴⁸⁰ 7. Im Folgenden beziehe ich mich auf Rheinberger 2001. Zu der von ihm am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte seit Mitte der 1990er Jahre geleiteten interdisziplinären Forschungsgruppe ‚History and Epistemology of Experimentation‘ siehe <http://www.mpiwg-berlin.de>.

⁴⁸¹ Ebd., S. 10.

Herausbildung epistemischer Dinge zu verstehen“.⁴⁸² Es geht darum, den praktischen Lebensformen der Wissenschaften Aufmerksamkeit zu widmen und die „experimentelle Textur“ in den Blick zu nehmen, ohne die ein wissenschaftlicher Problemhorizont mit seinen Begriffen und Theoremen nicht verstanden werden kann.⁴⁸³

Rheinberger skizziert „das Gerüst des epistemologischen Arguments“ folgendermaßen: „Experimentalsysteme [...] sind die eigentlichen Arbeitseinheiten der gegenwärtigen Forschung. In ihnen sind Wissensobjekte und die technischen Bedingungen ihrer Hervorbringung unauflösbar miteinander verknüpft. Sie sind zugleich lokale, individuelle, soziale, institutionelle, technische, instrumentelle und, vor allem, epistemische Einheiten. Experimentalsysteme sind also durch und durch mischförmige, hybride Anordnungen; in den Grenzen dieser dynamischen Gebilde geben Experimentalwissenschaftler den epistemischen Dingen Gestalt, mit denen sie sich beschäftigen.“⁴⁸⁴ Bei der *Gestaltung* von epistemischen Dingen erweist ein Experimentalsystem (i) seine Fähigkeit, als „Generator von Überraschungen“ zu fungieren, d. h. „als Vorrichtung zur Produktion wissenschaftlicher Neuerungen, die unser je gegenwärtiges Wissen übersteigen“, und (ii) ist es die Instanz, „innerhalb derer die Signifikanten der Wissenschaft hervorgebracht werden“: „Diese entfalten ihre Bedeutung in Repräsentationsräumen [...] Naturwissenschaftler denken, begrenzt durch den hybriden Kontext ihres jeweiligen Experimentalsystems, in den Koordinaten solcher Räume möglicher Darstellung. Genauer gesagt, sie spannen solche Repräsentationsräume auf, indem sie ihre Grapheme zu epistemischen Dingen verketteten. [...] Schließlich werden einzelne Experimentalsysteme durch Konjunkturen und Verzweigungen in größere experimentelle Zusammenhänge oder Experimentalkulturen hineingestellt.“⁴⁸⁵

Damit öffnet sich der für die Analyse experimenteller Forschung wichtige weite Horizont der *Experimentalkulturen*, die ihrerseits in *Wissenskulturen* eingebettet sind. In dieser Perspektive wird es möglich, ein experimentelles Netzwerk von Objekten und Praktiken zu sehen, dessen „Kohäsion kollateral“ ist: Das, was das Netzwerk zusammenhält, ist seine „vertikale Beziehung auf eine verborgene Referenz“, „sondern seine horizontale Verkettung. Die Zirkulation und der Austausch epistemischer Dinge, Modelle, technischer Subroutinen und impliziten Wissens sind zum einen die Grundlagen seines Zusammenhalts, zum anderen bestimmen sie dessen Reichweite.“ Sucht man nach Verbindungen zwischen Ensembles von Experimentalsystemen, kommt man auf die Ebene, die der epistemologische Begriff der *Experimentalkultur* bezeichnet: „Experimentalkulturen sind [...] Cluster von Gruppen von Experimentalsystemen, in denen ein bestimmter material bedingter Forschungsstil vorherrscht. [...] Experimentalkulturen, nicht Disziplinen, legen fest, wie weit zu einem bestimmten Zeitpunkt die materiell vermittelte wissenschaftliche Kooperation, die wissenschaftliche Konkurrenz und der Spielraum epistemischer Verhandlungen reichen. Sie bestimmen die möglichen Zirkulationskanäle für epistemische Dinge, und sie markieren die fluktuierenden Grenzen jener immer

⁴⁸² Ebd., S. 7. Rheinberger bezieht sich auf Foucaults *Archäologie des Wissens* und nennt dessen „Diskurs-Objekte“ ‚epistemische Dinge‘ (vgl. ebd., S. 13 f.). Zu Foucaults ‚Archäologie‘ vgl. Quadflieg 2006.

⁴⁸³ Rheinberger 2001, S. 153.

⁴⁸⁴ Ebd., S. 8 f.

⁴⁸⁵ Ebd., S. 9.

wieder spontan entstehenden informellen Wissenschaftlergemeinschaften, die den Informationsfluß des Wissens unterhalb der Ebene wissenschaftlicher Organisationen und Korporationen in Gang halten.“⁴⁸⁶

10.4 Kognitionswissenschaftliche Experimentalkultur

Die Neurowissenschaften haben in den letzten Jahrzehnten in der Erkenntnis des Gehirns – des physischen Trägers kognitiver Funktionen und Leistungen – bedeutende Fortschritte erzielt. Dabei rücken Untersuchungen zur Beziehung zwischen Gehirn und Repräsentation immer mehr ins Zentrum des Interesses. In diesem Kontext spielen Experimente, die sich auf verbesserte neurowissenschaftliche Forschungsinstrumente stützen können, eine wesentliche Rolle. „Neue Technologien wie die Patch-clamp Technik auf der Zellebene, Multielektrodenableitungen, EEG (electroencephalogram) und bildgebende Verfahren wie MEG (magnetoencephalogram), PET (positron emission tomography) und funktionales MRI (magnetic resonance imaging) [...] erlauben die Präzisierung, Vertiefung und Diversifizierung der Fragestellungen auf verschiedenen Systemebenen.“⁴⁸⁷

Zu einer angemessenen Beschreibung der Forschungssituation gehört allerdings auch der Hinweis auf ungelöste Probleme. Sie bestehen u. a. in Folgendem: (i) Die Einzelergebnisse der in verschiedenen kognitionswissenschaftlichen Disziplinen vorangetriebenen Forschung sind noch nicht zu einem einheitlichen Bild zusammengeführt, (ii) die – in der Regel naturalistisch orientierte – neurowissenschaftliche experimentelle Forschung arbeitet mit impliziten weltbildartigen und philosophischen Präsuppositionen, die einer kritischen epistemologischen Reflexion zu unterziehen sind, die innerhalb der Neurowissenschaften selbst nicht leistbar ist; (iii) einige Neurowissenschaftler überschreiten die Grenzen des disziplinär Aussagbaren und Verantwortbaren mit maßlosen Schlussfolgerungen, obwohl die folgende Kernfrage keineswegs beantwortet ist: Gibt es *natürliche* Ursachen, die zwingend bewirken, dass Aussagen über *Gehirnzustände* Aussagen über *Bewusstsein* und *Geist* sind?

Der in der ‚Dekade des Gehirns‘ (1990-1999)⁴⁸⁸ herrschende, manchmal

⁴⁸⁶ Ebd., S. 148 ff.

⁴⁸⁷ Pasemann 1996, S. 1. Zu Instrumenten und Methoden des räumlichen und zeitlichen ‚*Neuroimaging*‘ vgl. Münte/Heinze 2001; zu diagnostischen Techniken vgl. P.M. Churchland 1997.

⁴⁸⁸ Die ‚Decade of the Brain‘ wurde am 17. Juli 1990 mit *Proclamation No. 6158* vom damaligen Präsidenten der U.S.A., George Bush, ausgerufen; siehe den Text in Ackerman 1992, S. 167 f. Zur Programmik vgl. ebd. die Beiträge des Dekade-Eröffnungssymposiums: „The brain is the last and grandest biological frontier, the most complex thing we have yet discovered in our universe. It contains hundreds of billions of cells interlinked through trillions of connections. The brain boggles the mind.“ (Ebd., S. iii) Zu ‚The Promise of Neuroscience‘ vgl. ebd., S. 7: „the research that is possible, or is already taking place, represents not just an extension of earlier efforts but a qualitative change. From a base of knowledge about the brain in general, neuroscience is now making the first exploratory inroads into the features that characterize us as human: the ability to create and to calculate, to empathize, to recall and plan, and perhaps even to develop illnesses that are uniquely human, such as schizophrenia or the problems of substance abuse. Advances in technology offer opportunities to examine the human brain not as inert anatomical matter but in its living, functional state. [...] Using positron emission tomography (PET), researchers and clinicians can trace changes in activity from one region of the brain to another as the individual carries out a mental task (for instance, recognizing the written form of words and sorting them into categories). More than that: because the imaging computer receives and coordinates an enormous amount of information from a single scan, it is possible to produce a series of images-almost like a dissection-with each image representing a different layer of functioning in the brain. As a result, researchers can focus their studies, for instance, on the *cognitive* tasks

geradezu euphorische neurowissenschaftliche Optimismus scheint inzwischen einer vorsichtigeren Antwort auf die Frage zu weichen: ‚Was wissen und können Hirnforscher heute?‘ In einem ‚Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung‘ betitelten, 2004 in ‚Gehirn&Geist‘⁴⁸⁹ veröffentlichten Text heißt es: „Angesichts des enormen Aufschwungs der Hirnforschung in den vergangenen Jahren entsteht manchmal der Eindruck, unsere Wissenschaft stünde kurz davor, dem Gehirn seine letzten Geheimnisse zu entreißen. Doch hier gilt es zu unterscheiden: Grundsätzlich setzt die neurobiologische Untersuchung des Gehirns auf drei verschiedenen Ebenen an. Die oberste erklärt die Funktion größerer Hirnareale [...]. Die mittlere Ebene beschreibt das Geschehen innerhalb von Verbänden von hunderten oder tausenden Zellen. Und die unterste Ebene umfaßt die Vorgänge auf dem Niveau einzelner Zellen und Moleküle. Bedeutende Fortschritte bei der Erforschung des Gehirns haben wir bislang nur auf der obersten und der untersten Ebene erzielen können, nicht aber auf der mittleren. [...] Zweifellos wissen wir also heute sehr viel mehr über das Gehirn als noch vor zehn Jahren. Zwischen dem Wissen über die obere und untere Organisationsebene des Gehirns klafft aber nach wie vor eine große Erkenntnislücke. Über die mittlere Ebene – also das Geschehen innerhalb kleinerer und größerer Zellverbände, das letztlich den Prozessen auf der obersten Ebene zu Grunde liegt – wissen wir noch erschreckend wenig. [...] Völlig unbekannt ist zudem, was abläuft, wenn hundert Millionen oder gar einige Milliarden Nervenzellen miteinander ‚reden‘.“ Die Autoren räumen ferner ein: „Nach welchen Regeln das Gehirn arbeitet; wie es die Welt so abbildet, daß unmittelbare Wahrnehmung und frühere Erfahrung miteinander verschmelzen; wie das innere Tun als ‚seine‘ Tätigkeit erlebt wird und wie es zukünftige Aktionen plant, all dies verstehen wir nach wie vor nicht einmal in Ansätzen. Mehr noch: Es ist überhaupt nicht klar, wie man dies mit den heutigen Mitteln erforschen könnte. In dieser Hinsicht befinden wir uns gewissermaßen noch auf dem Stand von Jägern und Sammlern.“

Die hier aufgeworfene Frage, wie das Gehirn die Welt *abbildet*, enthält trotz der zugestandenen Wissenslücke eine starke These, die in einem bestimmten, von der Hirnforschung nicht empirisch gestützten und in den Neurowissenschaften keineswegs unumstrittenen⁴⁹⁰ Denkmuster formuliert ist: dem einer *philosophischen Abbildtheorie*. Ein Argument für die Wahl dieser Theorie sucht man vergebens. Genau dies ist das Problem, dessen Lösung eine epistemologische, in Kooperation zwischen Neurowissenschaften und Philosophie gemeinsam zu entwickelnde Kritik voraussetzt.

Zu den Erfahrungen, die man in der Kooperationen zwischen Neurowissenschaftlern und Philosophen machen kann, gehört, dass sie unterschiedlichen Wissenskulturen und Überzeugungs- bzw. Denkgemeinschaften

⁴⁸⁹ that accompany reading, as distinct from the intricate processing of written words at the purely visual level.”
Geist&Gehirn, H. 6/2004.

⁴⁹⁰ Vgl. dagegen Pasemann 1996, S. 31 ff.: „Innere Repräsentation in biologischen Gehirnen zielt [...] eher auf die Re-Generierung Bedeutung tragender neuronaler Signalfolgen als auf das ‚Abbild‘ schon existenter ‚objektiver‘ Gegebenheiten der externen Welt. [...] Repräsentiert wird auf kognitiver Ebene [...] nicht ‚die Welt‘, sondern jener Teil des auf die Sensorik treffenden Stroms von Photonen, Molekülen, Schallwellen etc., der sich im Rahmen eines Adaptations- bzw. Lernprozesses für ein Überleben in der vorgefundenen ökologischen Nische als relevant erwiesen hat. [...] Innere Repräsentation ist daher nicht mehr als purer ‚Reflex‘, als Abbild einer ‚objektiv‘ gegebenen physikalischen Umwelt zu verstehen.“

angehören.⁴⁹¹ Die Denkstile und Präferenzen für epistemologische Profile (z. B. Naturalismus vs. Antinaturalismus) sind verschieden und können inkommensurabel sein. Dies gilt nicht nur für die Beziehung zwischen den beiden Disziplinen, sondern auch innerhalb einer Disziplin. So können etwa innere Repräsentationen⁴⁹² entweder im Rahmen naturalisierter Epistemologie bzw. der kognitiven Neurowissenschaft als Zustände/Prozesse des Gehirns *oder* in nicht-naturalistischen Epistemologien als zeichen- und symbolgenerierende Vorstellungen aufgefasst werden.⁴⁹³ Über die Wahrheit dieser Positionen vorab befinden zu wollen, ist nicht nur angesichts der in empirischen Wissenschaften und Philosophie völlig verschiedenen Strategien der Überzeugungsrechtfertigung müßig, sondern würde die mögliche Kooperation blockieren.

Es kommt vielmehr darauf an, sich um die (in der Vorbemerkung zu diesem Buch geforderte und in Kapitel 13.2 erläuterte) *Prozeduralisierung* der Überzeugungs- und Wissensrechtfertigung zu bemühen. Ein erster unabdingbarer Schritt ist die *Explikation des Impliziten*, d. h. der zu Beginn kooperativer transdisziplinärer Forschung *de facto* übereinstimmenden oder sich widersprechenden theoretischen Vorverständnisse und Erklärungsziele.⁴⁹⁴ Geht es z. B. um die Suche nach einem allgemeinen Begriff der Repräsentation, der transdisziplinär nützlich ist und zugleich gegenstands- und disziplinspezifische Bedürfnisse berücksichtigt, so wird man die in neurowissenschaftlichen bzw. philosophischen Forschungsplänen zunächst als selbstverständlich vorausgesetzten Repräsentationsbegriffe und die ihnen zugrunde liegenden allgemeineren theoretischen Annahmen analysieren, um interdisziplinäre Verständigung zu ermöglichen.

Die in der oben skizzierten Epistemologie des Experiments allgemein formulierten Einsichten bestätigen sich auch, wenn es um neurowissenschaftliche Experimentalforschung geht. Einerseits verlangt das experimentelle Design nach bestimmten – in einer Erkenntnisgemeinschaft akzeptierten – theoretischen Konzepten; andererseits beeinflusst die Wahl eines epistemologischen Profils das Design, die Hypothese, das experimentelle Verfahren und die Evaluation. In den für ein erwartetes Ergebnis relevanten empirischen Daten spricht nicht das Gehirn. Der Sprecher ist der Experimentator, seine Sprache ist – etwa nach einem fMRT-Scan – die der Mathematik. Es ist extensiver Rechenaufwand nötig, um die gewonnenen Daten aufzubereiten und statistisch zu bereinigen. Untersucht werden zwar individuelle Gehirne von Probanden, aber im Interesse der für die Naturwissenschaften allein relevanten Allgemeinheit der Ergebnisse werden zur Darstellung der Daten die Versuchsergebnisse auf ein so genanntes Normalgehirn projiziert.

Fazit Nr. 1: In neurowissenschaftlichen Experimenten werden nicht *mentale repräsentationale* Leistungen gemessen, deren physische Basis dieses oder jenes indivi-

⁴⁹¹ Ich beziehe mich auf langjährige Zusammenarbeit im Bremer Zentrum Philosophische Grundlagen der Wissenschaften und auf die von der VolkswagenStiftung 2005-2008 geförderte Projektgruppe *Repräsentation – Theorien, Formen und Techniken*.

⁴⁹² Vgl. Breidbach 2001.

⁴⁹³ Siehe oben Kapitel 5.2.

⁴⁹⁴ Dieser Explikation des Impliziten sind selbst beim Einsatz von Verfahren wie der rationalen Rekonstruktion oder der Diskursanalyse Grenzen gesetzt. Von dem, der mit impliziten Präsuppositionen arbeitet und dies nicht weiß, sind Explikationen kaum zu erwarten. Es bedarf der Forderung nach Explikation seitens Dritter; auch deshalb ist interdisziplinäre Kooperation unter Einschluss von Epistemologen sinnvoll, sofern diese mit Instrumenten der Wissenskritik umzugehen verstehen.

duellen Gehirns ist, sondern *physische* Prozesse/Zustände eines neurobiologischen Systems. Die Prozesse/Zustände dieses Systems werden aufgrund bestimmter theoriegeleiteter Hypothesen und Erkenntnisziele und mithilfe mathematischer/statistischer Methoden in Bilder/Zeichen transformiert. Die transformierten Daten werden *als Repräsentationen interpretiert*. Je nach dem gewählten epistemologischen Profil, nach der präferierten Rahmentheorie und dem der Theorie zugehörigen Begriffsschema kommt es – oder kommt es nicht – zu Aussagen über *mentale* Aktivitäten im Gehirn. Diese ergeben sich aber nicht direkt aus dem experimentell gewonnenen Datenmaterial, sondern sind das Ergebnis von Interpretationen. Die Interpretationen sind an Überzeugungen, Denkstile, Denkgemeinschaften und Wissenskulturen gebunden.

- Nicht das, was gemessen wird, ist Repräsentation; vielmehr wird *das Gemessene vom Experimentator in der Form der Interpretation repräsentiert*.

Wie interpretierend repräsentiert wird, ist also nicht vom experimentell gemessenen Objekt abhängig, sondern von Grundüberzeugungen zum Verhältnis von Gehirn und Geist, Neuralem und Mentalem: Eliminative Materialisten werden gar keine Aussagen über die Beziehung zwischen neuronalen und geistigen Prozessen/Zuständen machen, denn es gibt für sie nur Physisches; Vertreter einer Theorie der Korrelation oder Kovarianz neuronaler und mentaler Aktivitäten werden hingegen aus der Analyse neuronaler auf mentale Aktivitäten schließen etc.

Fazit Nr. 2: In epistemologischer und semiotischer Sicht ergibt sich für die Theorie der Repräsentation angesichts der experimentellen *Herstellung* von Daten, die als Daten über Repräsentationen interpretiert werden, Folgendes: Bildgebende Verfahren können als Maschinen zur Herstellung von Repräsentationen und Zeichen beschrieben werden, in denen Zeichen unter Zuhilfenahme von Menschen, Apparaten, Programmen, *research constraints*, statistischen Konventionen etc. zu anderen Zeichen umgearbeitet werden.⁴⁹⁵

Fazit Nr. 3: Der in den Neurowissenschaften verbreitete Naturalismus *folgt* nicht aus ihnen; er geht ihnen vielmehr als ein in dieser Wissenskultur gewähltes epistemologisches Profil und als Überzeugungssystem voraus.

11. Naturalismus als Überzeugungssystem und Weltdeutung

Why, why, does everyone go on so about the brain?
Jerry Fodor, *Let your brain alone*⁴⁹⁶

Probleme der Erkenntnis- und Wissenstheorie waren von der Antike bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Domäne der Philosophie.⁴⁹⁷ Seit der Herausbildung der modernen Sinnesphysiologie seit den 1830er Jahren, des antiphilosophischen physiologischen Materialismus und gleichzeitig der historisch-materialistischen

⁴⁹⁵ So die Interpretation von Silja Freudenberger zu neurowissenschaftlichen Experimenten im Projekt *Repräsentation*; persönliche Mitteilung.

⁴⁹⁶ Fodor 1999.

⁴⁹⁷ Eine Ausnahme bilden um 1800 die physiologisch orientierte sensualistische Schule der *Idéologie* und antiphilosophische Theoretiker wie Saint-Simon und Fourier. Vgl. hierzu Sandkühler 2002a, Kap. 3.

Theorie der Abhängigkeit kollektiven (Klassen-)Bewusstseins vom gesellschaftlichen Sein bzw. der damit verbundenen Ideologie-Kritik seit etwa 1850, naturwissenschaftlich operierender Psychologie um 1880 und der Wissenssoziologie seit den 1920er Jahren sieht sich die Philosophie in Konkurrenzsituationen: Programme der *Empirisierung* und *Naturalisierung* der Erklärung epistemischer Phänomene⁴⁹⁸ machen ihr die Kompetenz streitig.⁴⁹⁹ Konfrontiert ist sie zugleich mit damit verknüpften methodologischen Programmen der *Reduktion* epistemischer Entitäten auf physische (bzw. soziale) und auf deren natur- bzw. sozialwissenschaftliche Untersuchung und Erklärung *und* mit hegemonialen Weltdeutungs-Ansprüchen des Naturalismus.

Was bedeutet ‚Naturalismus‘? Wer ist Naturalist? John Dewey konnte noch lapidar sagen: „The naturalist is one who has respect for the conclusions of natural science.“⁵⁰⁰ Wer wäre dann nicht Naturalist, ginge es um nicht mehr als um Respekt vor den Erkenntnissen der Naturwissenschaften? Heute sind Missverständnisse dessen, was Naturalismus⁵⁰¹ bedeutet, gang und gäbe. Es handelt sich scheinbar um ein Programm und eine Strategie der Naturwissenschaften. Doch Naturalismus ist keine empirisch gerechtfertigte Konzeption der Naturwissenschaften – auch nicht der Kognitions-⁵⁰² und Neurowissenschaften –, sondern ein philosophisches Programm und eine auf die öffentliche Meinung zielende Weltdeutungs-Strategie.⁵⁰³ Naturalismus ist auch kein Programm der Philosophie, sondern die Wahl eines epistemologischen Profils zugunsten einer bestimmten Philosophie: der naturalistischen Spielart der *Philosophie des Geistes*. Naturalismus ist ein Weltbild, genauer: die „Bezeichnung für Positionen, in denen Geltungsansprüche allein auf natürliche (wissenschaftlich erfasste) Tatbestände, auf natürliche Genesen oder natürliche Einsichten gestützt werden. Im Rahmen des N[aturalismus] bzw. naturalistischer Auffassungen gelten die natürliche Welt (einschließlich des Menschen) und die sie erklärenden Wissenschaften, in paradigmatischer Form die Naturwissenschaften, als alleinige und hinreichende Basis zur Erklärung aller Dinge.“⁵⁰⁴

Dass Philosophen der Verlockung erliegen, sich vom befürchteten oder tatsächlichen Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit dadurch zu befreien, dass sie Ergebnisse von Naturwissenschaften in philosophische Theorien implementieren⁵⁰⁵,

⁴⁹⁸ Zum Programm und Problem der Naturalisierung des Bewusstseins vgl. Detel 2007a, S. 151-168. Zu einem Überblick über Naturalismen in der gegenwärtigen Erkenntnistheorie vgl. Sukopp 2007.

⁴⁹⁹ Zur Kennzeichnung und Kritik vgl. v. Kutschera 1982, S. VII.

⁵⁰⁰ Dewey 1944, S. 2.

⁵⁰¹ Zur einführenden lexikalischen Information über den Naturalismus vgl. Danto 1975, Götschl 1980, Gawlick 1984 und v. a. Koppelberg 1999; zur Geschichte der Philosophie des Geistes und des Naturalismus seit der Antike vgl. Nannini 2006a. Zur Auseinandersetzung mit dem Naturalismus vgl. Keil 1993 und 2000, Koppelberg 1995 und 1997, Janich 1997 und 2000, Keil/Schnädelbach 2000, Nannini/Sandkühler 2000, Sandkühler 2000.

⁵⁰² Vgl. zu einem Überblick Schröder 1999.

⁵⁰³ „Der Naturalismus hat die öffentliche Meinung nicht nur erreicht, er hat sie in einer konzertierten Aktion besetzt.“ (Janich 2006, S. 137)

⁵⁰⁴ Mittelstraß 1984, S. 964.

⁵⁰⁵ Vgl. hierzu Bayertz 2007: „Eine materialistische Deutung des Wesens der Welt geht [...] notwendigerweise über das hinaus, was im Rahmen der Naturwissenschaften legitimerweise ausgesagt werden kann. [...] Dieses Hinausgehen über die Naturwissenschaften wurde oft dadurch zum Ausdruck gebracht, daß es in der (materialistischen) Philosophie um die ‚Verallgemeinerung‘ naturwissenschaftlicher Erkenntnisse gehe. Dem liegt der Eindruck zugrunde, daß die Naturwissenschaften einen außerordentlich erfolgreichen Typus von Welterkenntnis darstellen, der allen konkurrierenden Erkenntnistypen überlegen ist. Die Philosophie kann

ist nichts Neues. Die Tieferlegung der Gründe für Erklärungen in *substanzielle* Seinsgründe (Natur) ist immer wieder versucht worden. Neu im Gefolge des seit den 1940er Jahren entstandenen epistemologischen Materialismus, Naturalismus und Reduktionismus ist, dass einerseits einige Neurowissenschaftler bedenkenlos hyper-naturalistische Philosophien propagieren und andererseits manche Philosophen bezüglich der Thematik ‚Gehirn und Geist‘ Naturwissenschaftler hyper-naturalistisch überholen⁵⁰⁶; beide Seiten verkünden unter dem Schutz vermeintlich unbestreitbarer experimenteller naturwissenschaftlicher Resultate einer staunenden Öffentlichkeit Philosopheme – etwa über das Ich und die Willensfreiheit⁵⁰⁷ als Illusionen –, die alles andere als experimentell gesichert sind.

11.1 Neurowissenschaften, Philosophie und überstürzte Weltdeutungen

Die von einigen Hirnforschern – wie z. B. von Wolf Singer und Gerhard Roth – mit imperialer Geste als unerschütterliche Evidenzen vorgetragenen ‚Erkenntnisse‘ über die Haltlosigkeit bisheriger philosophischer Anthropologie und Erkenntnistheorie sind Thesen im Rahmen des Pluralismus der Weltbilder und Philosophien. Im Rahmen der empirischen Neurowissenschaften sind sie nicht begründbar und als Presseverlautbarungen für ein staunendes Publikum nicht verantwortbar.⁵⁰⁸ Es geht um *Ansprüche*, die für Begründungen und Überzeugungsrechtfertigungen geltend gemacht werden, denen man Glauben schenken kann oder auch nicht. Vor allem geht es um Weltdeutungen und um die Frage „Wer deutet die Welt?“⁵⁰⁹, also um Deutungshoheit. Deshalb verlassen einige Hirnforscher das Labor und das akademische Feld und präsentieren ihre Botschaft mit fundamentalistischem Gestus in den Medien. Für die neurowissenschaftlich uninformierte Öffentlichkeit wird die Botschaft zur Sache des Glaubens. *Willensfreiheit – eine Illusion.*⁵¹⁰ *Das Ich – eine*

uns nicht mehr, vor allem nicht Besseres (Wahreres) über die Welt sagen als die Naturwissenschaften. Eine autonome Philosophie ist daher nicht nur überflüssig, sondern schädlich, da sie uns auf die Abwege der Spekulation und des Idealismus führt. Fragt man nach dem hinter dieser Position stehenden Verständnis von ‚Naturwissenschaft‘, so stößt man auf zwei zentrale Hintergrundannahmen: (a) Die Naturwissenschaften sind als die Gesamtheit der naturwissenschaftlichen *Erkenntnisse* aufzufassen, d.h. als ein Korpus von Resultaten. Dazu gehören sowohl einzelne empirische Befunde (Tatsachen) als auch erfolgreiche Theorien. (b) Diese Tatsachen und Theorien geben ein Bild der Natur, wie sie wirklich ist. (c) Dieses Bild ist potentiell *vollständig* in dem Sinne, daß es nichts gibt, das sich dieser Erkenntnisweise prinzipiell entzieht.“ (Ebd., S. 58)

⁵⁰⁶ Die überwiegende Mehrheit der mit der Erforschung des Gehirns (sei es der Fruchtfliege, sei es von Affen) befassten Naturwissenschaftler respektiert die Erkenntnisgrenzen ihrer Disziplinen und beteiligt sich nicht an philosophisch-weltanschaulichen Verallgemeinerungen.

⁵⁰⁷ Die Willensfreiheit, auf die sich philosophisch dilettierende Neurowissenschaftler einschließen, ist ein Pappkamerad; in der Philosophie behauptet kaum jemand, Willensfreiheit sei die unbedingte Freiheit, zu wollen, was man will. Vgl. zu philosophischen Freiheitsbegriffen und zu Willensfreiheit Keil 2007, S. 1-14 und 178-185. Zum Determinismus-Indeterminismus-Problem vgl. die enzyklopädische Darstellung Mohr/Seidengart/Stekler-Weithofer 1999, S. 230-243. Zur Kritik an neurowissenschaftlichen Thesen über Willensfreiheit vgl. die Beiträge in Janich 2008.

⁵⁰⁸ Meine Kritik bezieht sich auf die etwa von G. Roth und W. Singer propagierten ideologischen Schlussfolgerungen, nicht aber auf grundlagentheoretische und anwendungsbezogene, nicht zuletzt für zukünftige Therapien wichtige neurowissenschaftliche Erkenntnisse, die allen Respekt verdienen.

⁵⁰⁹ Vgl. ‚Wer deutet die Welt? Ein Streitgespräch zwischen dem Philosophen Lutz Wingert und dem Hirnforscher Wolf Singer über den freien Willen, das moderne Menschenbild und das gestörte Verhältnis zwischen Geistes- und Naturwissenschaften‘. In: DIE ZEIT Nr. 50/2000. Singer erklärt: „Wir Naturwissenschaftler sind durch die Eigendynamik unserer Forschung dazu gebracht worden, uns mit Fragen zu befassen, die traditionell von den Geisteswissenschaften behandelt wurden – Hirnforscher können Fragen nach der Natur von Erkenntnis, Empfindung, Bewußtsein oder dem freien Willen nicht mehr ausweichen. Die Philosophie sollte dabei die Rolle einer Metawissenschaft einnehmen.“

⁵¹⁰ „ZEIT: Ist die Vorstellung, frei zu sein, also nur ein illusionäres Konstrukt? SINGER: Ich halte sie für eine

*Illusion.*⁵¹¹ Gegenüber der wissenschaftlichen Information treten quasi-philosophische Aussagen über vermeintlich zwingende ethische und rechtliche Schlussfolgerungen in den Fordergrund: „Das bewußte, denkende und wollende Ich ist nicht im *moralischen* Sinne verantwortlich für dasjenige, was das Gehirn tut, auch wenn dieses Gehirn ‚perfiderweise‘ dem Ich die entsprechende Illusion verleiht.“⁵¹²

Diese These „Niemand kann für seine Gene, seine Gehirnentwicklung, für traumatisierende Erlebnisse im Kindesalter und ein negatives soziales Umfeld verantwortlich gemacht werden und entsprechend ebenso wenig für eine mangelnde Impulshemmung, niedrige Frustrationsschwelle und die Neigung zu körperlicher Gewalt“⁵¹³ läuft ins Leere, weil sie von Strafrechtlern gar nicht behauptet wird. Sie dient aber als prekäre Begründung für die mit dem bisherigen (Schuld-)Strafrecht unvereinbare These, angesichts „dieser Zusammenhänge“ erwiesen sich „das traditionelle indeterministisch-alternativistische Schuldprinzip und die Begründung von Strafe als Sühne und Vergeltung als höchst fragwürdig“.⁵¹⁴ Die Prinzipien des (Schuld-)Strafrechts hat der deutsche Bundesgerichtshof (BGH) so formuliert: „Schuld ist Vorwerfbarkeit. Mit dem Unwerturteil der Schuld wird dem Täter vorgeworfen, daß er sich nicht rechtmäßig verhalten, daß er sich für das Unrecht entschieden hat, obwohl er sich rechtmäßig verhalten, sich für das Recht hätte entscheiden können. Der innere Grund des Schuldvorwurfs liegt darin, daß der Mensch auf freie, verantwortliche, sittliche Selbstbestimmung angelegt und deshalb befähigt ist, sich für das Recht und gegen das Unrecht zu entscheiden.“⁵¹⁵ Wollte man die – empirisch ungesicherte – These von Hirnforschern akzeptieren, „daß eine

kulturelle Konstruktion. Sie ist, was ihren Einfluß auf unser Verhalten anlangt, ebenso real wie Glaubens- und Wertesysteme. Aber sie ist inkompatibel mit dem, was wir über die Funktion unserer Gehirne gelernt haben. Und dennoch beruht die Vorstellung, frei zu sein, auf Vorgängen im Gehirn. Sie muß sich also irgendwann im Laufe der kulturellen Evolution ausgebildet haben.“ (Ebd.) Zur Frage, ob die von Hirnforschern als Freiheitsillusion ‚entlarvte‘ Idee der Willensfreiheit überhaupt von Philosophen behauptet wurde bzw. wird, und zu möglichen und unmöglichen Konsequenzen der Hirnforschung vgl. Pauen 2004; vgl. u. a. auch Köchy/Stederth 2006.

⁵¹¹ Aus einem Bericht in der Berliner Zeitung, 17. 12. 2001, S. 19: „Bin ich ein Hirnzustand?“, so lautete das Thema [...] ‚Ja‘, sagte knapp und klar der Bremer Hirnforscher Neurobiologe Gerhard Roth.“ Zu den Positionen von G. Roth und W. Singer vgl. deren Beiträge in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52. Jg., H. 2, 2004.

Zur langanhaltenden kontroversen öffentlichen Debatte vgl. eine Artikelserie in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*. Ob die von Hirnforschern vertretenen Thesen überhaupt so neu sind, wie behauptet wird, thematisiert M. Hagner, Homo cerebialis? Der Mensch als Sklave seines Gehirns (22. 3. 2004, S. 31). vgl. hierzu H.-L. Körber, Das limbische System – ein moralischer Limbus? Wo Gut und Böse sich Grau in Grau färben: Die Hirnforschung bleibt hinter dem Begriff strafrechtlicher Verantwortlichkeit zurück. (11. 11. 2003, S. 37); zur strafrechtlichen Dimension des Problems vgl. auch K. Lüdersen, Wir können nicht anders. Ändert die Hirnforschung das Strafrecht? (4. 11. 2003, S. 33) und H. Helmrich, Das verbiete ich mir. Im Hirn: Bereitsein ist noch kein Wollen (30. 12. 2003, S. 33); zum Determinismusproblem vgl. G. Kaiser, Wär's möglich? Gehirnzwang ist Glaubenssache' (17. 4. 2004, S. 35): „Die Neurophysiologen werfen den Nicht-Naturwissenschaftlern vor, daß sie die Determinismus-Diskussion führen, ohne sich ernsthaft auf die Hirnforschung einzulassen. Aber die hier anzustellenden Überlegungen sind prinzipieller Art und liegen im Vorfeld der spezifischen Hirnforschung. Deshalb scheint mir der Gegenvorwurf, daß sich die Hirnforschung bei der Determinismus-Diskussion nicht ernsthaft auf Philosophie und Geisteswissenschaften einläßt, gewichtiger, denn sie greift in deren traditionelle Felder ein, wo sie ein entscheidendes Wort zu sprechen haben, und sie tut das nicht ohne Arroganz.“ Vgl. auch das Monitum von N. Birnbaumer (8. 7. 2004, S. 6): „Bescheidene Zurückhaltung bei der Generalisation und Interpretation neurobiologischer Daten ist daher notwendiger denn je, vor allem auf seiten jener Hirnforscher, welche auf lukrative molekulare oder pharmakologische Therapien hoffen oder scheinbar einleuchtende Erklärungen für philosophische, politische, historische, biographische und soziale Tatbestände und Vorstellungen den Medien liefern.“

⁵¹² Roth 2003, S. 180.

⁵¹³ Roth/Lück/Strüber 2008, S. 134f.

⁵¹⁴ Ebd., S. 134.

⁵¹⁵ BGHSt 2, 194 (200).

freie Entscheidung für das Recht und gegen das Unrecht nicht stattfinden kann, weil der Mensch determiniert ist, wäre dies das Ende des Strafrechts“.⁵¹⁶ An die Stelle der moralischen und gesetzlichen Zurechnung von Handlungen zu Schuld und Strafe träte eine als gesellschaftlich nützlich behauptete und der Möglichkeit nach willkürliche Prävention und Sanktion (z. B. präventive Schutzhaft); dies ist zumindest eine denkbare Folge des neurobiologischen Determinismus, wie ihn G. Roth propagiert: „Ein Verzicht auf den Begriff der persönlichen Schuld bedeutet keineswegs den Verzicht auf Bestrafung einer Tat als Verletzung gesellschaftlicher Normen [...]. Täter werden danach nicht deshalb bestraft, weil sie mutwillig schuldig geworden sind, sondern weil sie gebessert werden sollen, falls das möglich ist; andernfalls muß die Gesellschaft vor ihnen geschützt werden.“⁵¹⁷ Der Verzicht auf die Konzepte der individuellen Freiheit, der Verantwortlichkeit, der Schuld und der Zurechnung würde zur Zerstörung der rechts- und verfassungsstaatlichen Grundlage der Demokratie führen.

Die von einigen Hirnforschern beabsichtigte Illusionszerstörung geht einher mit Illusionserzeugung, d. h. der Fiktion, derartige Überzeugungen und Evidenzen von Privatphilosophien seien empirisch gerechtfertigte Wahrheiten. „Wir sind determiniert“ – „Die Hirnforschung befreit von Illusionen“ lauten die Stichworte G. Roths⁵¹⁸, dessen Diskussionsstrategie auf Immunisierung gegen Kritik zielt: Kritiker, die sich gegenüber Hirnforschern zur Willensfreiheit geäußert haben, „lassen in ihren Ausführungen von einem vertieften Verständnis der Hirnforschung [...] wenig erkennen“.⁵¹⁹

In ihrer fulminanten Kritik an neurowissenschaftlicher Begriffsverwirrung, bei der es nicht um eine bloße *façon de parler* und um harmlose Metaphern (Neuronen ‚feuern‘) geht, und am neurowissenschaftlichen Reduktionismus haben M.R. Bennett und P.M.S. Hacker in *Philosophical Foundations of Neuroscience* dargelegt, in welchem Maße Neurowissenschaftler ihre eigenen empirischen Befunde missverstehen, wenn sie sie statt als Befunde über das Gehirn als solche über den Geist interpretieren: Mentale Prozesse/Zustände werden in neurale Prozesse/Zustände uminterpretiert, und dann werden für den Geist neurale Korrelate gesucht und ‚natürlich‘ gefunden. Die Kritik gilt vor allem der Verwendung psychologischer, der Person als Ganzer zuzuschreibender Prädikate wie ‚repräsentieren‘, ‚interpretieren‘, ‚Regeln befolgen‘ oder ‚entscheiden‘ zur Beschreibung einer Teilmenge, d. h. des Gehirns (mereologischer Fehlschluss).⁵²⁰

Unter Berufung auf die – von den Neuropsychologen Haggard und Eimer wiederholten – Experimente Benjamin Libets und auf „eine große Fülle von weiteren Erkenntnissen aus der Neurophysiologie und Neurologie hinsichtlich derjenigen Prozesse, die im Gehirn vor Beginn von Handlungen ablaufen, welche vom Handelnden dann als ‚willentlich selbst verursacht‘ berichtet werden“ sowie auf „viele Untersuchungen von Handlungs- und Sozialpsychologen“ erklärt Roth, „daß die Überzeugung einer Person, sie habe eine bestimmte Handlung frei und willentlich ausgeführt, nicht den Tatsachen entspricht. Vielmehr ist diese als kausal empfundene Be-

⁵¹⁶ Von Galen 2006, S. 362; vgl. Spilgies 2004, Lampe 2006.

⁵¹⁷ Roth 2003, S. 554.

⁵¹⁸ Roth, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1. 12. 2003, S. 31.

⁵¹⁹ Ebd.

⁵²⁰ Vgl. Bennett/Hacker 2003, S. 68-107.

ziehung von freiem Willensakt und Handlung einerseits das Resultat komplizierter neuronaler ‚Zuschreibungsmechanismen‘ und zum anderen das Ergebnis eines erlebnismäßigen Nacheinanders und eines alltagspsychologischen Erklärungs- und Legitimierungsdranges. Menschen schreiben sich nicht selten aufrichtig Handlungen zu, die sie so oder überhaupt nicht begangen haben, während sie ebenso aufrichtig Handlungen leugnen, die sie nachweisbar gemacht haben. Es ist also falsch, zu behaupten, die Evidenzen, auf die sich Hirnforscher und Psychologen stützen, seien blutleeren Laborexperimenten entsprungen und im ‚richtigen Leben‘ gehe es anders zu.“⁵²¹ Die zweite für die Leugnung der Willensfreiheit geltend gemachte These lautet, „daß die kognitiven Prozesse, in denen wir Gründe erwägen, uns entscheiden oder unser Handeln durch Gründe rechtfertigen, durch Prozesse im Gehirn (vornehmlich im Frontalhirn) realisiert sind. Es handelt sich aus erkenntnistheoretischer Sicht um zwei Seiten desselben Gesamtprozesses, der nach heutigem Wissen deterministisch abläuft“.⁵²²

Nach heutigem *Wissen* – mehr als eine *petitio principii*? Roth räumt ein, dass die Experimente Libets⁵²³ „tatsächlich einige methodische Mängel aufweisen“.⁵²⁴ Die dem Experiment ursprünglich zugrunde liegende kausale Theorie der Korrelation von Bewusstseinsprozessen und Bereitschaftspotentialen des Gehirns unterzieht er keiner wissenschaftstheoretischen Kritik; die Determinismus-Überzeugung ist zu stark. Benjamin Libet selbst aber bietet sich für eine deterministische Interpretation und ein reduktionistisches Verständnis mentaler Eigenschaften längst nicht mehr an. Er hat sich korrigiert: Die Annahme, der Determinismus sei wahr, beruhe auf einem *spekulativen Glauben* und habe keine wissenschaftlich bewiesene Tatsachen auf seiner Seite.⁵²⁵ Vielmehr hätten Menschen eine gewisse Handlungsfreiheit, denn der bewusste Wille könne in Form eines „Vetos“⁵²⁶ steuernd in unbewusst begonnene

⁵²¹ Roth, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1. 12. 2003, S. 31. Vgl. dazu die kritische Analyse von F. Rösler, der zu dem Ergebnis kommt: „Libets Experiment läßt [...] keine weitreichenden Aussagen über den sogenannten freien Willen zu, bestenfalls die Aussage, daß bei der Freigabe einfacher Bewegungen das bewusste Monitoring oft hinter der physiologisch registrierbaren Freigabe herhinkt.“ (Rösler 2008, 161).

⁵²² Roth, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1. 12. 2003, S. 31.

⁵²³ Zu Libets eigener Experimentdarstellung vgl. Libet 2004 und 2007; vgl. Geyer 2004. Vgl. auch Libet 1981, 1985, 1993, Libet/Freeman/Sutherland 1999, Libet/Gleason/Wright/Pearö 1983. „In seinen ursprünglichen Experimenten untersuchte Libet die zeitliche Abfolge zwischen einer einfachen Handlung, dem dazugehörigen bewußten Willensakt und der Einleitung der Handlung auf der neuronalen Ebene; im allgemeinen werden aus seinen Experimenten aber auch Aussagen über die kausalen Zusammenhänge zwischen diesen Prozessen abgeleitet. Die Versuchspersonen hatten die Aufgabe, mehrmals (insgesamt vierzig Mal) eine einfache Handbewegung der rechten Hand auszuführen. Den Zeitpunkt der Ausführung konnten sie jeweils weitgehend frei wählen. Gleichzeitig waren sie aufgefordert, sich genau zu merken, wann sie den bewußten ‚Drang‘ [...] oder Wunsch verspürten, die Bewegung auszuführen. Zu diesem Zweck sollten sie sich die Position eines Punktes merken, der sich ähnlich wie ein Sekundenzeiger mit einer Geschwindigkeit von ca. 2,5 Sekunden pro Umdrehung auf einer Art Zifferblatt bewegte. Libet maß gleichzeitig den Anstieg des symmetrischen Bereitschaftspotentials. [...] Das Ergebnis war für Libet selbst überraschend: Das Bereitschaftspotential setzte im Mittel etwa 550 Millisekunden vor der Ausführung der Bewegung ein; der Willensakt wurde jedoch, ebenfalls im Mittel, erst 200 Millisekunden vor der Ausführung der Bewegung bewußt und damit etwa 350 Millisekunden nach dem Auftreten des Bereitschaftspotentials.“ (<http://www.philosophieverstaendlich.de/freiheit/aktuell/libet.html>; Abruf 14. 7. 2007). Zu einer Kritik der Libetschen Experimente vgl. Sponsel 2005.

⁵²⁴ Roth, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1. 12. 2003, S. 31. Zu einer kritischen philosophischen Analyse der Libetschen Experimente und von deren Interpretation vgl. Keil 2007, S. 167-178.

⁵²⁵ Zu Determinismus und Willensfreiheit vgl. Libet 2007, S. 193-199: „Die spekulative Natur von sowohl deterministischen als auch indeterministischen Theorien vorausgesetzt, warum sollten wir nicht die Sichtweise annehmen, daß wir einen freien Willen haben (bis wirklich widersprechende Belege auftauchen, wenn es überhaupt jemals dazu kommen sollte)?“ (Ebd., S. 198).

⁵²⁶ Vgl. Libet 2007, S. 177 ff., 181 f., 185 ff. Libet erklärt es explizit für möglich, „daß der bewußte Wille als ein

Prozesse eingreifen: „Der bewußte Wille (W) erscheint 150 ms vor der motorischen Handlung, auch wenn er dem Beginn der Gehirnaktivität (BP) um mindestens 400 ms folgt. Das gestattet ihm möglicherweise, das Endergebnis des Willensprozesses zu beeinflussen oder zu steuern. Ein Intervall von 150 ms würde der bewussten Funktion genügen, um das Endergebnis des Willensprozesses zu beeinflussen.“⁵²⁷

Gleichwohl fordert auch W. Singer, gestützt auf den von ihm behaupteten „neuronalen Determinismus“⁵²⁸: „Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden“⁵²⁹: „Keiner kann anders, als er ist. Diese Einsicht könnte zu einer humaneren, weniger diskriminierenden Beurteilung von Mitmenschen führen, die das Pech hatten, mit einem Organ volljährig geworden zu sein, dessen funktionelle Architektur ihnen kein angepasstes Verhalten erlaubt. Menschen mit problematischen Verhaltensdispositionen als schlecht oder böse abzuurteilen bedeutet nichts anderes, als das Ergebnis einer schicksalhaften Entwicklung des Organs, das unser Wesen ausmacht, zu bewerten.“⁵³⁰

Warum sollten wir gerade jetzt aufhören, von Freiheit zu reden, warum gerade jetzt auf die Idee des Ich verzichten? Ist die neurowissenschaftliche Sicht völlig neu?⁵³¹ Der Anspruch auf Neuartigkeit, der von manchen Hirnforschern für ihre neurowissenschaftlich ‚gesicherten‘ Behauptungen und ihre Schlussfolgerungen für den Bereich der Moral und des Rechts erhoben wird, wird in der Öffentlichkeit weitgehend kritiklos hingenommen, obwohl sich diese Hirnforscher weder im Bereich der Ethik und des Rechts um Kompetenz bemühen noch die Geschichte naturwissenschaftlich verbrämter ideologischer Grenzüberschreitungen erinnern. Neu sind durch verbesserte Instrumente gewonnene Erkenntnisse über das Gehirn; nicht neu ist die ideologische Funktionalisierung.⁵³² Es gibt eine Geschichte der Philosophie, der Auseinandersetzungen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften, der Versuche, Philosophie durch antispekulative Kritik und

Auslöser wirkt, um der unbewußt vorbereiteten Initiative zu ermöglichen, zur Hervorbringung der Handlung voranzuschreiten. In diesem Fall würde das bewußte Gefühl, dass wir die Willenshandlung eingeleitet oder hervorgebracht haben, die Wirklichkeit widerspiegeln; es wäre dann keine Illusion. [...] der bewußte freie Wille könnte das Ergebnis eines unbewußt eingeleiteten Prozesses steuern. Ob er zusätzlich auch eine Rolle bei der Ermöglichung dessen spielt, dass eine nicht unterdrückte Handlung zur Vollendung fortschreitet, ist gegenwärtig experimentell nicht nachgewiesen.“ (Ebd., S. 185 f.).

⁵²⁷ Libet 2005, S. 177.

⁵²⁸ Dies ist ein typisches Beispiel neurowissenschaftlicher Sprach- und Begriffsverwirrung: ‚Determinismus‘ ist als Theorie/Überzeugung auf Personen zu beziehen, nicht aber auf neuronale Prozesse/Zustände.

⁵²⁹ Singer, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8. 1. 2004, S. 33.

⁵³⁰ Singer, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8. 1. 2004, S. 33; Hervorh. von mir. Im erwähnten Streitgespräch in DIE ZEIT, Nr. 50/2000 antwortet W. Singer auf die Frage nach fundamentale Konsequenzen der Hirnforschung für unser Menschenbild: „In der Tat gibt es hier Konflikte. Die Annahme zum Beispiel, wir seien voll verantwortlich für das, was wir tun, weil wir es ja auch hätten anders machen können, ist aus neurobiologischer Perspektive nicht haltbar. Neuronale Prozesse sind deterministisch. Gibt man der nichtsprachlichen Hirnhälfte einen Befehl, führt die Person diesen aus, ohne sich der Verursachung bewußt zu werden. Fragt man dann nach dem Grund für die Aktion, erhält man eine vernünftige Begründung, die aber mit der eigentlichen Ursache nichts zu tun hat. Wir handeln und identifizieren die vermeintlichen Gründe jeweils nachträglich. Dieses Wissen muß Auswirkungen haben auf unser Rechtssystem, auf die Art, wie wir Kinder erziehen und wie wir mit Mitmenschen umgehen.“

⁵³¹ Eine informative Geschichte des *Homo cerebialis* vom 17. bis 19. Jahrhundert liegt vor mit Hagner 1997. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert vgl. Olaf Breidbachs *Die Materialisierung des Ichs*. Breidbach betont zu Recht, dass alle Versuche zur Naturalisierung („Materialisierung“) des ‚Ich‘ auf „philosophischen Ausgangspositionen“ fußen (Breidbach 1997, S. 15). Zur Ideengeschichte der Neurobiologie vgl. Florey/Breidbach 1993. Zum Problem der Willensfreiheit im Materialismus um 1850 vgl. Pauen 2007b, S. 106-111.

⁵³² Vgl. hierzu Hagner 1997, S. 225 ff.

physikalistische/materialistische Strategien überflüssig zu machen⁵³³, und der Tendenz, soziale Einstellungen und Veränderungen aus der Natur zu begründen. In Weltanschauung transformierte naturwissenschaftliche ‚Wahrheiten‘ hatten und haben in gesellschaftlichen Orientierungskrisen immer wieder Konjunktur. So tritt um 1800 das physiologisch begründete Programm der *Idéologie* gegen philosophische Erkenntnistheorie an; nach 1825 tritt Auguste Comtes *physique sociale* auf den Plan⁵³⁴; nach 1850 tobt erneut ein Materialismusstreit⁵³⁵, in dem physiologische Materialisten wie Karl Vogt und Jakob Moleschott die von Cabanis übernommene Behauptung wieder ins Spiel bringen, „daß die Gedanken in demselben Verhältnis etwa zu dem Gehirn stehen wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren“.⁵³⁶ L. Büchner hat diese Denkweise in seinem Hauptwerk *Kraft und Stoff. Empirisch-naturwissenschaftliche Studien. In allgemein-verständlicher Darstellung* (1855) zur einzig möglichen Weltanschauung erhoben. Seine zentrale These, die er als Resultat „empirisch-philosophischer Naturbetrachtung“ versteht, lautet, „daß das makroskopische wie das mikroskopische Dasein in allen Punkten seines Entstehens, Lebens und Vergehens nur *mechanischen* Gesetzen gehorcht“. Wegen der „Identität der Natur- und Vernunftgesetze“⁵³⁷ fordert Büchner, „daß die Naturwissenschaften die Basis jeder auf Exaktheit Anspruch machenden Philosophie abgeben müssen“.⁵³⁸ Auf dieser Perspektive formuliert er die Prinzipien der „materialistischen Weltanschauung“.⁵³⁹ Um Weltdeutung und naturalistische Deutungshoheit ging es auch hier.

Unter dem Titel ‚Um uns als Selbsttäuscher zu entlarven, bedarf es mehr. Das Ich ist zwar sozial konstruiert, aber deshalb noch keine Illusion: Warum die Hirnforschung einen Kategorienfehler macht, wenn sie uns die Freiheit abspricht‘ hat Jürgen Habermas zu Recht angemerkt: „Man fühlt sich ins 19. Jahrhundert zurückversetzt.“ Seine historisch sensibilisierte Frage lautet: „ist die deterministische Auffassung überhaupt eine naturwissenschaftlich begründete These, oder ist sie nur Bestandteil eines naturalistischen Weltbildes, das sich einer spekulativen Deutung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse verdankt?“ Einer seiner Einwände verweist auf Probleme, die mit jedem Materialismus, Naturalismus und Reduktionismus verbunden sind: „Aus dieser Sicht verwandelte sich das Diskursgeschehen in ein gleichsam hinter dem Rücken der Subjekte ablaufendes Naturgeschehen. [...] Der Reduktio-

⁵³³ Es geht mir hier nicht darum, aus der Tatsache, dass etwas schon einmal behauptet worden ist, ein Argument gegen die Triftigkeit einer These abzuleiten. Von Interesse sind die ideologischen Funktionen der materialistischen und deterministischen ‚Wahrheiten‘. Zu Roth/Grün 2006 heißt es in einer Rezension ‚Die Freiheit, die wir messen. Neues aus der Diskussion zwischen Philosophen und Hirnforschern‘ (H. Mayer, F.A.Z., 13. 3. 2006, S. 41): „Ein grelles Kontrastprogramm zu [...] besonnenem Vorgehen bietet der von Klaus-Jürgen Grün und Gerhard Roth edierte Band ‚Das Gehirn und seine Freiheit‘. Sein Strickmuster ist einfach: Der Herausgeber Grün möchte eine philosophierende Hirnforschung als ‚materialistisches‘ Korrektiv gegenüber einer in seinen Augen bornierten akademischen Philosophie ins Spiel bringen.“

⁵³⁴ Vgl. zur *Idéologie* und zu Comtes *philosophie positive* Sandkühler 2002a.

⁵³⁵ Vgl. Bayertz/Gerhard/Jaeschke 2007a.

⁵³⁶ So Moleschott mit Bezug auf Vogt, in: Wittich 1971, Bd. 1, S. 284; vgl. Vogts *Physiologischen Briefen für Gebildete aller Stände* (1847, ²1854, ebd., S. 17 f.). Bezüglich des Problems der Willensfreiheit wurde allerdings weit vorsichtiger argumentiert als bei einigen heutigen Naturalisten. So schrieb z. B. Jakob Moleschott: „Ein freier Wille, eine Willensstat, die unabhängig wäre von der *Summe der Einflüsse*, die in jedem Augenblick den Menschen bestimmen und auch dem Mächtigsten seine Schranken setzen, besteht nicht.“ (Zit. nach ebd., S. XXVII; Hervorh. von mir).

⁵³⁷ In: ebd., S. 380 f.

⁵³⁸ Ebd., Bd. 2, S. 348 f.

⁵³⁹ Ebd., S. 511 ff.

nismus zahlt allerdings in Ansehung geistiger Phänomene einen hohen Preis; er muß das bewußte Leben zum Epiphänomen erklären. Semantische Größen wie Gründe sind, wie wir sahen, nicht von der Art, dass sie sich als beobachtbare, naturgesetzlich variierende Zustände identifizieren und als gewöhnliche Ursachen begreifen lassen. [...] Der Reduktionismus, der alle mentalen Vorgänge deterministisch auf die wechselseitigen kausalen Einwirkungen zwischen Gehirn und Umwelt zurückführt und dem ‚Raum der Gründe‘ eine Kraft der Intervention bestreitet, scheint nicht weniger dogmatisch zu verfahren als der Idealismus, der in allen Naturprozessen auch die begründende Kraft des Geistes am Werke sieht. Der von unten ansetzende Monismus ist in seinem Verfahren, nicht in seiner Konklusion wissenschaftlicher als der Monismus von oben.“⁵⁴⁰

Ein derartiger Monismus, der scheinbar von unten ansetzt, ist der Naturalismus in seinen verschiedenen Varianten. Der Naturalist hat ein epistemologisches Profil gewählt, ein Überzeugungssystem, das auf problematische Weise festlegt, was als Wissen gerechtfertigt sein soll.

Das unter dem Titel ‚Naturalismus‘ zu diskutierende Problem besteht nicht in der Kooperation von Neurowissenschaften und Philosophie⁵⁴¹, sondern darin, wie mit neurowissenschaftlichen Erkenntnissen umgegangen wird. Es hat zwei Dimensionen: (i) Welche das Thema ‚Bewusstsein‘ betreffenden Schlussfolgerungen ziehen Neurowissenschaftler aus ihren Erkenntnissen? (ii) Wie gehen Philosophen mit neurowissenschaftlichen Erkenntnissen einerseits und mit das Bewusstsein betreffenden Schlussfolgerungen andererseits um? Zwei Vorfagen sind wichtig: (a) In welchem Feld der Erkenntnis haben Ergebnisse der Neurowissenschaften Geltung? (b) Was folgt aus ihnen für die philosophische Theorie des Bewusstseins, der Erkenntnis und des Wissens?

11.2 ‚Korrelation‘ als Ausdruck einer Erklärungslücke⁵⁴²

Wer bestreitet, dass die Hirnforschung zwingende Gründe für die Wahl des Naturalismus als Überzeugungssystem liefert, bestreitet nicht die Fortschritte neurowissenschaftlicher Forschung.⁵⁴³ Doch neurowissenschaftliche Erkenntnisse sind problematisch, sobald es um mehr als das physische Gehirn geht. Kein anderes Konzept macht dies so deutlich wie das der *Korrelation*. Es gibt, so die Annahme, neurale Korrelate des Bewusstseins, Gehirnaktivitäten, denen Bewusstseinsaktivitäten entsprechen.⁵⁴⁴ Unter Verweis auf ‚Korrelation‘ werden auf die Frage nach der Beziehung zwischen Gehirn und Geist sowohl im Bereich der Neurowissenschaften als auch in der Philosophie riskante Antworten gegeben:

⁵⁴⁰ Habermas, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15. 11. 2004, S. 36. Vgl. den ausgearbeiteten Text in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6/2004.

⁵⁴¹ Zur Diskussion über die Beziehung zwischen Philosophie und Neurowissenschaften vgl. Metzinger 1996, Newen/Vogeley 2000, Pauen 2001, Pauen/Roth 2001, Bennett/Hacker 2003 und 2006, Sturma 2006 und Keil 2007, S. 185-191.

⁵⁴² Zum Problem der Erklärungslücke in den Neurowissenschaften vgl. die Beiträge in Pauen/Schütte/Staudacher 2007.

⁵⁴³ Vgl. Pauen 2001, S. 85 f.

⁵⁴⁴ Detel 2007a, S. 21: „Für jeden Typ (= Art) M eines bei einem Organismus O vorkommenden mentalen Ereignisses gibt es einen Gehirnzustand der Art G von O (das neurale Korrelat zu M) derart, dass M bei O zu t vorkommt genau dann, wenn G bei O zu t vorkommt.“ Vgl. zu einer umfangreichen Bibliographie zum Thema ‚Neurale Korrelate des Bewußtseins‘ <http://consc.net/biblio/6.html#6.1a>.

Wissenschaftler, die neurale Zustände bzw. Prozesse untersuchen und *Korrelationen* zwischen diesen und mentalen Zuständen bzw. Prozessen feststellen, schreiben ihren Ergebnissen Erkenntniswert weit über den Rahmen ihrer Disziplin hinaus zu, nämlich in Bezug auf Geist, Bewusstsein, Intentionalität⁵⁴⁵ etc. Und Philosophen, die nach plausiblen Theorien über Geist und Bewusstsein suchen, glauben gute Gründe für ihren Naturalismus darin haben zu können, dass sie Leihgaben-Erkenntnisse über neuronale Zustände und Prozesse in die Philosophie implementieren, gerade so, als ließen sie sich umstandslos als Erkenntnisse über Geist und Bewusstsein verstehen.

M. Pauen formuliert zu den Methoden der Neurowissenschaften genau den Vorbehalt, der auf beiden Seiten oft vergessen wird:

Soweit es um den konkreten Zusammenhang von Gehirn und Bewusstsein geht, stoßen all diese Methoden jedoch an eine prinzipielle Grenze: Auch die genauesten *Korrelationen* zwischen einem gewissen Bewußtseinszustand, beispielsweise einem eindeutig beschriebenen Typ von Schmerzerfahrungen, und der Aktivität bestimmter Neuronenpopulationen, sagen wir im vorderen Teil des Gyrus cinguli und im somatosensorischen Kortex, würde immer noch unterschiedliche Interpretationen offenlassen – selbst dann, wenn die neuronale Aktivität einschließlich der relevanten Neurotransmitter und Neuromodulatoren bis hinab zur Molekülebene genauestens beschrieben worden wäre: Zum einen läge der Gedanke nahe, daß wir es hier tatsächlich nur mit *einem einzigen* Vorgang zu tun hätten, dass mentale und neuronale Aktivität also miteinander *identisch* wären. Zweitens wäre es aber auch möglich, dass die Korrelation eine Gesetzmäßigkeit indiziert, die *zwei unterschiedliche* Aktivitäten miteinander verbindet, so wie etwa der Stromfluß durch eine Spule in einer gesetzmäßigen Beziehung zu dem dadurch entstehenden magnetischen Feld steht. Die neuronale Aktivität wäre die Basis der mentalen Prozesse, die ihrerseits wiederum Einfluß auf das weitere Geschehen auf der neuronalen Ebene nehmen könnten. Es bestünde also eine Interaktion zwischen mentalen und neuronalen Prozessen [...]. Offenbar ist diese Situation unbefriedigend: Natürlich möchten wir wissen, ob wir mit unserer neurobiologischen Beschreibung gleichzeitig auch die mentalen Prozesse erfaßt haben oder ob diese Prozesse ein zusätzliches Phänomen darstellen, das möglicherweise einen ganz eigenständigen Einfluß auf die neuronalen Prozesse ausübt. Außerdem wollen wir nicht nur etwas über die neuronale Basis mentaler Phänomene wissen, sondern wir wollen *diese Phänomene selbst* erforschen.⁵⁴⁶

⁵⁴⁵ Wird mit ‚Intentionalität‘ die Eigenschaft des Bewusstseins bezeichnet, auf Gegenstände und Sachverhalte, auf reale und ideale Ziele gerichtet zu sein, dann bedeutet die Annahme einer intrinsischen Intentionalität als Grundlage und Voraussetzung intentionaler Zustände einen Wechsel der Theorieebene. Statt eines epistemologischen – und empirischen Analysen der Psychologie zugänglichen – Phänomens wird im biologischen Naturalismus etwas etabliert, von dem behauptet wird, es sei genau so „real wie alle anderen biologischen Phänomene“ und werde durch „biologische Phänomene verursacht“ (Searle 1996, S. 327). Zum Problem der Naturalisierung der Intentionalität, vor allem zu D. Dennetts Programm, vgl. Nannini 2006a, S. 230-247. Zum Intentionalitäts-Problem vgl. Beckermann 2003. Barz 2006 bezeichnet die Ontologisierung der Intentionalität und die damit verkoppelte Idee der Naturalisierbarkeit aus guten Gründen als „philosophischen Holzweg“.

⁵⁴⁶ Pauen 2001, S. 85 f. Hervorh. von mir.

Die Korrelationsthese ist die *Vermutung*, dass alle Formen des Bewusstseins in neurobiologischen Prozessen des Gehirns eine Entsprechung haben. Was wird damit gesagt? Unter ‚Korrelationen‘ sind Beziehungen zwischen Variablen zu verstehen: X und Y sind so miteinander korreliert, dass das Auftreten von X mit dem von Y ko-existiert. Die Korrelationsthese betrifft das ‚Dass‘ eines Zusammenhangs von Neuralem und Mentalem; eine These über das ‚Wie‘ ist sie nicht. Aus ihr folgt weder, (i) dass das Bewusstsein bzw. bestimmte Bewusstseinszustände/-prozesse von neuronalen Zuständen/Prozessen *verursacht*, noch (ii) dass sie auf neurale Zustände/Prozesse *reduzierbar*, noch (iii) dass sie identisch sind. Die These ist so inhaltsleer und für Interpretationen offen, dass selbst Dualisten mit ihr leben können; auch Dualisten bezweifeln nicht, dass Geist und Körper in Beziehung zueinander stehen. Alle Theorien über das ‚Wie‘ sind – zumindest heute noch – spekulativ. Man kann von ihnen in wissenskulturellen Kontexten überzeugt sein oder nicht.

‚*Korrelation*‘ bedeutet also nicht etwa letzte Aufklärung über die Körper-Geist-Relation, sondern ist ein Stichwort für das Dilemma einer naturalistischen Philosophie des Geistes. Dass es Korrelationen zwischen neuronalen Zuständen bzw. Prozessen und Mentalem gibt, wird niemand leugnen; ohne Gehirn gibt es keine Bewusstseinsleistungen. Solange aber unklar ist, was ‚Korrelation‘ bedeutet – nicht aufeinander reduzierbare parallele neurale und mentale Phänomene, aufeinander reduzierbare Entitäten, kausale Verursachung des einen durch das andere –, ist und bleibt der Naturalismus spekulative Metaphysik.

Mit Korrelation als *Problem* könnte allerdings ein kooperatives Forschungsprogramm von Neurowissenschaftlern und Philosophen verbunden werden; die gemeinsam zu bewältigende Aufgabe bestünde darin, die *koexistierenden Relata* (Neurales und Mentales) so aufeinander zu beziehen, dass die nicht-reduzierbare Vieldimensionalität und Komplexität ihrer Beziehung nicht mehr ausgeblendet würde. Neurale Korrelate existieren, aber sie sind nicht die einzigen Korrelate von Bewusstseinsakten. Wer würde behaupten wollen, dass Bewusstseinsakte in einer im Labor isolierten Neuronenmenge verankert wären? Neurale Korrelate sind notwendige minimale, nicht aber hinreichende Bedingungen für Bewusstsein. Weder aus dem Gesamtzustand des Gehirns noch aus der Aktivität einzelner Hirnareale kann erklärt werden, warum eine in einer bestimmten sozialen und kulturellen Welt lebende Person einen bestimmten Gedanken fasst, eine Absicht hat, eine Antizipation denkt etc.

Naturalisten füllen die Übersetzungs- und Erkenntnislücke voreilig – nicht mit Wissen, sondern mit den *philosophischen Überzeugungen* materialistischer Metaphysik. Wenn etwa Fred Dretske behauptet, „geistige Zustände [seien] sowohl von den Aktivitäten des Gehirns *verursacht*, als auch in der Struktur des Hirns (und des restlichen Zentralnervensystems) *realisiert*“⁵⁴⁷, dann handelt es sich um eine naturalistische philosophische Überzeugung, nicht aber um neurowissenschaftlich gesichertes Wissen.

⁵⁴⁷ Dretske 1998, S. 328.

11.3 Naturalisierte Epistemologie

Ungeachtet der mit der Korrelationsthese verbundenen Ungewissheit, die zu Vorsicht anmahnt, findet zwischen Philosophen und Neurowissenschaftlern ein Wettlauf nicht nur um die beste Erklärung von Körper-Geist-Beziehungen, sondern auch um öffentliche Aufmerksamkeit und finanzielle Förderung statt. Das Drängen von Philosophen zur Aufnahme in die *community* seriöser Forscher stößt freilich nicht nur auf Wohlwollen seitens der Wissenschaftler. Philosophen – heißt es oft – seien mangels neurowissenschaftlichen Fachwissens keine qualifizierten Partner⁵⁴⁸; vom Gehirn verstünden sie nichts. Dies ist in aller Regel gar nicht unzutreffend, denn Philosophen, die den Naturalismus als epistemologisches Profil wählen, sind selten direkt an neurowissenschaftlicher Praxis und Theoriebildung beteiligt; sie begründen weitreichende Theorien *second hand*; sie sprechen *über* naturwissenschaftliche Theorien; gleichwohl weichen sie einer Kritik naturwissenschaftlicher Experimental- und Wissenskultur meist aus, d. h. einer Analyse von deren wissenskulturellen Möglichkeits-, Kontext- und Rechtfertigungsbedingungen.

Bemerkenswert ist die Selbstverständlichkeit, mit der Philosophen-Naturalisten unterstellen, über Geist und Bewusstsein sei am besten physikalistisch zu reden, obwohl es sich um eine alles andere als unproblematische Position handelt.⁵⁴⁹ Drei Beispiele mögen belegen, welche Wege entgegen Quines Forderung, die Erkenntnistheorie sei am besten als ein Unternehmen innerhalb der Naturwissenschaft⁵⁵⁰ zu betreiben, in der *Philosophie* beschritten werden. Sandro Nannini nennt die „Grundlage für die durch die Kognitionswissenschaften realisierte Naturalisierung des Geistes ‚Kognitiven Naturalismus‘“ und definiert sie mittels der folgenden vier Prinzipien: „(1) Der Geist gehört zur realen Welt. (2) Die Natur ist die ganze reale Welt; deshalb ist der Geist auch ein Teil der Natur. (3) Die Natur kann lediglich durch empirische Wissenschaften erkannt werden. Es gibt kein philosophisches Wissen a priori von einem Teil der Natur. (4) Deshalb kann der Geist als Teil der Natur nur durch die Methoden der empirischen Wissenschaften untersucht werden. Die physikalische Welt ist ein ‚geschlossenes‘ System.“⁵⁵¹

Es ist nicht offensichtlich, wie die empirischen Kognitionswissenschaften diese materialistisch-metaphysischen Überzeugungen durch Naturalisierung des Geistes sollten ‚realisieren‘ können. Die vier Prinzipien begründen nicht die These „Der Geist ist nicht etwas anderes als die Hirnaktivität; er stellt sie aber dem Agenten selbst in einem anderen ‚Format‘ als dem Format der Neurowissenschaften vor“⁵⁵²; es ist vielmehr diese ontologische These, welche nach den vier materialistischen Prinzipien verlangt. Ähnlich stellt sich das Problem bei David Lewis: „Wenn es nur um die Frage geht, wie der Geist einen Platz in der Welt der Physik findet, sind wir

⁵⁴⁸ Vgl. Bennett/Hacker 2006, S. 20; vgl. dies. 2003.

⁵⁴⁹ Janich 2000, S. 292, beschreibt den „für philosophische Naturalisierungsprogramme [...] unkomfortable[n] Ausgangspunkt: Entweder man betätigt sich gleichsam als naiver, begeisterter Mitläufer in der Atmosphäre gesellschaftlicher Anerkennung der Naturwissenschaften, obwohl es dabei um eine philosophische These geht, oder man hat bereits eine Philosophie, genauer eine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie zur Hand, die die Resultate der Naturwissenschaften als Erkenntnisse auszuweisen gestatten. Dies ist selbst für Freunde zirkulärer Argumente nicht ganz einfach, soll damit doch eine naturalisierte Erkenntnistheorie erst gefunden werden.“

⁵⁵⁰ Quine in Bieri 1987, S. 423.

⁵⁵¹ Nannini 2006a, S. 31 f.

⁵⁵² Ebd., S. 23 f.

mit unserer Arbeit fertig. Die materialistische Supervenienz liefert eine vollständige Antwort.“⁵⁵³

Die Begründungen für die Wahl solcher Standpunkte sind unterschiedlich; die Konsequenzen sind weitgehend identisch. Fred Dretske visiert in *Naturalisierung des Geistes* das Ziel einer naturalistischen Theorie des Geistes an. Er bezeichnet sie als „Repräsentationsthese [...]“. Die zweiteilige These lautet, mehr oder weniger: (1) *Alle mentalen Tatsachen sind repräsentationale Tatsachen* und (2) *Alle repräsentationalen Tatsachen sind Tatsachen in Bezug auf repräsentationale Funktionen*. [...] das Wissen des Geistes um sich selbst erfordert nicht länger ein inneres ‚Auge‘, welches das Uhrwerk des Geistes beobachtet. Außerdem liefert der repräsentationale Naturalismus eine – biologisch plausible – Antwort auf Fragen nach der Funktion oder dem Zweck des Bewußtseins. Diese und weitere Vorteile ergeben sich, wenn man sich den Geist als das repräsentationale Antlitz des Gehirns vorstellt.“⁵⁵⁴

Solche programmatischen Sätze von Philosophen haben den Stellenwert von *Bekanntnissen zu einer bestimmten Wissenskultur*, in der das gewählte Überzeugungssystem eine Heimat findet. Nicht die Wahl des Überzeugungssystems ist problematisch; sie ist so legitim wie die Wahl einer anderen Welt-Version; problematisch ist der kritikferne, maßlose Anspruch, philosophische Erkenntnis- und Wissenstheorie *müsse* in „Neurophilosophie“ transformiert werden.⁵⁵⁵

Auffällig ist ferner das Maß, in dem Naturwissenschaftler verkennen, dass sie sich selbst auf philosophisch – sei es metaphysisch, sei es epistemologisch und methodentheoretisch – bereiteten Boden bewegen. Die Frage „Wozu Neurowissenschaften in der Philosophie?“ muss die Frage „Wozu Philosophie in den Neurowissenschaften?“ nach sich ziehen. Sonst gerät in Vergessenheit, „dass hier häufig genuin philosophische Probleme verhandelt werden, die sich nicht auf empirische Fragestellungen reduzieren lassen. Zwar können die Neurowissenschaften die philosophische Theoriebildung eindrucksvoll anreichern und eine Konsistenz mit empirischen Datenbeständen und dadurch weitere Präzisierungen theoretischer Entwürfe erreichen. Damit werden aber nicht automatisch alle philosophischen Problemzonen getilgt, die der Theoriebildung und der begrifflichen Operation bedürfen. So stellt sich der Diskurs zwischen Philosophie und der neuen Leitdisziplin Neurowissenschaften häufig einseitig dar. Während kaum Zweifel daran geäußert wird, dass die Philosophie nur unter Hinzuziehung empirischer Befunde zu plausiblen und validen Theorien über unsere kognitiven Leistungen kommen könne, wird umgekehrt in den Neurowissenschaften oft nur ein marginales Interesse an philosophisch geschulter begrifflicher Operation oder Theorienbildung sichtbar.“⁵⁵⁶

Dies zeigt sich z. B. in dem von António Damasio skizzierten Programm einer *Neurobiologie des Bewusstseins*. Mit ihm ist eine Wahl getroffen: Mentales hat seine *Ursache* im Gehirn und ist deshalb Gegenstand der Biologie. Diese Wahl ist insofern

⁵⁵³ Lewis 2007, S. 18. „Mein Reduktionismus in Bezug auf den Geist gründet in einem Reduktionismus a priori in Bezug auf alles.“ (Ebd., S. 11)

⁵⁵⁴ Dretske 1998, S. 9 f.

⁵⁵⁵ Zum Programm einer „Neurophilosophy“ als „Unified Science of the Mind/Brain“ vgl. z. B. P.S. Churchland 1986.

⁵⁵⁶ Vogeley 2008. Zur Diskussion der Beziehungen zwischen Philosophie und Neurowissenschaften vgl. Metzinger 1996, Newen/Vogeley 2000, Pauen 2001, Pauen/Roth 2001, Bennett/Hacker 2003 und 2006, Sturma 2006.

dezipionistisch, als sie von einer materialistischen Überzeugung abhängt und mit ihrer domänenübergreifenden metaphysischen Schlussfolgerung gegen den „Substanzdualismus“ weit über die Biologie hinausweist, wie die Verwendung philosophischer Terminologie („Vorstellungen“, „Bewußtseinsstrom“, „biologische Substanz“) belegt: Das Problem des Bewusstseins bestehe darin, „zu verstehen, wie ein einheitlicher ‚Film-in-unserem-Gehirn‘ entsteht, ein Film, der so viele sensorische Spuren hat wie unser Nervensystem Sinnespforten: Seh- und Hörvermögen, Geschmacks- und Geruchssinn, Tastsinn, viszerale Empfindungen und so weiter.“ Damasio unterscheidet zwar mentale Muster oder Vorstellungen von neuronalen Mustern, „die aus der Dritten-Person-Perspektive beobachtet werden können“; aus dieser Unterscheidung folgt für ihn „jedoch keineswegs ein Substanzdualismus“, da er „sowohl mentale als auch neuronale Muster als biologische Phänomene“ ansieht: „Der Komplexitätsgrad beider Arten von Phänomenen ist unterschiedlich, ihre Substanz jedoch ist die gleiche – nämlich die biologische Substanz, die existiert.“⁵⁵⁷

11.4 Strategische Varianten und metaphysische Konstanten des Naturalismus

Von Naturalismus war hier bisher ohne weitere Differenzierungen die Rede.⁵⁵⁸ Ginge es vorrangig darum, unterschiedliche Formen des Naturalismus in der Philosophie des Geistes und in den Kognitionswissenschaften zu bewerten, wäre es unverzichtbar, konzeptionelle Unterschiede zu berücksichtigen⁵⁵⁹, auf die z. B. Dirk Koppelberg zu Recht Wert legt: „Den Naturalismus gibt es ebensowenig wie die Naturalisierung; beide Bezeichnungen fallen dem Mythos des bestimmten Artikels anheim. Es sind vielmehr mindestens drei wichtige Varianten von Naturalismus zu unterscheiden, die in verschiedenen philosophischen Teildisziplinen eine jeweils unterschiedliche Rolle spielen: (1) der *metaphysische Naturalismus*, der sich durch bestimmte Auffassungen zu der Frage, was es gibt, auszeichnet; (2) der *analytische Naturalismus*, der einschlägige methodische Verfahren zur Stützung und Verteidigung des metaphysischen Naturalismus bereitstellt und schließlich (3) der *methodologische Naturalismus*, der sich durch eine bestimmte Position hinsichtlich des Verhältnisses von Philosophie und empirischer Wissenschaft näher charakterisieren läßt.“⁵⁶⁰

Es geht mir hier um die Frage, ob es Vorannahmen gibt, die allen Formen des Naturalismus gemein sind. Die Antwort: Es gibt in der Tat gemeinsame metaphysische Prämissen und methodologische sowie epistemologische Folgerungen. Ihnen, nicht aber den Neurowissenschaften, deren Erkenntnisse mit therapeutisch nützlichen Konsequenzen über das Gehirn aufklären, gilt meine Kritik; sie gilt auch nicht jener schwachen methodologischen Position, die Koppelberg „kooperativen Naturalismus“⁵⁶¹ nennt, um die Forderung zum Ausdruck zu bringen, philosophische Erkenntnistheorie habe die Resultate empirischer Wissenschaften zur Kenntnis zu nehmen und mit diesen Wissenschaften zu kooperieren. Meine

⁵⁵⁷ Damasio 2000, S. 315 f. Vgl. zu Neurowissenschaft und Bewusstsein u. a. Crick/Koch 1998.

⁵⁵⁸ Die mit dem Naturalismus oft eng assoziierte Strategie des Reduktionismus soll hier nicht näher thematisiert werden; vgl. Bennett/Hacker 2003, S. 355-377, und Lewis 2007, S. 11-51.

⁵⁵⁹ Nannini 2006a, S. 30 f., unterscheidet *methodologischen, ontologischen, semantischen und epistemologischen Naturalismus*, denen aber die o.g. vier Prinzipien gemein seien.

⁵⁶⁰ Koppelberg 1999, S. 905. Vgl. Koppelberg 1995, 1997.

⁵⁶¹ Koppelberg 1997. Zur Auseinandersetzung mit ihm vgl. etwa Beckermann 1997a.

Kritik richtet sich zum einen gegen Wahrheits-Monopolansprüche philosophischer Naturalisten und zum anderen gegen das von manchen Neurowissenschaftlern forcierte ideologische Pseudo-Philosophieren zu Problemen, zu denen sie oft bestenfalls rudimentäre historische und systematische Kenntnisse haben. Kurz – was ich kritisiere, ist nicht Wissenschaft, sondern Metaphysik und Ideologie.

Den Naturalismus, den ich für kritisierenswert halte, hat A. Danto durch einige wesentlichen metaphysische Prämissen und methodologische Postulate charakterisiert: (i) Das gesamte erkennbare Universum ist aus natürlichen, raumzeitlich und kausal existierenden Objekten zusammengesetzt, zu denen wir aufgrund *natürlicher Ursachen* Zugang haben. (ii) Eine natürliche Ursache ist ein natürliches Objekt bzw. ein Moment in der Naturgeschichte eines Objekts, das eine Veränderung in einem anderen natürlichen Objekt hervorbringt. (iii) Ein natürlicher Prozess ist jedwede Veränderung in natürlichen Objekten, die von einer Naturursache bzw. einem System von Naturursachen ausgelöst ist. (iv) Die natürliche Ordnung (Natur) besteht nicht einfach aus der Summe der Objekte, sondern bildet ein System von Naturprozessen. (Richtige) Erklärungen sind in dieses System eingeschrieben; sie referieren; deshalb ist alles ‚natürlich‘ erklärbar. (v) Die ‚natürliche‘ Methode besteht in der Erklärung von Naturprozessen durch Identifizierung ihrer natürlichen Ursachen. Mit dieser Methode handelt ein Naturwesen – der Mensch – in der Natur. (vi) Die Natur wäre nicht erklärbar, störten Zufälle die Ordnung und wären sich nicht alle natürlichen Entitäten ähnlich. (vii) Philosophen haben – wie alle handelnden Menschen – natürliche Erklärungen zu favorisieren. (viii) Vernunft ist die konsistente Anwendung der natürlichen Methode, und die Naturwissenschaft ist die reinste Form von Vernunft. (Natur-)Wissenschaft ist auf natürliche Weise selbst-korrigierend.⁵⁶²

Vergleichbare Prinzipien liegen der Bestimmung zugrunde, die etwa D. Parisi zu ‚Naturalisierung‘ gibt: „To naturalize X is to study X by bringing X back to nature.“ Als ‚natürlich‘ sollen solche Gegenstände gelten, wie sie von den „natural sciences: physics, chemistry, and biology“ untersucht werden können.⁵⁶³ Dies sind die wesentlichen *metaphysischen* Voraussetzungen und methodologischen Forderungen *naturalisierter Erkenntnistheorie*. Sie provozieren ein Aussagen-Äquivalent, das problematisch ist, weil die Art der *Korrelation* nicht bestimmt ist:

- X ist ein mentaler Prozess der Art A. \equiv X ist ein zentraler neuronaler Prozess der Art α .

Derartige Äquivalent-Thesen sind in den letzten sechzig Jahren in Philosophien unterschiedlich begründet worden. Dabei hat der *Materialismus* in der Philosophie des Geistes in verschiedenen Varianten eine wichtige Rolle gespielt: als psychophysische Identitätstheorie oder als funktionaler bzw. eliminativer Materialismus. Die Identitätstheorie besteht in der Auffassung, dass *mentale*

⁵⁶² Danto 1975, S. 448 ff. Ziff. (v) enthält die eigentliche Pointe des Naturalismus: Wenn alles Wissen Wissen von der Natur und der Mensch Teil der Natur ist, dann gilt: „Also ist der Urheber von Naturwissen selbst ein Gegenstand des Naturwissens.“ (Janich 2006, S. 138)

⁵⁶³ Parisi 2000, S. 75. Auch S. Nannini geht von folgenden „fundamental principles of naturalism“ aus: „Minds (as well as consciousness, spirit or subjectivity) are a part of the real world. [...] The physical world is a ‚closed system‘. Every physical event can deterministically or probabilistically be explained in physical terms. Phenomena that are described at the higher levels of analysis are ontologically reducible to physical phenomena and therefore cannot be their causes or effects (at least if one accepts the Humean thesis that cause and effect must be logically independent of each other).“ (Nannini 2000, S. 47).

Zustände und Ereignisse *physikalisch* erklärbare Gehirn-Zustände bzw. -ereignisse sind, für deren Analyse der spontane ontologische Geist-Körper-Dualismus des Alltagsverstands bzw. metaphysischer Philosophien keine Erklärungsgrundlage bieten können: „Das Leib-Seele-Problem, das für den ontologischen Dualismus entsteht, kann nicht *gelöst* werden; es muß *aufgelöst* werden. Es aufzulösen heißt, die Annahme aufzugeben, daß mentale Phänomene in einem universellen, exklusiven Kontrast zu physischen Phänomenen stehen und dass die Eigenschaften ‚mental‘ und ‚physisch‘ inkompatible Eigenschaften von Phänomenen sind. Das Leib-Seele-Problem des ontologischen Dualismus verschwindet, wenn es uns gelingt, mentale Phänomene als eine bestimmte Art von physischen Phänomenen zu verstehen. Das ist das Programm einer materialistischen Theorie des Geistes.“⁵⁶⁴

11.5 Zur Kritik des Naturalismus

Wie alle Theorien ist auch der Naturalismus empirisch unterbestimmt.⁵⁶⁵ Dies gilt sowohl für die domänenüberschreitenden neurowissenschaftlichen Theorien über Bewusstsein und Geist als auch für philosophische Theorien über das Gehirn als Ursache des Mentalen. Ich halte materialistische/naturalistische Auffassungen aus folgenden Gründen für etwas, das in der Philosophie der Erkenntnis und des Wissens nicht wegweisend ist und vermieden werden sollte:

(i) Naturalisten missverstehen sich; sie haben ein problematisches, oft sogar gar kein Verständnis des Status des Naturalismus als *Theorie*: Die Natur selbst – so glauben sie – spricht (die Sache selbst, die Gegenstände selbst etc. sprechen); die (richtigen) Theorien sind ‚Wirkungen‘ des Physischen, nicht aber epistemische Konstrukte. Das Urvertrauen des Naturalisten, das im Satz „Die Natur selbst sagt uns“, zum Ausdruck kommt, gründet in der Annahme, in der (Natur-)Wissenschaft sprächen nicht Sprecher in Theorie-Sprachen, sondern es vermittelten sich (sprachlose) Entitäten der Natur selbst. Naturalisten – dem Anspruch nach Metaphysik-Kritiker – sind Metaphysiker.

(ii) Dem Naturalismus liegt ein performativer Widerspruch zugrunde: Naturalisten verstehen die Welt als eine Wirklichkeit, die in ihrer Existenz und Beschaffenheit *von menschlichem Erfahren und Denken unabhängig* ist. Da diese Welt nicht so erkannt werden soll, „wie sie uns aufgrund der Organisation unseres Wahrnehmungs- und Denkapparates erscheint“, lösen sich Naturalisten „aus dieser spezifisch menschlichen Perspektive“, um „zu einer objektiven Sicht der Dinge kommen“.⁵⁶⁶ Die ontologische Unabhängigkeits-Hypothese kann jedoch nur in *bewusstseinstheoretischen* Begriffen ausgesagt werden: Wie immer Reales (z. B.

⁵⁶⁴ Bieri 1993, S. 31. Angesichts der breiten Literatur zur Identitätstheorie, zum Funktionalismus, zum Konnektionismus, zum eliminativen Materialismus und zu anderen Varianten einer materialistischen Philosophie des Geistes ist eine nähere Befassung hier nicht notwendig. Verwiesen sei u. a. auf den Überblick in P. Bieris *Einleitung* in Bieri 1993 und auf Beckermann 2000 sowie die dort angegebene Literatur.

⁵⁶⁵ Vgl. Quine 1983, S. 427. Theorien sind an Wissenskulturen, Überzeugungen und an eine bestimmte Sprache gebunden; dies führt zu einer weiteren Einschränkung des Empirismus, dem der Naturalist huldigt: „Ein wichtiger Punkt für die Beziehung zwischen Theorie und Beobachtung [...] ist die immense Freiheit, die die Form der Theorie genießen muß – sogar relativ zu allen möglichen Beobachtungen. Theorie ist empirisch unterbestimmt.“ (Ebd.) Man kann dies auch so wenden: Theorien, die sich allein auf Empirie stützen wollen, sind *ontologisch überdeterminiert*.

⁵⁶⁶ Kutschera 1993, S. VI, V.

das Gehirn) existieren mag – die Begründung für die Aussage, eine solche Existenz sei *bewusstseinsunabhängig*, ist von einer Sprache in einer Wissenskultur abhängig und damit bewusstseinsabhängig.

(iii) Das *ontische* Explanans (bewusstseinsunabhängige Natur, objektive Welt usf.) und das *epistemologische* Explanandum (die ‚Natur‘ des Geistes, mentale Zustände, Intentionalität usf.) fallen aufgrund der biologistischen Ontologisierung des Mentalen zusammen⁵⁶⁷: Bewusstseinsunabhängige Natur erklärt Bewusstseinsnatur. Der Naturalismus ist eine Überzeugung, die sich nicht als Überzeugung rechtfertigt, sondern sich durch das Andere-ihrer-selbst – durch Natur – immunisiert.

(iv) Der Naturalismus ist offensichtlich kein Programm, das auf sich selbst anwendbar wäre; wäre er es, müsste er auf Ontisches (Natur) reduzierbar sein. Er ist – mit einem Ausdruck Peter Janichs – deshalb in der ‚Kulturfrage‘⁵⁶⁸, weil er unterstellt, die *Kultur des Wissens* sei durch die kausale Geschlossenheit der Natur begrenzt.⁵⁶⁹

Eine solche Kritik ist nicht neuartig. Typische Argumente der Naturalismus-Kritik finden sich in der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte immer dann, wenn in zyklischer Folge Naturalismen aufgetreten sind; sie finden sich z. B. in Bacons Empirizismus-Kritik, in Humes Induktivismus-Kritik, in Kants Kritik an Sensualismus, Materialismus und Dogmatismus, in der neukantianischen Kritik am physiologischen Materialismus der Mitte des 19. Jahrhunderts und nicht zuletzt in der Husserlschen Phänomenologie.

Husserl ging in seiner 1910/11 in *Logos* erschienenen Schrift *Philosophie als strenge Wissenschaft* von dem Befund aus, die Philosophie sei „noch keine Wissenschaft“.⁵⁷⁰ Sein Anliegen war, die Philosophie durch Kritik sowohl des Hegelianismus als auch des – in seiner Sicht durch ersteren provozierten – „*Naturalismus* [...] mit seinem, alle absolute Idealität und Objektivität der Geltung preisgebenden Skeptizismus“⁵⁷¹ auf den Weg einer strengen Wissenschaft zu bringen.⁵⁷² Der Stein des Anstoßes war für ihn die von allen „Formen des extremen und konsequenten Naturalismus, angefangen vom populären Materialismus bis zum neuesten Empfindungsmonismus und Energetismus“ betriebene „*Naturalisierung des Bewußtseins*, einschließlich aller intentional-immanenten Bewußtseinsgegebenheiten; andererseits die *Naturalisierung der Ideen* und damit aller absoluten Ideale und Normen“.⁵⁷³ Im Interesse an einer auf Intentionalität orientierten „Erkenntnistheorie“ wandte er sich gegen die – als Surrogat von Erkenntnistheorie verstandene – naturalistische Psychologie, die er „ihrem Ausgangspunkt nach“ für „naiv“ hielt: „Die Natur, die sie erforschen will, ist für sie einfach da.“⁵⁷⁴ Husserl plädierte für eine kritische Epistemo-

⁵⁶⁷ Genau dies behauptet z. B. W. Singer: „Bei der Erforschung des Gehirns betrachtet sich ein kognitives System im Spiegel seiner selbst. Es verschmelzen also Erklärendes und das zu Erklärende“ (zit. nach Janich 2006, S. 139).

⁵⁶⁸ Vgl. Janich 1997.

⁵⁶⁹ Gegen diese Unterstellung argumentiert Janich 2006, S. 139. Zur „*Kultur des Naturwissens*“ vgl. ebd. 150-156. Janich betont zu Recht, „daß die ‚kausale Geschlossenheit der Natur‘ keine natürliche Eigenschaft von irgend etwas ist, sondern ein Forschungsprogramm“ (ebd. 158).

⁵⁷⁰ Husserl 1965, S. 8.

⁵⁷¹ Ebd., S. 10 f.

⁵⁷² Vgl. ebd., S. 13.

⁵⁷³ Ebd., S. 14 f.

⁵⁷⁴ Ebd., S. 18.

logie als Alternative zum Naturalismus, für „eine Kritik, die die gesamte Erfahrung überhaupt und das erfahrungswissenschaftliche Denken zugleich in Frage stellt.“⁵⁷⁵

Für Husserl war es „ein Widersinn“, „Geisteswissenschaft durch Naturwissenschaft unterbauen, und so vermeintlich exakt machen zu wollen“: Ist „Naturwissenschaft (wie alle Wissenschaft überhaupt) ein Titel für geistige Leistungen“, dann ist es „widersinnig und ein Zirkel, das historische Ereignis ‚Naturwissenschaft‘ naturwissenschaftlich erklären zu wollen, erklären durch Hereinziehung der Naturwissenschaft und ihrer Naturgesetze, die als geistige Leistung selbst zum Problem gehören“.⁵⁷⁶

Wenn naturalistische Forschungsprogramme in den Naturwissenschaften heute noch die Einsicht verstellen, dass „unsere Bestände des Naturwissens bis hin zu den aktuellsten Ergebnissen der Naturwissenschaften immer relativiert [sind] auf das kulturelle Explanandum“, dann ist die Kritik berechtigt: „Der Naturalismus ist ein Mangel an Kultur des Naturwissens.“⁵⁷⁷

Eine Phänomenologie naturalistischer Überzeugungen zeigt, dass der Naturalismus eine *metaphysische* Überzeugung ist – nach dem Ende der Metaphysik und nach der von Kant entwickelten und seit Kant weiterentwickelten *Begründungsumkehrung von der Ontologie der objektiven Realität zur Epistemologie der Wissenskulturen*. Naturalistische Philosophen sind überzeugt, in dieser Überzeugung einen *ontischen* (natürlichen) Ort finden zu können, der vor transzendentaler, skeptischer, pluralistischer Kritik der Erkenntnis und des Wissens schützt. Manche *glauben*, ihn in der Wissenskultur der Neurowissenschaften gefunden zu haben.

Bleibt die Frage nach den Gründen der unübersehbaren Attraktivität des Materialismus, des Naturalismus und des Reduktionismus innerhalb und außerhalb der Wissenschaft. Es scheinen einige Gründe zusammenspielen: Metaphysiken der Selbstoffenbarung des Seins versprechen nach dem Ende der klassischen Metaphysik Orientierungssicherheit in Zeiten der Unübersichtlichkeit, d. h. eine ungefährtete Heimat nahe am Sein selbst. Einfache Weltbilder, deren komplexe wissenschaftliche Grundlagen man nicht verstehen muss, stiften stabilere Überzeugungen als etwa Kants anspruchsvolle ‚Weltphilosophie‘. Wo von Persil bis zum PKW alles permanent neu sein muss, kann man sich auch bezüglich des Ich, der Intentionalität, der Willensfreiheit etc. das Neueste leisten; dies trifft offensichtlich auch für Wissenschaftler zu, die flugs Neuro-Linguistiken, Neuro-Literaturwissenschaften, Neuro-Rechtswissenschaften, Neuro-Religionswissenschaften usw. wie Herbstmoden kreieren.

Die Naturalisierung des Geistes wird oft als weitere anthropologische Kränkung verhandelt – nach dem Verlust der theozentrisch begründeten Sicherheit im Kosmos und nach der Kränkung durch die Freudsche Psychoanalyse, nicht länger Herr im eigenen Hause sein zu können⁵⁷⁸ Für diese These spricht wenig.

⁵⁷⁵ Ebd., S. 20 f.

⁵⁷⁶ Husserl 1995, S. 24.

⁵⁷⁷ Janich 2006, S. 159 f.

⁵⁷⁸ ‚Anthropologische Kränkung‘ ist längst zum Alltagsstopp geworden, bis in die Welt der Banken. Aus dem Wochenbericht der Bank Julius Bär (Zürich), 25. August 2005, Nr. 33: „Ein Gespenst geht herum, es nennt sich Freiheitsfiktion. Die Angst geht herum, daß nach den vielfachen anthropologischen Kränkungen, die uns die Wissenschaften im Laufe der Neuzeit und der Moderne beschert haben, nun auch ein weiteres Spezifikum des Menschen abhanden zu kommen droht: die Freiheit. Ohne Schuld keine Strafe, lautet die

Das ‚Wissen‘ des Naturalisten ist eine Überzeugung; ist es auch eine gerechtfertigte, eine wahre Überzeugung? Der Naturalismus ist ein Beispiel dafür, wie problematisch die Behauptung ist, Wissen sei gerechtfertigte wahre Überzeugung. Man kann auch sagen: ein Beispiel dafür, wie schwach inzwischen die mit dem Wissensbegriff verbundenen Konzepte der Rechtfertigung und der Wahrheit sind.

12. Wissen als gerechtfertigte wahre Überzeugung?

Es ist natürlich möglich, dass alle oder einige Überzeugungen irrig sind, und deshalb sollte man das, was man glaubt, mit einer Prise Zweifel würzen. Aber der einzige Grund, aus dem wir eine Überzeugung verwerfen können, kann nur eine Überzeugung sein.

Bertrand Russell⁵⁷⁹

12.1 *Wir können wissen, was wir wissen können*

Ist Wissen notwendigerweise als gerechtfertigte wahre Überzeugung und als wahre Repräsentation zu definieren? Die Antwort, die ich in Form einer Bilanz der bisherigen Ausführungen auf diese Frage gebe, ist *eine* mögliche Antwort. Es ist die Antwort eines Europäers, eine Antwort im Rahmen eines möglichen Theorierahmens und eines Überzeugungssystems. Es gibt andere Vorschläge zur Lösung des Problems der Wissens-Wahrheit, und es widerspräche meinen eigenen Analysen zu Evidenzen, Überzeugungen, Überzeugungsrechtfertigung, Wissenskulturen und Wissen, meine Konzept der Problemlösung als *die* Antwort behaupten zu wollen.

Können wir wissen, was wir wissen können? Ist als menschliches Wissen mehr als Intuition, Evidenz und Überzeugung erwartbar? Werden nicht Gründe für Wissensansprüche nach Maßstäben angegeben, die in unterschiedlichen Wissenskulturen variieren? Wir können, so meine für die *Theorie* einschlägige bilanzierende These, durchaus wissen, was wir wissen können, *wenn* die normativen epistemologischen Ansprüche stärker als in traditionellen Philosophien die tatsächlichen Entstehungs-, und Funktions- und Geltungsweisen von Wissen berücksichtigen. Für die epistemische *Alltagspraxis* gilt dies nicht gleichermaßen. Zum einen kann man sich über sein Nichtwissen nur begrenzt reflexiv aufklären; zum anderen ist es nur begrenzt möglich, durch die Sicht auf das Selbst seinen eigenen epistemischen Standpunkt *samt seinen Begrenzungen* zu identifizieren und zu kennen.

Es gehört zum Menschen, wissen zu wollen, wissen zu können und zu glauben, Wissen zu ‚haben‘. Es ist menschlich, gute Gründe und Rechtfertigungen⁵⁸⁰ des Wissens zu unterstellen. Der radikale Zweifel und ein epistemologischer Relativismus der Beliebigkeit sind trotz verbreiteter relativistischer Einstellungen des Alltagsverstands nicht nur kontraintuitiv, sondern mit Blick auf die Notwendigkeit zu handeln

bekannte rechtsphilosophische Maxime. Aber ohne Freiheit auch keine Schuld. Wird also Schuld nach dem Freiheitsverlust nicht zu einer Chimäre und Strafe zu einem Relikt unaufgeklärter Zeiten?“

⁵⁷⁹ Russell 1967, S. 25.

⁵⁸⁰ Zu Rechtfertigung vgl. Kern 2006, S. 43-86.

auch kontraproduktiv. Trotz des ‚Wir können wissen‘ gibt es im Alltagsleben und in der Philosophie, in den Wissenschaften und Künsten sowie in der Technik, ja selbst in Religionen, den Schatten der Unsicherheit hinsichtlich der Frage, welche *Gewissheit* welches Wissen wem bieten kann und in welchen Grenzen Wissens- und Wahrheitsansprüche begründet geltend gemacht werden können und von Dritten akzeptiert werden. Unabgeschlossenheit und Nichtwissen, Ungewissheit und Zweifel gehören zum Wissenkönnen. Als ständige Provokation unauflösbar mit *Wissen nach menschlichem Maß* verbunden, fordert die Frage nach Gewissheit dazu heraus, jedes individuelle „Ich weiß“ im Horizont maßnehmender Kritik bescheidener als „Ich glaube zu wissen“ zu verstehen. Dies ist die Kernannahme des intern-realistischen epistemologischen Pluralismus, der im Unterschied zum radikalen Skeptizismus Wissen und (Re-)Präsentation nicht für unmöglich und im Unterschied zum radikalen Relativismus hinreichende pragmatische Geltungsbegründungen für möglich hält. In dieser Perspektive ist darüber, wie *gewusste phänomenale Wirklichkeit* in epistemischen Konstellationen bzw. Wissenskulturen entsteht, ebenso Aufklärung möglich wie darüber, was bei (Re-)Präsentationen ‚Gewissheit haben‘ bedeuten kann.

Die Gewissheit, die Personen haben und in Interaktionen mit Dritten erreichen können, ist weit entfernt von einer durch das Sein selbst garantierten Übereinstimmung zwischen Dingen und Aussagen. Gewissheiten stehen unter dem Vorbehalt, mit epistemisch-wissenskulturellen und praktischen Voraussetzungen, epistemischen und praktischen Bedürfnissen und Interessen sowie mit Einstellungen des Meinens, Glaubens und Überzeugtseins, des Wünschens und Befürchtens, ‚geladen‘ zu sein. Sie stehen ferner unter dem Vorbehalt, dass Nichtwissen das Wissen überschattet: Wissen ist in vielen Fällen Teilwissen.

Deshalb handelt es sich bei der Aussage „*Wissen ist gerechtfertigte wahre Überzeugung*“ nicht um eine sinnvolle Definition, sondern um einen normativen Satz, der das Problem des Wissens so lange verschleierte, wie seine Normativität nicht verstanden wird. Die Definition klammert aus, dass die Entstehung, Funktion und Geltung von Wissen von bewussten Wahlen oder unbewussten Übernahmen von epistemologischen Profilen, Begriffsschemata, Rahmentheorien etc. beeinflusst ist, die mit Überzeugungen zusammenhängen bzw. Überzeugungen bilden. Die angestrebte Rechtfertigung von Überzeugungen ist abhängig von Überzeugungen. Genau dies wurde und wird in den traditionellen realistischen und empiristischen Epistemologien nicht gesehen, die geradezu blind mit der Unterstellung empirischer Rechtfertigbarkeit von Überzeugungen als ‚wahr‘ und folglich als Wissen umgeht. Die Definition klammert das Problem aus, dass und wie intersubjektives Verstehen auch dann möglich ist, wenn das Überzeugungs- ‚Wissen‘ nicht mit dem Gütesiegel letzter Wahrheit versehen werden kann.

12.2 Wissensbegriffe

Nach gängigem Verständnis hat der Begriff ‚Wissen‘ drei Bedeutungen⁵⁸¹:

⁵⁸¹ Zur Geschichte des Wortes ‚Wissen‘ und seiner Bedeutungen seit dem frühneuhochdeutschen Verständnis als ‚Kunde/Nachricht/Kenntnis‘ vgl. *Deutsches Wörterbuch* von J. und W. Grimm, Bd. 30 und Gloy 2007, S. 29-37.

Er bezeichnet einmal ein gegenständliches Wissen („Ich kenne Paris“), dann ein propositionales Wissen („Ich weiß, dass Paris eine große Stadt ist“) und außerdem Wissen im Sinne einer Fähigkeit („Ich weiß, wie man Auto fährt“ bzw. „Ich kann Auto fahren“). Im Französischen und Deutschen wird die erste Bedeutung üblicherweise durch ein anderes Wort ausgedrückt als die anderen beiden (*connaître/savoir*; kennen/wissen). Das Englische bezeichnet alle drei Arten des Wissens als *knowledge*, unterscheidet aber zwischen *knowledge of*, *knowledge that* und *knowledge how*. Es ist umstritten, ob eine bzw. zwei dieser Spielarten des Wissens mit Bezug auf die anderen definiert werden können. Das propositionale Wissen (*knowledge that*) ist für Philosophen der primäre Gegenstand des Interesses gewesen.⁵⁸²

Dass in der Philosophie endgültig geklärt worden wäre, was propositionales Wissen ist, wird niemand behaupten wollen. Es ist eher zu erwarten, „daß allen Anstrengungen zu einer philosophischen Definition des Wissens zum Trotz dieser Begriffe in gewissem Ausmaß vage bleiben wird. Es ist aber gleichfalls nicht unwahrscheinlich, dass wir uns mit einer solchen Schlußfolgerung nie zufrieden geben können.“⁵⁸³

Das ‚Wir‘, von dem hier die Rede ist, ist kein allgemeines Menschheits-‚Wir‘; der abstrakte Begriff ‚Menschheit‘ bezeichnet kein epistemisches Subjekt. Auf der Suche nach einem akzeptablen Verständnis von Wissen gehen je besondere ‚Wir‘ verschiedene Wege. Dem entspricht der Pluralismus kultureller Wissens-Verständnisse, und dem entspricht auch die Konkurrenz von Wissens-Theorien seit Anbeginn des Philosophierens. An verschiedenen Enden der Wege stehen schwache oder starke Anforderungen an das, was Wissen sein soll. Gegenwärtig ist aufgrund mannigfacher Enttäuschungen mit vermeintlich sicheren Überzeugungsrechtfertigungen und mit absoluten Wahrheiten eine *schwache Fundiertheits-Strategie* mehrheitsfähig: Eine Überzeugung muss, um gerechtfertigt zu sein, in einer Beziehung zu Überzeugungen stehen, die als basal gelten und als evident – als selbstbegründend – anerkannt werden. Dies gilt z. B. für die Prinzipien der Logik. Es kann aber auch für wissenschaftlich unangefochtene Intuitionen gelten – wie z. B. für die in der Kultur der Naturwissenschaft notwendige Annahme, dass empirische, *lege artis* gewonnene Daten ein mit der Realität übereinstimmendes Wissen enthalten. Mit noch schwächeren Anforderungen begnügen sich Kohärenztheoretiker: Da auch basale Überzeugungen vor Widerlegung nicht geschützt sind, ist davon auszugehen, dass *keine* Überzeugung anders als in Überzeugungskontexten gerechtfertigt werden kann.

Anders argumentieren Verteidiger der *starken kausalen Theorie* des Wissens: Eine Überzeugung bleibt solange nichts als eine Überzeugung und ist nicht als wahre Überzeugung = Wissen gerechtfertigt, wie es keine kausale Beziehung zum behaupteten Gegenstand gibt. Vorsichtiger Kausalisten begnügen sich mit der Annahme, Überzeugungen seien dann gerechtfertigt, wenn sie bei ihren Urhebern wie bei einem Mechanismus auf *zuverlässige* Art und Weise zustande gekommen seien (Re-

⁵⁸² Engel 1999, S. 1759. Zu Erläuterungen zum Wissensbegriff vgl. Kutschera 1982, S. 9-36, und Detel 2007b, S. 48-68.

⁵⁸³ Engel 1999, S. 1763.

liabilismus): „S weiß, dass p gdw (i) S überzeugt ist, daß p , (ii) p wahr ist und (iii) S auf objektiv zuverlässige Weise zu seiner Überzeugung, daß p , gelangt ist.“⁵⁸⁴

Wenn aber für das Wissen von S, dass p , nicht nur Zuverlässigkeit der Überzeugungsbildung verlangt ist, sondern auch, dass p wahr ist, dann ist diese Definition zirkulär; für die Lösung des Problems ist nichts gewonnen. *De facto* muss dafür, dass S weiß, dass p , p nicht notwendig wahr sein; es genügt, dass S p für wahr hält und Dritte S Wissen zuschreiben.⁵⁸⁵ *De facto* ist das Für-wahr-Halten nicht notwendigerweise von der Tatsächlichkeit dessen abhängig, was für wahr gehalten wird: In vielen Fällen stehen Begründungen für Wissen auf anderen Ebenen als jener der Tatsächlichkeit zur Verfügung. Aber in allen Fällen? Zieht eine solche Behauptung nicht das pragmatisch nicht wünschenswerte *anything goes* nach sich, den generellen Zweifel an der Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit von Sachverhaltsbehauptungen?

Weil wir dies nicht wollen, unterscheiden wir spontan zwischen Klassen von Wissen, die in erster Näherung so unterschieden werden können:

(i) Behauptungen der Existenz von Seienden wie Göttern, deren Existenz nicht empirisch nachweisbar ist, aber geglaubt werden kann, lassen wir als *subjektives Wissens* zu; Vergleichbares gilt für analytische Urteile oder für Gehalte phänomenalen Ich-Bewusstseins (Qualia); subjektives Wissen ist ein durch die *epistemische Anerkennung* von Sachverhalten p gesichertes Glauben.

(ii) Bei Behauptungen von Sachverhalten, bei denen wir aus pragmatischen Gründen auf Richtigkeit und Nachweisbarkeit nicht verzichten können, wie etwa bei Orten und Entfernungsangaben auf Strassenkarten, auf die man sich bei Reisen verlässt, oder bei allergenen Stoffen, die bei der Nahrungsaufnahme zu vermeiden sind, fordern wir mehr – nämlich *objektives Wissen*. ‚Objektivität‘ bedeutet hier nichts anderes als die Aussetzung des Zweifels; auch wenn wir Angaben wie „175 km“ oder „enthält die Stoffe x,y“ *de facto* nicht empirisch überprüfen, wollen wir an ihnen nicht zweifeln müssen und gehen deshalb von der *Möglichkeit* aus, sie seien jederzeit empirisch zu rechtfertigen.

Wir erwarten und erhalten für verschiedene Klassen des Wissens unterschiedliche Begründungen, obwohl der Unterschied zwischen subjektivem und objektivem Wissen nicht groß ist. Es ist nicht notwendig, „daß man *eine* Definition für *alle* Fälle“⁵⁸⁶ findet. Wenn dies so ist – und der Alltagsgebrauch des Wortes ‚Wissen‘ spricht dafür –, dann ist die vermeintliche Definition ‚Wissen = gerechtfertigte wahre Überzeugung‘ nicht mehr als ein Postulat, und es stellt sich die Frage, ob der Wissens-Begriff überhaupt philosophisch zu retten ist. Ansgar Beckermann hat diese Frage für alle Wissensbegriffe des folgenden Typs verneint: „S weiß p genau dann, wenn p , wenn S p glaubt und wenn die Überzeugung von S, dass p , auf verlässliche Weise zustande gekommen ist.“⁵⁸⁷

⁵⁸⁴ Vgl. zu dieser Position Goldman 1979 und 1989.

⁵⁸⁵ Becker 2002, S. 16.

⁵⁸⁶ Ernst 2002, S. 47. „Bei der Suche nach einer Definition von Wissen sollte man [...] damit rechnen, daß der Begriff des Wissens mehrdeutig sein könnte“ (ebd.; vgl. auch ebd., S. 148 f.).

⁵⁸⁷ Beckermann 2002, S. 586. Sein Argument richtet sich gegen die für die o.g. Formel konstitutive Identifizierung von ‚Wissen‘ und ‚Verlässlichkeit‘. Den Anstoß zur Debatte über die Nützlichkeit des Wissensbegriffs hatte Beckermann 2001 gegeben. Zur Unterscheidung zwischen Wissen und wahrer Meinung und zum Problem der Rechtfertigung sowie zum Verzicht auf den Wissensbegriff vgl. auch Beckermann 1997b. Die These, „das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen seien *gerechtfertigte wahre Überzeugungen*“, hält er für di-

Die Alternative, die Andrea Kern vorschlägt, führt auch nicht aus dem Dilemma heraus, so lange zwischen dem (empirisch) zu Erklärenden (Explanandum) und dem Erklärungsmittel (Explanans) nicht unterschieden werden kann: „*Jemand weiß etwas genau dann und nur dann, wenn er eine Überzeugung aus einem Grund hat, der ihre Wahrheit garantiert.*“⁵⁸⁸ Wissen kann nicht ohne Gründe erklärt werden, die nicht Gründe im Wissen, sondern Gründe aus Überzeugungen sind. Wir können Überzeugungen aus Gründen haben, von denen wir *annehmen*, dass sie die Wahrheit der Überzeugungen garantieren. Genau dies ist der Normalfall bei Überzeugungen, die als Wissen *gelten*. Die Unterscheidung zwischen Wissen, Glauben und Meinen kann angesichts des tatsächlichen Status und der Funktion von wissenschaftlich geprägten Überzeugungen weit weniger eindeutig begründet werden, als dies die meisten Erkenntnis- und Wissenstheorien unterstellen.⁵⁸⁹ Die naheliegende und eigentlich interessante Frage ist deshalb nicht die nach der zweifelsfreien *Rechtfertigung* von Wissen als ‚wahr‘, sondern die nach den Gründen der *Anerkennung* von Überzeugungen als ‚wahr‘.

12.3 Prozedurale Wissensrechtfertigung und Wissensanerkennung als minimale Problemlösung

Weil eine Rechtfertigung von Überzeugungen als ‚wahr‘ nicht davon zu erwarten ist, dass Dinge, Sachverhalte und Ereignisse sich selbst in ihrer Existenz und mit ihren Eigenschaften offenbaren, sind wir es gewohnt, denkend und handelnd mit je eigenen, in aller Regel starken Strategien der Begründung von Wissen als wahren Wissen umzugehen. Die schwache Minimalstrategie, die ich im Folgenden vorschlage, ist zwar für den Alltagsverstand wenig plausibel, weil sie den Zweifel an der zu unbestreitbarer Wahrheit führenden Möglichkeit der Rechtfertigung von Wissen stark macht; aber sie entspricht der Tatsache, dass wir mit dem Wissen *prozessual* und in bestimmten Fällen *prozedural* (mit Verfahren) umgehen.

Die epistemischen und praktischen Strategien sind so unterschiedlich wie die Überzeugungen und Wissens- bzw. Wahrheitsansprüche. Das Schwarz-Weiß sich ausschließender Alternativen – Realismus oder Antirealismus, Empirie oder Speku-

lemmatisch: „Rechtfertigung ist nämlich entweder (a) ein Mittel zur Erlangung wahrer Überzeugungen oder (b) ein Mittel zur Erlangung anderer Ziele bzw. ein Selbstzweck.“ (Ebd., S. 38). Beckermanns Bilanz lautet: „*Wahrheit* und *Rechtfertigung* sind Antworten auf zwei ganz verschiedene Fragen der Erkenntnistheorie. *Wahrheit* ist das Ziel und *Rechtfertigung* nur ein Mittel bzw. ein Kriterium. Was wir anstreben, sind *wahre Überzeugungen*. Ob eine Überzeugung *gerechtfertigt* ist, interessiert uns nur deshalb, weil ihre Wahrheit in der Regel nicht auf der Hand liegt. Eine Person *S* behauptet, dass *p*. Sollen wir ihr glauben oder nicht? Sollen wir selbst diese Überzeugung übernehmen und unser Überlegen und Handeln an ihr ausrichten? Wenn wir wüßten, ob *p* wahr ist, würden sich diese Fragen von selbst beantworten. Leider ist das im allgemeinen jedoch nicht offensichtlich. Deshalb wählen wir einen indirekten Weg: Wir fragen, ob *S* vernünftige Gründe für ihre Überzeugung angeben kann bzw. ob diese Überzeugung auf verlässliche Weise zustande gekommen ist. Mit anderen Worten: Wir fragen, ob *S* in ihrer Überzeugung gerechtfertigt ist. Warum tun wir das? Aus zwei Gründen: Erstens weil die Frage, ob *S* in ihrer Überzeugung, dass *p*, gerechtfertigt ist, in der Regel leichter zu beantworten ist als die Frage, ob *p* wahr ist. Und zweitens weil Rechtfertigung etwas mit Wahrheit zu tun hat: Bei gerechtfertigten Überzeugungen spricht zumindest eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie wahr sind. Rechtfertigung interessiert uns also, weil sie ein *Kriterium* für Wahrheit ist. Es ist deshalb Unsinn, zu sagen, wir würden nach wahren *und* gerechtfertigten Überzeugungen streben. Entscheidend ist die Frage, ob eine Überzeugung wahr ist. Ob sie gerechtfertigt ist, interessiert uns nur, solange wir das nicht wissen.“ (Ebd., S. 41 f.).

⁵⁸⁸ Kern 2006, S. 43. Zu Gründen vgl. ebd. 132-145.

⁵⁸⁹ Deshalb spricht etwa Greimas 1983, S. 130 ff., vom Wissen und Glauben als *einem einzigen* kognitiven Universum.

lation – gibt es *de facto* nicht. Wissensbegründungen operieren in einem weiten Feld, auf verschiedenen Stufen und in hybriden, unterschiedliche Begründungen miteinander kombinierenden Formen. Hält man die Annahme einer Selbstoffenbarung der Dinge, Sachverhalte und Ereignisse für sinnlos, dann bedeutet dies weder, auf empirische Rechtfertigung für alle Wissensformate zu verzichten, noch nicht-empirisch begründeten Einstellungen der Anerkennung, ‚dass *p*‘ sei zutreffend (richtig, wahr), die Berechtigung abzuspochen. *Suum cuique* – jedem Ding, jedem Sachverhalt, jedem Ereignis das Seine.

- Das Wissen über Götter wird man nicht empirisch als wahre Überzeugung rechtfertigen wollen: An die Stelle empirischer Rechtfertigung treten in der Wissenskultur der Religion Gründe des Glaubens, die sich aus der angenommenen Selbstoffenbarung der Götter speisen: Die Götter *zeigen sich*.
- Das Wissen der Chemie über H₂O wird man nicht in der Sprache spekulativer Philosophie rechtfertigen wollen. An die Stelle spekulativer Gründe tritt die empirische wissenschaftliche Rechtfertigung.
- Das Wissen eines Zeugen X, ein Täter Y habe eine Person Z getötet, gilt als bloßes Meinen nicht als gerechtfertigt. Der Glaube von X, etwas gesehen zu haben, korrekt zu erinnern und zu wissen, wird geprüft. In der Prüfung spielen weitere Zeugenaussagen, die kriminaltechnische Untersuchung, die Beibringung von Beweisen bzw. Indizien sowie die Überprüfung der Zeugenglaubwürdigkeit nach Prinzipien der Logik und mit Methoden der Psychologie zusammen.
- Das Wissen des Lehrenden X, die/der Studierende Y habe ein Plagiat vorgelegt, kann als Überzeugung auch dann Bestand haben, wenn es nicht durch Beweise (z. B. Identifizierung des Textes im Internet) bestätigt ist. Die Gründe, die zur Anerkennung dieses Wissens als wahr ausreichen, können in einer Vermutung mit dem Grad hoher Wahrscheinlichkeit (‚das kann Y gar nicht selbst geschrieben haben‘) oder auch nur in der psychischen Disposition des Verdachts liegen (‚Ich bin schon häufiger getäuscht worden‘).

Die Liste der Beispiele ließe sich erweitern. Die Beispiele zeigen (i), dass es nicht *das* Wissen gibt, sondern eine große Bandbreite von Wissensformaten und -qualitäten, denen die Vielfalt von Geltungsbegründungen entspricht. Sie zeigen (ii), dass das subjektive Wissen als Für-wahr-Halten keineswegs bereits dann als widerlegt gilt, wenn es weder Götter, noch H₂O, noch diesen Mörder, noch diesen Plagiator gibt. Für Wissen *gehaltene* Überzeugungen können die Forderung nach Wahr-Machen (Verifizierung) unterlaufen und sich dagegen immunisieren, der Falschheit überführt (falsifiziert) zu werden. Das für wahr gehaltene Wissen ist als für wahr gehaltene Überzeugung ein Wissen mit *beschränkter Haftung und bedingter Wahrheit*, ein Wissen, das in einer bestimmten Wissenskultur zu einem bestimmten Zeitpunkt – unter Bedingungen der Ungewissheit⁵⁹⁰ – individuell anerkannt und von Dritten anerkennbar sowie teilbar ist, *und zwar genau dann, wenn sich die epistemische Interaktion auf die als ‚dieselbe‘ angenommene mögliche Welt bezieht*. „One of the possible worlds that you can envisage is the one

⁵⁹⁰ Vgl. hierzu Jameson 1995.

you take to be a correct replica of the real world, R . That is your belief-world. For every person S at time T there is a world $B(ST)$, such that a situation P is in $B(ST)$ if S believes at T that p . Thus S understands the sentence ‚ p ‘ at T if P is in $W(ST)$, and S believes that p at T if P in $B(ST)$.“⁵⁹¹

Ein anderer Typus von Wissen weicht allerdings von den genannten Beispielen ab: Das Wissen, dass meine Tochter Kathrin heißt, dass die Straßenbahnlinie 6 um 10:14 von der Universität zum Hauptbahnhof fährt und dass das Bremer Rathaus zum UNESCO-Welterbe zählt, bedarf keiner Rechtfertigung. Ich weiß: Es ist, wie es ist. Über derartiges Wissen lässt sich am leichtesten Übereinstimmung erzielen.⁵⁹²

Alle Beispiele weisen auch auf ihnen Gemeinsames hin: Zu *glauben*, *etwas zu wissen*, ergibt sich aus der spontanen oder kontrollierten Befolgung von Normen und Regeln, seien sie von Göttern zum Verstehen der Offenbarungen gegeben, vom Sein zum Lesen des Buchs der Natur, von der Naturwissenschaft zur Aufdeckung physischer Entitäten und Eigenschaften oder vom *common sense* zum Umgang mit Symbolen, Zeichen, nonverbaler Gestik und Mimik und deren Bedeutungen. Die Befolgung von Regeln konditionaler empirischer *Rechtfertigung* von Überzeugungen – sei dann überzeugt, ‚dass p ‘, *wenn* die Existenz von p empirisch gesichert ist – ist die Ausnahme. Als Norm für Wissensbegründungen ist sie nicht universalisierbar. Die meisten Überzeugungen werden nicht empirisch gerechtfertigt, sondern ihr angenommenes Wahrsein gründet in individueller und interindividueller pragmatischer *Anerkennung*: Die Aussage ‚dass p ‘, gilt als wahr, wenn sie von einer Person bzw. einer Gruppe aus guten Gründen (Gründen, die für gut gehalten werden) als wahr anerkannt wird. Was anerkannt ist, *gilt* als gerechtfertigt.

Die Anerkennung von Ansprüchen auf die Wahrheit von Wissen ergibt sich für den Alltagsverstand spontan, so etwa beim Offenbarungswissen („Ich weiß, dass mein Erlöser lebet“), bei Offensichtlichem („Ich weiß, dass dies Haus Nr. 15 ist“), aufgrund der Glaubwürdigkeit, die epistemischen Autoritäten zugeschrieben wird („Ich weiß, dass der Umweltchemiker die Schadstoffbelastung richtig misst“), oder aufgrund geteilter weltanschaulicher, ästhetischer, politischer und vergleichbarer anderer Überzeugungen. Erst, wenn diese Spontaneität für riskant gehalten wird, werden Ansprüche auf wahres Wissen nach diskursiven Abwägungen, nach argumentativen Auseinandersetzungen und aufgrund *geregelter Verfahren* (Prozeduren) anerkannt. Um allerdings die Spontaneität als Risiko beurteilen zu können, bedarf es der Einsicht, dass „Wahrheit als regulative Idee [...] typische kognitive Pflichten“⁵⁹³ nach sich zieht: „Was der Fall ist, liegt in den meisten Fällen alles andere als offen zu Tage. [...] Es bedarf einer besonderen Anstrengung nachzuweisen, daß eine Meinung über die Welt tatsächlich wahr oder sehr wahrscheinlich wahr oder wenigsten eher wahr als falsch ist, und es gehört zur Idee der Wissenschaft, daß gerade die Wissenschaft die besondere Anstrengung eines solchen Nachweises auf sich zu nehmen hat.“⁵⁹⁴ Einem derartigen *Wahrheitsethos* entspricht die Forderung nach einer Prozeduralisierung der Überzeugungs- und Wissensbegründung im epistemischen Feld auch des Alltagslebens.

⁵⁹¹ Zemach 1991, S. 260.

⁵⁹² Zu Wissen durch Zustimmung/Übereinstimmung vgl. das Programm einer *communitarian epistemology* in Kusch 2002.

⁵⁹³ Tetens 1999, S. 1764.

⁵⁹⁴ Ebd., S. 1765.

Die entwickelte Form einer derartigen Prozeduralisierung liegt vor im Bereich jener Rechtsprechung, die durch detaillierte Verfahrensordnungen – wie etwa die Strafprozessordnung in Deutschland – geregelt ist.⁵⁹⁵ Vergleichbare Verfahrensregeln sind in der Logik und Argumentationslehre, in der Mathematik, bei technischen Konstruktionen, für Experimente und in der hermeneutischen Methodenlehre⁵⁹⁶ der Exegese (Auslegung) in den Geisteswissenschaften und in der Rechtswissenschaft bekannt. Es kennzeichnet diese Verfahren, dass sie in institutionellen Räumen der Erziehung, Bildung und Wissensvermittlung *gelernt* werden müssen.

Der alte Satz, dass man aus Erfahrung klug wird, gilt auch in der Alltagspraxis nur in engen Grenzen. Im Alltag machen wir die Erfahrung, dass Wissen keine ontisch gestiftete Teilhabe an der Wahrheit ist, sondern ein Problem; wir können uns irren und am Wissen scheitern. Die Erfahrung lehrt, dass es in 2000 Jahren Philosophie nicht gelungen ist, die Probleme der Gewissheit und der Wahrheit des Wissen allgemeingültig zu lösen. Wie lernt dann der Alltagsverstand, sich über Überzeugungen, Evidenzen, Wissen und Wahrheit aufzuklären? Nicht der Skeptizismus ist die für den Alltagsverstand attraktive Einstellung, sondern ein Relativismus im Allgemeinen, der sich mit einer Gewissheitseinstellung für individuelle Überzeugungen paart: „Man kann das im Prinzip so oder so sehen. Aber was *ich* weiß, *weiß* ich.“ Es ist offensichtlich, dass der Alltagsverstand weit weniger in institutionellen Räumen der *Kritik des Wissens* als in sozialen Überzeugungsgemeinschaften und *Common sense*-Ordnungen ‚lernt‘, in denen wechselseitige Bestätigungen so etwas wie Wahrheitsähnlichkeit ermöglichen. Der Commonsensismus des Alltagsverstands sperrt sich gegen Verfahren der Überzeugungs- bzw. Wissenskritik, die ihm als äußerlich, künstlich und fremd erscheinen. Dies ist eine Erfahrung, die jeder macht, der z. B. in der Schule Philosophie oder in der Universität Logik und Epistemologie lehrt, der im Rechtsprozess Beklagte oder Zeugen auf das Gebot logischer Widerspruchsfreiheit verpflichten muss oder der gegenüber experimentalkulturellen Selbstverständlichkeiten (wie Realismus, Naturalismus) vermeintlich äußerliche philosophische Normen der Wissenskritik geltend macht. Bereits die ersten regelgeleiteten Schritte, die von prozeduralisierter Überzeugungskritik gefordert sind, stoßen auf Erkenntnishindernisse, auf Barrieren, hinter denen der jeweilige wissenskulturelle *common sense* seine Selbstverständlichkeiten schützt. Die rationale Rekonstruktion und Explikation des Impliziten, die Offenlegung von Vorannahmen, die Aufdeckung von Gründen für die Wahl epistemologischer Profile, von Wissenszielen und Wahrheitsansprüchen bedürfen der normativen Begründung einer epistemischen Ethik.

Der Mangel auf der Ebene der Erfahrungen des Alltagsverstands ist so lange nicht behebbar, wie das spontane Alltagsbewusstsein nicht zu Reflexivität und Kritik qualifiziert ist. Deshalb ist die Einübung in *Reflexion, Kritik und Argumentation* eine Aufgabe des gesamten Erziehungs- und Bildungssystems; sie wird noch immer nicht als vorrangig wahrgenommen. Das Wissen *dass* steht im Vordergrund; das Wissen *wie* und *warum* ist nachrangig. Was die Einübung in Kritik zu leisten hat, ist die Förderung epistemischer und praktisch-sozialer Dispositionen für ein Verhalten in der *Demokratie* – der Demokratie nicht nur als Form politischer Herrschaft, sondern als

⁵⁹⁵ Vgl. Kap. 10.

⁵⁹⁶ Vgl. etwa Betti 1962.

Demokratie des Wissens und der Anerkennung auch der legitimen epistemischen Freiheits-, Gleichheits- und Gerechtigkeitsbedürfnisse aller.

Die epistemischen Normen und Verfahrensregeln prozeduraler Wissensrechtfertigung ergeben sich aus der Gesamtheit folgender Elemente⁵⁹⁷:

- *Pluralismus* der Weltansichten und Weltversionen, der Bedürfnisse, Einstellungen und Werte⁵⁹⁸,
- historische, praktisch-soziale und epistemisch-wissenskulturelle *Relationalität* der Weltansichten und Weltversionen, der Bedürfnisse, Einstellungen und Werte,
- *Überzeugungsgebundenheit* des Wissens,
- *Unabgeschlossenheit* der Überzeugungsbildung, des Erkennens und des Wissens,
- *Fallibilität* (Irrtumbeladenheit und Widerlegbarkeit) von Überzeugungen, Erkennen und Wissen,⁵⁹⁹,
- *Relativierung* eigener Überzeugungen und eigenen Wissens,
- *Bescheidenheit und Vorsicht* bei der Behauptung der Überzeugungs- und Wissenswahrheit,
- *Begründungspflicht* bei Wahrheitsansprüchen,
- *Anerkennung* der Alterität des/der Anderen als Gleiche,
- *Intersubjektivität* als Aufgabe der Wissenskommunikation,
- *Reflexivität* als Voraussetzung der Urteilsfähigkeit beim Umgang mit Überzeugungen,
- *Charity* (Prinzip der wohlwollenden Interpretation) beim Bemühen um Verstehen,
- *Toleranz*⁶⁰⁰ gegenüber Überzeugungen Dritter in den Grenzen moralischer und rechtlicher Vertretbarkeit nach Maßgabe der Menschenrechte,
- *Kritik* der epistemischen und moralischen Vertretbarkeit von Überzeugungen,
- *Sensus communis* als normative Grundlage der Anerkennung von Überzeugungen als Wissen.

Im Gesamt dieser epistemisch-ethischen Elemente sind es nicht zuletzt die Maximen des *sensus communis*, deren Berücksichtigung bei der Überzeugungs- und

⁵⁹⁷ Es handelt sich nicht eine erschöpfende Liste, sondern um Schlußfolgerungen aus dem, was in diesem Buch verhandelt wurde.

⁵⁹⁸ Bereits Kant kennt verschiedene Dimensionen des Pluralismus mit normativen epistemischen und ethischen Konsequenzen: „Wenn man seine Einsichten mit denjenigen anderer vergleicht und aus dem Verhältnis der Übereinstimmung mit anderer Vernunft die Wahrheit entscheidet, ist das der logische Pluralismus“ (Kant, AA Bd. XXIV, S. 428). Bei Kant finden sich zwei weitere, von nun an wegweisende Überlegungen: Er nennt einen ‚Egoisten‘ denjenigen, dem „noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht“ (Kant, AA Bd. XV, S. 395), um so zum *sensus communis* fähig zu sein. Schließlich wird in Abgrenzung gegen den logischen, ästhetischen und moralischen Egoismus die ethische und politische Dimension des Begriffs betont: „Dem Egoism kann nur der Pluralismus entgegengesetzt werden, d.i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten.“ (Kant, AA Bd. VII, S. 130).

⁵⁹⁹ Fallibilität erstreckt sich nicht nur auf das Alltagswissen, sondern auch auf Theorien des Wissens und Theorien der Begründung bzw. Rechtfertigung von Wissen.

⁶⁰⁰ Toleranz – die Schwester des Rechts – entsteht mit der Einsicht, dass es zu meinen Wünschen, Überzeugungen und Einstellungen gleichwertige Alternativen gibt. Sie führt – so Michael Walzer – zur ‚Zivilisierung der Differenz‘ (vgl. Walzer 1998). „Wer die Toleranz nur dort gelten lassen will, wo es um die Erweiterung von Freiheit in seinem Sinne geht, endet notgedrungen bei der Rechtfertigung der Intoleranz.“ (Kaufmann 1994, S. 49, zitiert aus der Kritik K. Sontheimers an H. Marcuse.)

Wissensrechtfertigung einzufordern sind. Die von Kant formulierten Prinzipien sind nicht antiquiert; sie sind aktuell:

Unter dem *sensus communis* [...] muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d.i. eines Beurtheilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (*a priori*) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde. [...] Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes [...] können [...] zur Erläuterung ihrer Grundsätze dienen. Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der *vorurtheilsfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte der *consequenten* Denkungsart. Die erste ist die Maxime einer niemals *passiven* Vernunft. Der Hang zur letzteren, mithin zur Heteronomie der Vernunft, heißt das *Vorurtheil*; und das größte unter allen ist, sich die Natur Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen: d.i. der *Aberglaube*. Befreiung vom Aberglauben heißt *Aufklärung*.⁶⁰¹

13. Wissen, Urteilskraft, Recht und Demokratie⁶⁰²

Die ‚Denkungsart‘ des *sensus communis*, Überzeugungen, Wissens- und Wahrheitsansprüche sind eng mit der Frage der Urteils- und Handlungsfähigkeit sowie der Verantwortbarkeit epistemischen und praktischen menschlichen Handelns verbunden. Ob wir handeln und wie wir handeln, hängt von unseren Fähigkeiten ab, etwas über Sachverhalte, über dritte Personen und über uns selbst zu wissen, mit diesem Wissen urteilsfähig umgehen zu können und uns unsere Handlungen nach Grundsätzen der Verantwortbarkeit zuzuschreiben oder zuschreiben zu lassen. Es geht um Probleme der Theorie und der Praxis, die das individuelle Alltagsleben und das Zusammen-Leben⁶⁰³ in der Gesellschaft betreffen. Einige Facetten der Problematik sind Gegenstand meiner abschließenden Überlegungen zu Wissen und Demokratie. Sind Wissen als gerechtfertigte wahre Überzeugung und reife Urteilsfähigkeit in dem Sinne eine Bedingung der Demokratie, dass demokratische Lebensordnungen ohne sie unmöglich wären? Stehen Wissen, Urteilsfähigkeit und Demokratie in einem sich wechselseitig bedingenden Verhältnis zueinander?

Den Kern der Problematik bildet das, was die aus dem Mangel an Wissen und Urteilsfähigkeit entstehende epistemische und moralische *Krise der Moderne* genannt worden ist. Die Demokratie ist weniger der Weg *aus* der Krise, als der Weg *in* der Krise. Sie setzt, der Idee nach, urteilsfähige Subjekte voraus; *de facto* muss sie auch ohne diese Voraussetzung leisten, was sie leisten soll: Bedingung für ein Leben in Würde, Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit zu sein.

⁶⁰¹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 159 f.

⁶⁰² Zu einer Vorfassung dieses Kapitels in französischer Sprache siehe Sandkühler 2006a.

⁶⁰³ Zum Konzept ‚philosopher le vivre-ensemble‘ (das Zusammen-Leben philosophisch denken) vgl. Triki 1998.

- Die Demokratie genau die gesellschaftliche Ordnung, die als *Rechtsordnung* der Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit die Funktion hat, den Mangel an individueller epistemischer und moralischer Autonomie auszugleichen.

Auch wenn nicht alle alles wissen, beurteilen und verantworten können, auch wenn nicht alle gleichermaßen aus eigener Autonomie handlungsfähig sind, ist Demokratie möglich. ‚Demokratie‘ bezeichnet die Aufgabe, das Mögliche zu verwirklichen. Für die Verwirklichung der Aufgabe gilt, was insgesamt für epistemische und soziale Kulturen gilt: Es gibt nicht *das* Modell der Demokratie, und niemand ist berechtigt, das eine Modell Dritten als *die* Wahrheit richtigen Zusammenlebens zu oktroyieren.

13.1 Krise der Moderne?

Menschen nehmen die Welt wahr – als das, was sie unter bestimmten wissenskulturellen, sozialen und politischen Bedingungen für die Welt halten. Sie machen Erfahrungen mit Dingen, Personen und sozialen Kollektiven; sie haben Evidenzen, bilden Überzeugungen und erlangen Wissen darüber, dass etwas ist und wie es ist und wie sie mit dem, was sie zu wissen glauben, umgehen können. Sie urteilen und beurteilen, richtig oder falsch.

Seit der frühen Neuzeit wurde ein normatives Bild des Menschen entwickelt, welches das Weltbild der Moderne begründet hat: Die Menschen sollen die Qualität von Subjekten haben. Diese Qualität, frei und verantwortlich handelndes Subjekt zu sein, hat die Forderung nach Autonomie, Menschenrechten⁶⁰⁴, Schutz der Menschenwürde⁶⁰⁵ und Demokratie legitimiert. Philosophie, Wissenschaften und Künste repräsentierten dieses Ideal als grundlegende Überzeugung: Wir machen unser Leben und unsere Geschichte selbst, und wenn wir dabei mit störenden Bedingungen konfrontiert sind, müssen wir die Umstände verändern. Die gesellschaftliche Ordnung soll so beschaffen sein, dass sie ein Zusammenleben autonomer Subjekte in Freiheit ermöglicht. Das Ideal einer solchen Ordnung ist die Demokratie: Der die Demokratie organisierende Staat entsteht aus der Souveränität derer, die in ihm zusammen leben und ‚Volk‘ genannt werden. Die Gewalt, deren Ausübung sie dem Staat übertragen, ist *per definitionem* ihre – menschenrechtlich begrenzte – Gewalt. Demokratie, so die Idee und das Ideal, entsteht gleichursprünglich auf dem Grund der Volkssouveränität und der Menschenrechte und ist Selbstrepräsentation souveräner Subjekte.

Aber die Menschen machten und machen *de facto* Erfahrungen, die dem in der Theorie begründeten Ideal widersprechen. Sie erfahren, dass das Versprechen, sie seien von Natur aus gleich, gebrochen wird: *Gleichheit ist eine Norm*. Sie wissen, dass es Ungerechtigkeit gibt, d. h. dass der zivile Pakt für Freiheit und Sicherheit *de facto* von Individuen und Kollektiven aufgekündigt wird: *Gerechtigkeit ist eine Norm*. Sie wissen, dass nicht alle vernünftig handeln: *Vernünftigkeit ist eine Norm*. Sie erleben an sich und an anderen den Mangel an Urteilsfähigkeit: *Urteilsfähigkeit ist eine Norm*. Sie wissen, dass in der Gesellschaft nicht alle an den Entscheidungen über ein richtiges Zusammenleben beteiligt sind und vertrauen auf die Klugheit der Mehr-

⁶⁰⁴ Vgl. Sandkühler 1999d.

⁶⁰⁵ Vgl. Sandkühler 2007d.

heit. *Ist auch die Demokratie, gedacht als Selbstherrschaft aller, nicht mehr als eine Norm und ein Ideal?*

Wollte man davon ausgehen, allein die Differenz zwischen Ideal und Faktizität kennzeichne das Dilemma der Moderne, so würde übersehen, dass die grundlegende Krise – die der bürgerlichen Gesellschaft – zwei komplementäre Erscheinungen provoziert: auf der einen Seite soziale und intellektuelle Kämpfe zur Veränderung (oder Verteidigung und Stabilisierung) gesellschaftlicher Zustände und in diesem Rahmen für Freiheit und Autonomie und auf der anderen Seite das Recht und den Staat mit der durch das Gewaltmonopol, Normen und Sanktionen gegebenen Funktion, diesen Kämpfen geregelte und von allen akzeptierbare Formen zu geben.

Philosophien und Geschichts- sowie Gesellschaftstheorien haben sich – zumindest vor Marx, nimmt man Hegels Analyse der bürgerlichen Gesellschaft und seine Rechts- und Staatstheorie einmal aus – stärker von die Differenz zwischen dem Ideal und dem faktischen Mangel an Wissen und Urteilsfähigkeit provozieren lassen als von der strukturellen Krise der bürgerlichen Gesellschaft. Ihr Programm lautete: Selbstaufklärung der Subjekte der Demokratie durch empirische Analysen des Tatsächlichen, durch Aufdeckung von Gesetzen, die das Erwartbare erkennen lassen, und durch normative Konstruktionen, die der Verwirklichung des Ideals dienen. Angesichts offensichtlicher Ungleichheit, Ungerechtigkeit, Unvernunft und illegitimer Herrschaft und Gewalt galten Bildung und Erziehung als Mittel, mit denen die mangelnde Demokratie-Kompetenz ausgeglichen werden sollten.

Mit dieser intellektuellen Programmatik war und ist allerdings ein Problem verbunden: Die Ideen der Subjektivität, der Autonomie, der Souveränität und der Demokratie existieren in Pluralität und Konkurrenz. Es gibt nicht die eine Idee und das eine Ideal, das Konsens verbürgen könnte; es gibt nicht *die* Wahrheit einer von allen geteilten Wirklichkeitswahrnehmung und einer von allen anerkannten Theorie, es gibt nicht *das* richtige Mittel zu einer humanen Praxis, es gibt keinen Konsens über *das* richtige Leben, Wissen und Handeln. Zu Subjektivität, Autonomie und Souveränität gehören Individualität, Pluralität der Überzeugungen und der epistemischen und moralischen Einstellungen, d. h. Konkurrenz und Relativität. Es gibt keinen spontanen Konsens darüber, was in der Theorie und in der Praxis vernünftig ist.

Mit der Entdeckung dieses Sachverhalts verbunden ist ein epistemischer Schock mit ethischen und politischen Folgen. Die Moderne versetzt ihn sich selbst in einer intellektuellen Kultur, in der die Hoffnung enttäuscht wird, man könne die Wirklichkeit im Namen der *einen* substanziellen Vernunft an Idealen messen.

In Reaktion auf diesen Schock trennen sich in der Philosophie wie in der Politik die Wege. In zunehmend kritischer Distanzierung vom Kantischen Programm der Analyse von Bedingungen, unter denen Urteilskraft und Mündigkeit erreicht werden können, sucht man das Heil bei der Idee der Selbstexplikation des Absoluten in einem Staat, der die bürgerliche Gesellschaft sittlich domestiziert (Hegel), bei der Behauptung des natürlichen Rechts des Stärkeren (Sozialdarwinismus) oder bei der Diktatur der Avantgarde (Marxismus). Wieder andere verweigern sich dem als unrealistisch verworfenen Ideal und propagieren die Stabilisierung der Moderne durch Reparatur und Reform (Comte) oder verteidigen das ökonomische System des Kapitalismus (Manchesterliberalismus) mit zunehmender Tendenz zu politischer Gewalt und Unterdrückung (Militarismus, Kolonialismus, Imperialismus). Diejenigen, die Kants Weg

nicht gehen, haben etwas gemein: das Misstrauen, ja oft die Verachtung der Souveränität der ‚kleinen‘ Subjekte, d. h. der tatsächlichen Menschen, die dem ‚großen‘ Subjekt, der Vernunft, so wenig zu entsprechen scheinen.

13.2 Nicht Herr über sich selbst sein können

Im 20. Jahrhundert verspricht der Faschismus eine ‚endgültige Lösung‘ der Probleme der Moderne. Er behauptet das Scheitern der Aufklärung, der Ideen von 1776 (*Virginia Bill of Rights*) und 1798 (*Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*) sowie der Demokratie.

Hannah Arendts *Bericht von der Banalität des Bösen* bilanziert, dass „es im Wesen des totalen Herrschaftsapparates und vielleicht in der Natur jeder Bürokratie liegt, aus Menschen Funktionäre und bloße Räder im Verwaltungsbetrieb zu machen und sie damit zu entmenschlichen“. Eichmann repräsentiert die ‚erschreckende Normalität‘ eines neuen Typus von Verbrecher, des „*hostis generis humani*“: Er handelt „unter Bedingungen [...], die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewußt zu werden“. ⁶⁰⁶ Mit diesen Bedingungen ist das Bemühen verbunden, „die Verantwortung des Täters für seine Tat im Sinne des einen oder anderen Determinismus“ auszuschließen. ⁶⁰⁷ Die Fragen nach der Fähigkeit der Individuen zur Autonomie, zum Urteilen, zu Verantwortung und Schuld scheinen nicht beantwortbar zu sein. Was Arendt an Eichmann interessiert, ist der Habitus eines Typus: Er gewinnt seine Identität durch Unterwerfung unter die ‚Ordnung‘ des „Verwaltungsmassenmordes“. Der Typus ‚Eichmann‘ handelt, nachdem er die Fähigkeit zum Urteilen, zum Sprechen, zum Erinnern, zum *Sensus communis* und zur Anerkennung von Verantwortung verloren hat: „diese Unfähigkeit, sich auszudrücken, [war] aufs engste mit einer Unfähigkeit zu *denken* verknüpft [...]. Das heißt hier, er war nicht imstande, vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus sich irgend etwas vorzustellen“. Eichmann bekennt sich als Leser von Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, nach deren Prinzipien zu handeln ihm aber nicht möglich sei: „Weiter erklärte er, daß er in dem Augenblick, als er mit den Maßnahmen zur ‚Endlösung‘ beauftragt wurde, aufgehört habe, nach kantischen Prinzipien zu leben, er habe das gewußt und habe sich mit dem Gedanken getröstet, nicht länger ‚Herr über mich selbst‘ gewesen zu sein – ‚ändern konnte ich nichts‘.“

Am Fall Eichmann zeigt Hannah Arendt, dass es vor allem um „das Wesen und das Funktionieren der menschlichen Urteilskraft“ ⁶⁰⁸ und um die Bedingungen und Folgen von „Gedankenlosigkeit“ gehe. ⁶⁰⁹ Sie sieht sich in diesem historischen Kontext, in dem es um das Urteilen als Voraussetzung des Handelns geht, philosophisch vor „die einzige Alternative, die es in diesen Fragen gibt, gestellt: Wir können entweder mit Hegel sagen: ‚Die Weltgeschichte ist das Weltgericht‘, und das letzte Urteil dem Erfolg überlassen; oder wir können mit Kant an der Autonomie der geistigen Kräfte des Menschen und ihrer möglichen Unabhängigkeit von den Dingen, wie sie sind und wie sie geworden sind, festhalten.“ ⁶¹⁰

⁶⁰⁶ Arendt 1990, S. 425.

⁶⁰⁷ Ebd., S. 59.

⁶⁰⁸ Ebd., S. 65.

⁶⁰⁹ Ebd., S. 57.

⁶¹⁰ Arendt 1985, S. 15

Es geht mir hier nicht um Hegel oder um Kant, sondern um die Frage, die in der Perspektive Arendts für eine Philosophie der Demokratie entscheidend ist: Wie ist ein auf Wissen, Urteilsfähigkeit gegründetes und verantwortliches Handeln von Individuen möglich? Angesichts des Faschismus, der in Nürnberg und in Jerusalem vor Gericht steht, beantwortet Arendt diese Frage mit der moralischen Norm, „daß menschliche Wesen fähig sein sollen, Recht und Unrecht zu unterscheiden, und zwar selbst dann, wenn alles, was sie leiten könnte, nur ihr eigenes Urteil ist, welches [...] vollständig quer liegt zu dem, was sie als die einhellige Meinung aller, die um sie herum sind, betrachten müssen“.⁶¹¹ Arendt kennt aber auch das Problem, das die Chancen der Normverwirklichung begrenzt; es besteht darin, dass das Urteilen kein Akt isolierter, atomisierter Subjekte ist. „Wenn man urteilt, urteilt man als Mitglied einer Gemeinschaft.“⁶¹²

Wenn Urteile nicht nur epistemisch, sondern auch sozial kontextuell und relativ sind, dann ist das Problem der Fähigkeit zum Urteilen nicht nur ein epistemologisches Problem. Zu fragen ist nach sozialen Bedingungen, unter denen Subjekte in der bürgerlichen Gesellschaft zum verantwortbaren Urteil und zum verantwortlichen Handeln fähig sind. Demokratie, so die ideale Konzeption im Anschluss an Kant, ist verwirklichter *Sensus communis*. Bei Kant bleibt freilich die Frage unbeantwortet: Unter welchen Bedingungen sind Menschen frei zu Autonomie und Alterität? Sein Programm muss dem Einwand ausgesetzt werden, den Helvétius und Marx formuliert haben: Ja, es sind die Menschen, die ihr Leben gestalten, *aber* unter Bedingungen, die sie in der Regel nicht frei wählen können. Unter dem Vorbehalt dieses *Aber* steht auch ihre Urteilsfähigkeit.

13.3 Urteilskraft

Der von Kant geprägte Begriff der Urteilskraft bezieht sich auf die Fähigkeit der Bildung von richtigen, sachangemessenen Urteilen nach Regeln.⁶¹³ Der epistemologischen Dimension des Begriffs korrespondiert eine ethische Regel: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest. Nach dieser Regel beurteilt in der That jedermann Handlungen, ob sie sittlich-gut oder böse sind.“⁶¹⁴

Die Urteilskraft ist konstitutiv für das Wirken des kategorischen Imperativs, man solle so handeln, dass man die Menschheit sowohl in der eigenen Person als auch in der Person eines jeden andern als Zweck achtet, nie aber als bloßes Mittel missbraucht.⁶¹⁵ Die Differenz zwischen Ideal und Faktizität ist Kant durchaus bewusst: Selbst wenn ich diese Maxime befolge, habe ich keine Garantie, dass andere ihr auch Folge leisten. Dennoch „bleibt doch jenes Gesetz: *handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke*, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist.“⁶¹⁶

⁶¹¹ Zit nach ebd., S. 126.

⁶¹² Ebd., S. 97.

⁶¹³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 171.

⁶¹⁴ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, S. 69.

⁶¹⁵ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, S. 429.

⁶¹⁶ Ebd., S. 438.

Der Kontext zeigt, dass und warum für Kant die Urteilskraft nicht allein ein Problem der Erkenntniskritik ist. In seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) heißt es, Befreiung vom Aberglauben sie *Aufklärung*. Aufklärung ist Kritik passiver Vernunft. Den Stein des Anstoßes bilden falsche Autoritäten und blinder Gehorsam. Doch Unmündigkeit und der Verlust der Fähigkeit, autonomes Handeln zu verantworten, sind Folgen nicht allein, ja nicht einmal in erster Linie des unkritischen Vertrauens auf individuelle Autoritäten. Sie resultieren vor allem aus blindem Gehorsam gegenüber institutioneller Autorität – der Religion, der Partei, des Staates, ökonomischer Mächte, der Massenmedien etc. Folgt man Kant, dann gibt es ohne Urteilskraft weder vernünftiges Handeln noch Verantwortung. Sollte man ihm hierin folgen?

13.4 Verantwortung und Zurechenbarkeit

Die Zuschreibung von Verantwortung setzt voraus, dass Menschen die Folgen ihres zugerechnet werden können.⁶¹⁷ ‚Verantwortung‘ ist ein Relationsbegriff, „der (mindestens) vier Elemente und ihre gegenseitigen Relationen einschließt: ein *Subjekt* ist für ein *Objekt* vor einer *Instanz* in Bezug auf ein *Wertsystem* ‚verantwortlich‘“.⁶¹⁸ ‚Zurechnung‘ – lat. *imputatio* – gehört als Begriff der Ethik und des Rechts zum semantischen Feld von ‚Freiheit‘, ‚Verantwortung‘, ‚Schuld‘ und ‚Verdienst‘. Eine Handlung oder Unterlassung wird einer Person unter den Voraussetzungen (i) der physischen oder mittelbaren Urheberschaft (faktische Zurechnung) und (ii) der von Willensfreiheit abhängigen Zurechnungsfähigkeit sowie der Zurechenbarkeit von Handlungs- bzw. Unterlassungsfolgen als Verdienst oder als Schuld zugerechnet (moralische bzw. rechtliche Zurechnung). Eine Tat wird als gewollter Akt, ein Willensakt als freie Betätigung einer Persönlichkeit verstanden. Zurechnungsfähig ist, wer als freier Urheber einer Tat betrachtet werden kann. Im Strafrecht dient die Zurechnung der Entscheidung darüber, ob ein Verhalten/eine Handlung/eine Unterlassung als strafbar oder als straflos zu bewerten ist. In zwei Stufen sind (i) die Kausalität (Verursachung eines Taterfolgs) und (ii) die ‚objektive Zurechnung‘ zu prüfen. ‚Objektive Zurechnung‘ bezeichnet in der Rechtswissenschaft die Verwirklichung eines tatbestandlichen Erfolgs durch einen Täter, der (a) nach naturwissenschaftlichen Kriterien Verursacher der Tat ist und dem (b) der Taterfolg normativ als Verletzung eines tatbestandlich (durch eine Rechtsnorm) geschützten Rechtsguts ‚objektiv‘ als Verschulden zugerechnet werden kann. Schuld ist in diesem Kontext der innere Grund für die Zurechnung einer Rechtsverletzung aus böser Absicht oder aus Fahrlässigkeit.

Personen entscheiden nicht als isolierte freie Individuen über ihr Handeln; ihre Verantwortung für Handlungen und deren Zurechenbarkeit ist auf sozial verfügbare Objekte, auf Wertsysteme und auf moralische und institutionelle Instanzen bezogen, die Normen setzen und mit Sanktionen operieren. Fraglich ist: Über welches Wissen um letzte moralische Normen und Werte verfügt die Person? Zu welchen Urteilen über die Gültigkeit der Normen ist sie fähig? Der Raum der Möglichkeiten ist hinsichtlich der Motivationen, Absichten, Überzeugungen, Werturteile, Entscheidungen und Handlungen durch emotive, kognitive und soziale Voraussetzungen begrenzt.

⁶¹⁷ Vgl. Bayertz 1999, S. 1683; vgl. Bayertz 1995.

⁶¹⁸ Bayertz 1999, S. 1684.

Der die Moderne seit John Locke prägende Begriff der Person setzt indes intelligente und denkende Wesen voraus, die über Vernunft, Reflexionsvermögen und Selbstbewusstsein verfügen; unterstellt ist die Fähigkeit zur reflektierten Lebensführung und zum rationalen Umgang mit zukünftigen Handlungen. Wenn Handlungen als von kognitiven und sozialen *Ursachen* determiniert aufgefasst werden, dann kann Verantwortung nur bedingt-freien Personen zugerechnet werden.

13.5 *Krise des Wissens, Mangel an Urteilsfähigkeit und riskante Strategien der Kompensation*

Was können Menschen wissen und verantworten? Das exponentielle Wachstum des Wissens wirft das Problem auf, wer was weiß oder nicht weiß. Unsere Urteile sind von problematischer Natur, wenn wir nicht wissen, was wir *nicht* wissen. Deshalb steht neben einer Epistemologie des Wissens eine Phänomenologie des Nichtwissens auf der Tagesordnung. Wie gehen Individuen und Kollektive, etwa Gesellschaften, mit dem Nichtwissen und dessen Folgen um? Das Nichtwissen ist ein alltäglicher Zustand. Ich weiß in der Regel nicht, wie und warum die Technik funktioniert, auf die ich mich verlasse. Wenn ich kein Experte bin, weiß ich nicht, wie ein transnationales Monopol agiert. Das Nichtwissen prägt Überzeugungen. Nichtwissen generiert Vorurteile und Feindbilder. Es lähmt die gewollte Selbstbestimmung, die das Wissen von *Gründen* voraussetzt. Es provoziert entmutigende Angst vor dem Unbekannten.

Was sind Ursachen des Nichtwissens? Entziehen sich Menschen dem möglichen Wissen, weil sie ihre Verantwortung scheuen? Eine wesentliche Ursache ist in dem objektiven Prozess zu entdecken, der die gesellschaftliche Zeit weitgehend bestimmt, d. h. in der Revolution der Wissenschaften und der Technologie, zumal der Informationstechnologie. Diese Revolution hat – neben ihren positiven Aspekten – in ein Dilemma geführt, zu einer *Krise des Wissens*, und dies nicht obwohl, sondern weil sie wesentlich eine *epistemische*, eine Wissens-Revolution, ist: Sie erweitert das Wissen der Gattung, doch für die individuelle Subjektivität bedeutet sie zunehmenden Mangel. Die Krise besteht nicht darin, dass der einzelne nicht zugleich Physiker, Historiker und Technologe sein kann. Das zu lösende Problem ist nicht, wie alle alles wissen können. Wenn es nicht in erster Linie um die quantitative Ausweitung von Wissen gehen kann, dann ist eine qualitative Umformulierung des Problems sinnvoll: Welches Maß an Wissen, welches Maß an Gewissheit von Wissen, welches Maß an gerechtfertigten Überzeugungen muss vorausgesetzt werden, damit Handlungen verantwortbar und zurechenbar sind? Können Handlungen zugerechnet werden, deren Gründe in Nichtwissen bestehen?

Die für Individuen folgenreiche Krise des Wissens besteht darin, dass das epistemische System chaotisch geworden ist. Bei wachsender Mannigfaltigkeit dessen, was man der Möglichkeit nach wissen kann, wird es für Individuen immer schwieriger, ihre Welt rational zu verstehen. Epistemische Arbeitsteilung und Expertokratie sind begleitet von der Resignation vor einer Masse an Daten, die an sich bedeutungslos sind und die zu interpretieren und zu bewerten es an Urteilsfähigkeit mangelt. Ein Standardsatz lautet: „Du brauchst es mir nicht zu erklären; ich verstehe es doch nicht.“ Die zunehmende Entfremdung vom Wissen mindert die Chancen der Erweiterung der Urteilsfähigkeit. Das nur potenzielle Wissen wirkt repressiv, und es

wird zur Manipulation derer missbraucht, deren Unwissenheit die Voraussetzung von Herrschaft ist.

Die Philosophie hat in der Tradition Kants dazu beigetragen, jene Gewissheit zu zerstören, die die Wissenschaften zu garantieren schienen: Zeichen übersetzen keineswegs die Realität an sich; oft übersetzen sie nicht einmal die Erscheinungen; häufig sind Zeichen, Symbole und Bilder nur *Zitate* von Erscheinungen.⁶¹⁹ Der positivistische Glaube, dass ‚positive‘ Wahrheit an die Stelle der Subjektivität treten werde und die quantifizierbaren Fakten der Wissenschaft eine vollständige Kenntnis von Natur und Gesellschaft sowie die Fähigkeit zu deren Beherrschung ermöglichen könnten⁶²⁰, ist zersetzt worden. Die Philosophie ist kein Hort von Gewissheit, sondern eine epistemische Grundlage von Skepsis, Pluralismus und Relativismus, und diese werden weniger als Errungenschaften der Moderne, als Befreiung, wahrgenommen denn als Bedrohung, die in eine Krise der menschlichen Selbsterkenntnis mündet.

In dieser Krise drängen Mechanismen und Strategien in die Lücken, die zum einen zwischen dem objektiv möglichen und dem individuell verfügbaren Wissen klaffen und die zum anderen durch Skepsis und den damit verbundenen Verlust an Orientierung eröffnet werden. Aus dem Spektrum kompensatorischer Mechanismen und usurpatorischer Strategien sollen hier nur zwei erwähnt werden – die abstrakte Utopie und die massenmediale Desinformation durch Bilder. Beide tragen zum Ruin der Urteilsfähigkeit bei, beide provozieren die Irrrationalisierung des Handelns – ohne dass die Handelnden aus ihrer Verantwortung entlassen werden könnten.

„Wir sind nie recht zu Haus“. Der Satz findet sich bei Montaigne. Er kann als Kritik irreführender Hoffnung und des Utopischen verstanden werden. „Wir sind nie recht zu Haus; wir schweben immer irgendwie über der Wirklichkeit. Befürchtungen, Hoffnungen, Wünsche tragen uns immer in die Zukunft; sie bringen uns um die Möglichkeit, das, was jetzt ist, zu fühlen und zu beachten; statt dessen gaukeln sie uns Dinge vor, die einmal kommen sollen, vielleicht erst dann, wenn wir gar nicht mehr existieren.“

Das Nichtwissen und der Mangel an Urteilsfähigkeit sind Brutstätten für falsche Kompensationen. Wie in allen Zuständen des Bewusstseins ist auch in Überzeugungen aus Nichtwissen die *Erwartung von Sinn* präsent. Kann der erwartete Sinn nicht aus Erklärungen gewonnen werden, die Wissen voraussetzen, wird er aus der abstrakten Hoffnung gewonnen, dass in den unbegriffenen Erscheinungen Offenbarungen des Seins und des Wahren aufblitzen. In diesem kompensatorischen Mechanismus setzt auch der Sprung aus der Wirklichkeit in die bessere Zukunft an, die sich selbst offenbart oder von Repräsentanten der Zukunft geoffenbart wird. Weil man im Zustand des Nichtwissens nicht begreift, dass das Utopische utopisch *ist*, bedarf der Utopismus der Fiktion, die neue Welt sei bereits präsent. Eine Folge ist, dass die abstrakte Utopie – die Utopie, für die es weder Bedingungen noch Subjekte der Verwirklichung gibt – wehrlos macht gegenüber usurpatorischen Ansprüchen. Sie zieht die ideologische und politische Repräsentation des vermeintlich Präsenten nach sich; sie ermächtigt Avantgarden, die scheinbar die eine Wahrheit über die Zu-

⁶¹⁹ Ich nehme hier einen Gedanken auf, den John Berger zum Verständnis der Fotografie formuliert hat (Berger/Mohr 2000, S. 96).

⁶²⁰ Ebd., S. 99.

kunft haben und deshalb befugt sind, Herrschaft und Zwang im Namen der Zukunft auszuüben. Der Utopismus nährt die Hoffnung auf den Exodus in das Land, wo Milch und Honig fließen. Er legitimiert sich durch die Behauptung, dass das, was man nicht weiß, schon bekannt sei – das himmlische Jerusalem. Der Exodus ist so alltäglich wie das Nichtwissen. Dies zeigt nicht nur die Geschichte der Religionen und die Geschichte der Politik. Je weniger man selbst weiß und je weniger Grund zu konkreter Hoffnung besteht, desto naheliegender ist die Flucht in die Wahrheiten *second hand*, wie sie von Experten, Gurus, Sekten, politischen Parteien oder von Massenmedien angeboten werden.

„Wir sind“, schreibt John Berger in seiner Theorie der Fotografie, „umgeben von photographischen Bildern, die ein globales System der Fehlinformation bilden: das als Werbung bekannte System, das konsumfördernde Lügen verbreitet. Die Rolle der Photographie in diesem System ist enthüllend. Die Lüge wird vor der Kamera aufgebaut. Ein ‚Tableau‘ aus Gegenständen und Figuren wird ‚komponiert‘. Dieses ‚Tableau‘ verwendet eine Symbolsprache [...], eine Art unterschwelliger Erzählung [...]. Dieses ‚Tableau‘ wird dann photographiert. Es wird sehr genau aufgenommen, weil die Kamera jeder Art von Erscheinungen Authentizität verleihen kann, wie falsch sie auch sein mögen. Die Kamera lügt auch dann nicht, wenn sie dazu benutzt wird, eine Lüge zu zitieren. Und das läßt die Lüge um so wahrer *erscheinen*.“⁶²¹

Die Bilder aus den Kriegen unserer Zeit werden als Nachrichten präsentiert. Präzisionswaffen schonen Menschen; dies die beabsichtigte Information. Nachrichten erscheinen als Tatsachen, Tatsachen sind Autoritäten. Die Sucht, dem Bild als Autorität zu glauben, entspricht der Erwartung von Sinn. Aber Bilder sind selektiv; sie zitieren Fragmente von Erscheinungen, in denen das Ganze, das Allgemeine und die Geschichte verschwinden. Einzelne Bilder von Kriegen gibt es *en masse*. Das Ganze fehlt; von Ursachen gibt es kein Bild. Fehlt es an Wissen und fehlt es an Urteilsfähigkeit, dann erfüllt die Sucht nach wahren Abbildern, nach direkten Kopien der Realität, die Erwartung von Sinn. Das als Kopie missverstandene Bild entlastet zugleich von der Frage, wessen Handeln in welcher Absicht für welche Komposition verantwortlich ist. Es entlastet auch von der Verantwortung des Rezipienten, genau diese Frage zu stellen, zu wissen und sich ein Urteil zu bilden. Dieser Mechanismus entsteht nicht einfach aus Mangel an Wissen; er gründet vor allem darin, dass man nicht weiß, was man nicht weiß.⁶²²

13.6 *Demokratie und Recht*

Die Probleme der Überzeugungs- und Wissensrechtfertigung sowie der Urteilskraft und Verantwortung verweisen im Kontext dieses Buches in eine politische Dimension: die der Demokratie und des Rechts. Gibt es angesichts der genannten Dilemmata der Moderne gleichwohl gute Gründe, für die Demokratie plädieren? Wenn Wissen und reife Urteilsfähigkeit der Individuen nicht als Regelfall zu unterstellen sind und Überzeugungen täuschen können, wie soll dann der mündige Bürger als Souverän unterstellt werden?⁶²³ Diese Frage scheint der Kluft zwischen

⁶²¹ Ebd., S. 96.

⁶²² Ohne Medienkritik kann man nicht wissen, dass die Bilder präzise treffender Bomben (etwa im Krieg gegen den Irak) Produkte der Werbung von Waffenkonzernen sind.

⁶²³ Vgl. hierzu Sandkühler 1991b.

dem neuzeitlichen Ideal und der Faktizität Rechnung zu tragen. Mit der scheinbar unschuldigen Frage wird suggeriert, es könne Alternativen geben – etwa die Herrschaft der Eliten, die über umfassendes Wissen verfügen, z. B. Platons Philosophenkönige oder das Politbüro der Einheitspartei. Nur solche Formen des Politischen scheinen dem verbreiteten Nichtwissen und mangelnder Mündigkeit begegnen zu können.

Doch die Frage ist falsch gestellt. Die Demokratie ist nur scheinbar ein Paradox. Sie stellt zwar die höchsten Anforderungen an die Individuen, kompensiert aber zugleich auf die einzig vernünftige Weise deren Defizite. Die Demokratie ist nicht das Organ einer idealen Gesellschaft und sie wird es nicht sein. Die Idee der Demokratie ist das Ergebnis der Einsicht, dass Menschen weder dem Ideal vollständigen Wissens und ungehinderter Urteilskraft nahe sind, noch fähig zur idealen Gesellschaft, von der sie träumen. Die Demokratie ist das Ende der Selbsttäuschung der Menschen über die Realisierbarkeit dieser Ideale. Sie weist, um den Terror im Namen des Ideals zu verhindern, dem Ideal nur noch die schwache Funktion des regulativen Prinzips zu. Demokratie ist die politische Form einer Verweigerung: *Das eine Ideal, die eine Methode der Wissensrechtfertigung, die eine Wahrheit* – sie sollen kein Privileg genießen und kein Recht zum Oktroi haben. Demokratie ist die vernünftige Reaktion auf die permanente Desillusionierung über die im Ideal vorgestellten Fähigkeiten der Subjekte, frei und rational zu handeln und allein aufgrund ihrer Autonomie im moralischen Sinne verantwortlich zu sein.

Wenn man für diese Demokratie plädiert, dann plädiert man für eine Herrschaft, die die Mängel der Herrscher ausgleicht. Gewiss muss die Demokratie als öffentlicher Raum des Politischen durch den Zugang zu Bildung und Wissen für alle gefördert werden. Vor allem aber muss sie sich als der Ort fairer Verfahren und gerechten Rechts bewähren. Demokratie ist – so Norberto Bobbio – als Ensemble von fundamentalen Regeln zu verstehen, „die festlegen, *wer* zur Teilnahme an den kollektiven Entscheidungen berechtigt ist und mit welchen *Verfahren* diese Entscheidungen getroffen werden. [...]. Was nun die Subjekte betrifft, die dazu berufen sind, kollektive Entscheidungen zu treffen (oder an ihnen mitzuwirken), so ist ein demokratisches Regime dadurch gekennzeichnet, daß diese Entscheidungsmacht (die, wenn sie durch das Gesetz autorisiert ist, zu einem Recht wird) einer sehr hohen Anzahl der Gruppenmitglieder zukommt.“⁶²⁴

Diese Minimaldefinition von Demokratie muss um drei Elemente erweitert werden:

(i) Für Entscheidungen müssen Alternativen gegeben sein, und zwar so, dass für diejenigen, die zu entscheiden haben, die Bedingungen für eine Wahl existieren. Deshalb „müssen den zur Entscheidung Berufenen die [...] Freiheitsrechte garantiert sein: Meinungs- und Ausdrucksfreiheit, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit.“⁶²⁵ Dies ist der Kontext, der anzeigt, warum auf den Anspruch nicht verzichtet werden kann, die Urteilsfähigkeit der Menschen zu fördern.

(ii) Es ist nicht das Ziel des Rechts, in der Demokratie einen *Konsens* der Normadressaten zu erreichen oder gar zu erzwingen. Vielmehr muss es in einer Ordnung der Freiheit das Recht auf *Dissens* zu sichern. Für den Dissens gibt es keine Apriori-Grenzen. Der Pluralismus voneinander abweichender Überzeugungen,

⁶²⁴ Bobbio 1988, S. 8 f.

⁶²⁵ Ebd., S. 10.

Wahrheiten und Einstellungen führt zu dem faktisch zutreffenden Eindruck, dass im Denken und im Handeln vieles, wenn nicht alles möglich ist. Genau dies ist der Punkt, an dem der Pluralismus relativistische praktische Folgen zeitigt. Je selbstverständlicher epistemische Relativität ist, desto fließender werden die Grenzen praktischer Normalität. Wenn eine Überzeugung als *meine* Überzeugung gerechtfertigt ist, wenn die Welt *meine* Welt ist, wenn die Wahrheit *meine* Wahrheit ist, dann fällt der Schritt zur Annahme leicht, Recht sei *mein* Recht. Verhaltensnormen werden aus Welt-Versionen abgeleitet, in denen auch Auffassungen des Guten, der Gerechtigkeit und zweckentsprechenden Handelns divergieren (können). Deshalb werden aus praktischen Gründen Intervention im Namen einer Rationalität notwendig, die nicht zu Gewalt führt, sondern der Alliierte der Menschenwürde ist. Wenn sich individuelle Freiheit ohne die Garantie der Freiheit aller selbst vernichtet, führt der Pluralismus zwangsläufig auf die Frage nach der ihm entsprechenden Ordnung; dies heißt vor allem: nach der Gerechtigkeit, dem Recht und dem Staat.

Relativismus ist eine Alltagserfahrung. Zu ihr gehört aber auch, weder alles für möglich zu halten, noch alles zuzulassen, was möglich ist. Es gibt so etwas wie ein System spontanen wechselseitigen Schutzes vor dem *anything goes*. Dieses System wird weitgehend für das gehalten, was man Normalität nennt. Dem entspricht ein verbreitetes Bedürfnis nach Sicherheit, wie sie das Recht bietet, und eine Zustimmung zur rechtlichen Sicherung der Normalität. Und doch ist nicht zu erwarten, daß sich hieraus spontan eine mit den individuellen Eigeninteressen verträgliche allgemeine Rechtskultur ergibt. Unter den Bedingungen des Pluralismus und Relativismus kommt es also darauf an, *den Relativismus zu relativieren*; der mit der Freiheit verbundene Relativismus kann nicht absolut sein, sondern muss dadurch relativiert werden, dass er *in Relation* gesetzt wird zur Würde und zu den Freiheitsrechten aller.

Niemand hat dies so früh so klar gesehen wie Gustav Radbruch. Er hat in *Der Relativismus in der Rechtsphilosophie* geltend gemacht, die Verfassung müsse „im Dienste der sozialen Ordnung und der Rechtssicherheit“ stehen und die Kraft entfalten, „den Kampf der Überzeugungen“ in Formen der Koexistenz konkurrierender Einstellungen und Interessen zu überführen, in denen sich die Individuen wechselseitig ihre Grundrechte gewähren. Die rechtsstaatliche Ordnung kann freilich – so Radbruch – die „Sicherheitsaufgabe nur unter der Voraussetzung erfüllen, daß [sie] nicht allein die Rechtsunterworfenen verpflichte, sondern auch den Gesetzgeber selbst. [...] Die Gesetzgebung ist dem Gesetzgeber anvertraut nur unter der Bedingung, daß er sich selbst der Herrschaft des Gesetzes unterwerfe. Ein Staat, der sich seinem eigenen Gesetz unterworfen weiß, heißt [...] Rechtsstaat. *Der Relativismus fordert den Rechtsstaat.*“⁶²⁶

Dies ist der Kontext, der anzeigt, dass (i) im Interesse der Freiheitsrechte aller Individuen zum einen die Freiheit, wie auch immer gerechtfertigte Überzeugungen zu haben, geschützt werden muss und (ii) zugleich nicht auf das Prinzip verzichtet werden darf, dass Unwissenheit und mangelnde Urteilsfähigkeit die Normadressaten weder von Rechten noch von Pflichten befreien und nicht vor den Sanktionen

⁶²⁶ Radbruch 1990, S. 19. Hervorh. v. mir.

schützen, mit denen die Normen im Rechtsstaat bewehrt sind.

Gäbe es keinen Einstellungsdissens und keine Defizite der Urteils-, Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit, dann bedürfte es keiner Normen und Sanktionen, um die Gleichheit der Rechte und Freiheiten herzustellen und zu schützen. Weil es den Dissens gibt, müssen das Recht und der Staat im Interesse von Gleichheit und Gerechtigkeit auf den *Respekt der Differenz* verpflichtet werden. Und weil es Defizite gibt, muss der Rechtsstaat Regeln der Zurechnung definieren. Das Recht erfüllt deshalb seine Funktion (i) als offener Universalismus und (ii) als Begrenzung des Partikularismus. Geschlossene Universalismen – wie Fundamentalismen – tendieren zum Oktroy und zur Exklusion; der offene Universalismus ist republikanisch und fordert die Inklusion der Differenz.

Die für die Demokratie entscheidende Frage besteht heute darin, wie trotz des Fehlens allgemein anerkannter ethischer und moralischer Normen und trotz der Defizite an Urteilsfähigkeit und an Gewissheit des in Überzeugungen gründenden Wissens allgemein verbindliche Maßstäbe formuliert werden können. Diese Maßstäbe müssen die Gesetze und die staatliche Gewalt aus einer Grundnorm legitimieren, die ihrerseits nicht relativistisch unterlaufen werden kann und unter pluralistischen Bedingungen nicht zur Disposition steht. Weder die Rechtsidee – die Gerechtigkeit – noch das positive Recht können *ontologisch* als durch Natur, Vernunft oder Geschichte gegebene Objektivität verstanden werden. Aus dem Sein begründete partikuläre *materiale* Interpretationen der Rechte (etwa seitens des Christentums, des Islam, konservativer bzw. neoliberaler Politik etc.) taugen nicht zur Begründung einer demokratischen Rechtsordnung. Wenn der Pluralismus und das Recht auf Dissens auch die Antworten auf die Frage nach dem ‚richtigen Recht‘ einbeziehen, dann ist zu fragen, welche Begründungen des Rechts und welche Legitimation des Staates Chancen einer möglichst breiten Anerkennung eröffnen. Weder *eine* Weltanschauung noch *eine* Ethik, weder *eine* Religion noch *eine* Partei sind berufen, innerhalb einer Kultur oder mit interkulturellem Geltungsanspruch ein einziges Verständnis von Recht und Staat zu oktroyieren und allgemeine Zustimmung zu verlangen. Die moderne Demokratie verlangt nach *formalen*, den Weltinterpretationen gegenüber neutralen Prinzipien der Würde, Gleichheit, der Gerechtigkeit und der Allgemeinheit des Rechts. Dieser formale Charakter kennzeichnet das System der *positivierten* Menschen- und Grundrechte. sie gebieten den Schutz dieser Prinzipien, ohne sie material zu definieren. Der Schutz der Menschenwürde und der Menschenrechte – sowohl vor dem Staat als auch durch den Staat – ist der Grund dafür, dass die Menschenrechte als moralische Rechte in internationales, transnationales und nationales positives Recht transformiert werden. Ohne das positive Recht und die mit ihm verbundenen Normen und Sanktionen könnten wir zwar moralische Rechte reklamieren und ihre Verletzung moralisch verurteilen, aber ihre Durchsetzung und ihr Schutz blieben Illusion. Es gibt ein Recht auf den Schutz der Würde. Wenn es dieses Recht gibt, dann muss es auch ein Recht auf eine Instanz geben, die diesen Schutz durchsetzt. Deshalb gibt es „ein Menschenrecht auf den Staat. Durch die Einrichtung eines Staates als Durchsetzungsinstanz werden die moralischen Rechte, die die einzelnen gegeneinander haben, in inhaltsgleiche Rechte des positiven Rechts transformiert. Zusätzlich entstehen als neue Rechte die Rechte der einzelnen gegen den Staat auf

Abwehr, Schutz und Verfahren.“⁶²⁷

Das Recht kann von den Individuen ungeachtet ihrer Defizite als Ausdruck ihrer Souveränität verstanden werden, und auf diesem Fundament können sie die Demokratie als Form ihrer – sie selbst limitierenden – Selbstherrschaft gestalten. Das Recht ist ein Ausdruck jener *Kultivierung*, an die Kant in der Perspektive der ‚Kultur der Vernunft‘ gedacht hat. Wie alle in der Moderne entstandenen Theorien des Politischen geht auch Kants Rechtslehre von einer *skeptischen anthropologische Prämisse* aus. Er hat sie in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* so formuliert: „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.“⁶²⁸ Die Konsequenzen zieht Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1797) so: „Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu *cultivieren*, zu *civilisieren* und zu *moralisieren*, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, *passiv* zu überlassen, sondern vielmehr *thätig*, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.“⁶²⁹ Wie Vorarbeiten *Zum ewigen Frieden* (ca. 1794/95) zeigen, ist dies der Kontext, in dem Kant den Prozess der Kultivierung und Zivilisierung mit dem Recht verbindet: „die Cultur ist, wenn die Menschen durch die Natur neben einander zu seyn genöthigt werden, natürlicherweise fortschreitend. – Die Fortschritte derselben aber bringen unvermeidlich einen Widerstreit in den Absichten der Menschen hervor, weil kein allgemeines Princip da ist, was Macht hätte, ihre Bestrebungen einhellig zu machen (d.i. ohne den moralischen Gesetzen angemessen zu sein) und einer des anderen Absicht vernichtet d.i. weil das Böse sich selbst immer im Wege ist. Also stimmt die Natur negativ zu dem, was das Rechtsgesetz vorschreibt, zusammen, d.i. es zwingt zu einem Analogon der moralischen Gesetze z. B. in Errichtung einer staatsbürgerlichen Gesellschaft, dem Völkerrecht.“⁶³⁰

In dieser skeptischen Perspektive braucht ein Plädoyer für Demokratie nicht vorzusetzen, dass das Ideal des autonomen, mündigen, urteilsfähigen Subjekts verwirklicht ist. Im Gegenteil: Demokratie ist möglich, weil die Menschen im *Recht* ihre eigenen Defizite ausgleichen und beherrschen.⁶³¹

Der Staat und die Demokratie, von denen ich spreche, sind ebenso wenig als eine einzige ewige Ordnung *gegeben* wie absolute Wahrheiten. Staat und Demokratie sind und bleiben ein Auftrag, den sich die Subjekte geben können und aus Gründen ihrer Autonomieansprüche geben sollten. In genau diesem Sinne ist Demokratie sich entwickelnde Selbstherrschaft. Sie ermöglicht Handeln und Verantwortung auch unter den Bedingungen begrenzten und unsicheren Wissens und begrenzter Urteilsfähigkeit. Wenn – und nur wenn – die Demokratie eine menschenwürdige gerechte Ordnung ist – eine Ordnung von Gleichen, deren Ungleichheit anerkannt und geschützt wird –, dann bietet sie die Chance der wechselseitigen Anerkennung von

⁶²⁷ Alexy 1998, S. 254.

⁶²⁸ Kant, AA VIII, S. 23.

⁶²⁹ Kant, AA VII, S. 224 f.

⁶³⁰ Kant, AA XXIII, S. 172.

⁶³¹ Vgl. hierzu die ausführlicheren Erörterungen in Sandkühler 2002b und 2004b.

Überzeugungen, Wissen und Wahrheiten *und* zugleich der von allen anerkehbaren rechtlichen Möglichkeiten und Grenzen des Handelns.⁶³²

⁶³² Weil es um die *Selbst*herrschaft des Menschen geht, der als *Selbst*zweck Subjekt der Menschenwürde ist, und nicht um Ordnung schlechthin, würde der Hinweis, Funktionen der Kompensation von Defiziten und Ordnungsfunktionen könnten auch andere Herrschaftsformen wie etwa die Diktatur übernehmen, ins Leere laufen.

