

Hermeneutik und Dialektik

Aufsätze I

Methode und Wissenschaft
Lebenswelt und Geschichte

herausgegeben von

+ +
RÜDIGER BUBNER · KONRAD CRAMER
REINER WIEHL



1970

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

K



©

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1970

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile
daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen

Printed in Germany

Satz und Druck: Buchdruckerei Eugen Göbel, Tübingen

Einband: Großbuchbinderei Heinr. Koch, Tübingen

Best.-Nr. 83 085

70 B 978

1

THEORETISCHE ERKENNTNIS UND PRAGMATISCHE GEWISSHEIT

HANS FRIEDRICH FULDA (Heidelberg)

„Etwas erkennen“ und „sicher sein, daß es so ist“, will häufig nahezu dasselbe besagen. Erkenntnis und Wissen sind in anderen Sprachen nicht einmal verbaliter unterschieden. Wissen und Gewißheit scheinen eng verwandte Begriffe. So macht es beispielsweise keinen Unterschied, ob wir von etwas sagen: „es ist der Fall, gewiß“; oder ob wir sagen: „es ist der Fall, ich weiß“. Man mag es daher nicht verwunderlich finden, wenn auch philosophische Definitionen Erkenntnis bestimmen mithilfe der Ausdrücke für Gewißheit oder mithilfe sprachlicher Äquivalente solcher Ausdrücke; zum Beispiel als „das Recht, sicher zu sein“ (Ayer)¹, oder „die Gewißheit, daß eine Überzeugung nicht irrig ist“ (Russell)². Dennoch steckt in dieser Begriffsverbindung ein Problem, und hinter diesem Problem verbirgt sich die Geschichte einer Selbstverständlichkeit, die im Grunde längst fraglich geworden ist. Wer die Selbstverständlichkeit eigens in Frage stellt, kann dazu beitragen, die Art, in der Ausdrücke wie „Wissen“, „Erkennen“, „Erkenntnis“ außerhalb philosophischer Diskussion gebraucht werden, und die Bedeutung, die man ihnen in der Philosophie verleiht, wieder einander anzunähern. Vor allem aber vermag die Infragestellung darüber aufzuklären, worauf wir dort aus sind, wo die Suche nach theoretischer Erkenntnis heutzutage in paradigmatischer Weise betrieben wird: in den Wissenschaften. Wie im folgenden gezeigt werden soll, ergibt sich dabei, daß dieser Art Erkenntnis weder in ihrem Ansatz noch in ihrem Ziel ein ausgezeichneter Grad an Gewißheit oder ein besonderer Gewißheitscharakter eignet.

Das Ergebnis, wenn es mit ihm seine Richtigkeit hat, läßt Konsequenzen zu für die Formulierung des hermeneutischen Problems. Denn Gadamers Frage nach dem, was das Verstehen in den Geisteswissenschaften ist³, hebt sich von den neuzeitlichen Bemühungen ab, dem Erkennen durch kritische Methodik seine Wahrheit zu sichern⁴. Der Titel „Wahrheit und Methode“

¹ A. J. Ayer: *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth 1956, S. 31.

² B. Russell: *The Problems of Philosophy*, Oxford 1957, S. 131.

³ H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1961, S. 95.

⁴ AaO, S. 225.

ist auf provokative Enttäuschung angelegt⁵. Wenn sich der Sinn wissenschaftlicher Methodik jedoch gar nicht aus der Suche nach Gewißheit bestimmt, so bringt Gadamers Auffassung von geisteswissenschaftlicher Hermeneutik diese in einen schiefen Gegensatz zu den anderen Wissenschaften, aus dem sie, wie mir scheint, befreit werden sollte. Eine schwierige, hier nicht erörterte Frage ist allerdings, wie dies zu geschehen hätte.

I.

Die traditionelle Verbindung, die das Moment der Gewißheit mit dem Begriff der Erkenntnis eingegangen ist, läßt erwarten, daß eine vollkommene Erkenntnis auch vollkommen gewiß sein müßte. Anstatt zu überlegen, wie Erkenntnis angemessen zu definieren sei, mag man sich daher zunächst einmal fragen, ob es eine solche Erkenntnis geben kann, oder ob sie wenigstens ein sinnvolles Ideal darstellt. So gefragt wird man sogleich an Descartes' erste Meditation denken und die Frage entweder mit einem entschiedenen „Ja“, einem „Nein“ oder am besten mit „hm!“ beantworten. Tatsächlich hat Descartes jedoch nicht nur einzelne, derart ausgezeichnete Erkenntnisse namhaft zu machen versucht, sondern auch den Begriff der Erkenntnis selbst von jenem Ideal her durch die genannte Verbindung bestimmt und diese Bestimmung an die nachfolgende Metaphysik weitergegeben. Daß er dabei nicht so sehr das Schicksal der Wahrheit als dasjenige der modernen Wissenschaft im Auge hatte, zeigt am besten eine biographische Episode, die mit seiner Zuwendung zum Thema der Meditationen zeitlich zusammenzufallen scheint.

Descartes war gegen Ende des Jahres 1628 einmal Gast beim päpstlichen Gesandten in Paris⁶. Dort sprach ein Chemiker vor den führenden Gelehrten seiner Zeit, unter denen sich beispielsweise auch Mersenne befand. Er polemisierte scharf gegen die scholastische Philosophie und legte den Entwurf zu einem System vor, das er ausarbeiten wollte. Seine Ansichten sollen denjenigen Bacons, Mersennes und Gassendis verwandt gewesen sein. Die erlauchte Gesellschaft applaudierte, ausgenommen Descartes. Nach der Ursache dieser Zurückhaltung befragt, soll Descartes der Kritik

⁵ Man vergleiche das Register, in dem das Stichwort Wahrheit gar nicht aufgeführt ist und auf Methode nur in der Bedeutung einer für die Hermeneutik unangebrachten Forderung verwiesen wird.

⁶ A. Baillet: Vie de M. Descartes, Paris 1946, S. 70 ff.

zugestimmt haben, die an der Scholastik geübt worden war. Dann aber habe er sich dagegen gewandt, daß Redner und Publikum bereit waren, Probabilität als Wahrheitsnorm zu akzeptieren. Wenn man sich hierzu verstehe, könne man Falsches für Wahrheit nehmen und umgekehrt. Um das zu zeigen, wählte Descartes ein paar Beispiele wohl unbestreitbar wahrer Sätze – und durch Argumente, die sogar wahrscheinlicher waren als die im Vortrag des Chemikers gebrauchten, bewies er, daß die Sätze falsch seien. Dann ging er von etwas evident Falschem aus und ließ es durch probable Argumente als plausible Wahrheit erscheinen.

Was war die Moral dieser Demonstration? Wenn die alten Ansichten nur zugunsten neuer Probabilitäten aufgegeben würden, so wäre die Konsequenz der Skeptizismus. Man könnte das Wahre niemals entdecken, weil man Wahrheit nicht mehr von Falschheit zu unterscheiden vermöchte. Das Wahrheitskriterium, die *regula veri* wäre verloren. Den Probabilismus zu vermeiden, war schon die „*méthode naturelle*“ bestimmt gewesen, als das auf den Begriff gebrachte Verfahren der neuen Wissenschaften. Nun war dieses Verfahren auch gegen seine skeptische Bestreitung zu sichern. Das Ergebnis der hierauf gerichteten Bemühung stellte die berühmte Zweifelsbetrachtung dar, aus deren Gewißheit sich das Wahrheitskriterium der *clara et distincta perceptio* ergeben soll. Gegen ihren Gedankengang zu argumentieren gehört heute zu den Sprachspielen philosophischer Proseminare. Damals aber war er wenigstens insofern einleuchtend, als er den Charakter der Gewißheit mit dem Begriff der Erkenntnis auf einzigartige Weise verband. Alles wissenschaftliche Wissen, so hatte Descartes schon in den Regeln formuliert, besteht in sicherer und evidenter Erkenntnis⁷. Sicherheit oder Zuversicht haben wir da, wo die Hoffnung so stark ist, daß sie die Furcht beseitigt⁸. Geht die Hoffnung aus auf wissenschaftliche Erkenntnis, die als gewisse ausgezeichnet sein soll, so verschwindet sie erst, wenn wir mit dem Wissen zugleich ein Wissen des Wissens haben. Entsprechend heißt es bei Spinoza in seiner Ethik: „Wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln.“⁹ Aber auch außerhalb des Rationalismus, bei Locke, findet sich Erkenntnis nun so definiert, daß sie ein reflexives Wissen des Wissens einschließt, – und das, obwohl der Erkenntnisbegriff dadurch für die sensitive Erkenntnis zu eng wird, das heißt für die Erkenntnis der individuellen Existenz endlicher Wesen außer

⁷ R. Descartes: *Oeuvres*, A.-T., Paris 1897 ff., X, S. 362.

⁸ AaO, X, S. 457.

⁹ B. Spinoza: *Ethica*, II, prop. XLIII.

uns¹⁰. Nach der Lockeschen Definition ist Erkenntnis die Wahrnehmung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Ideen¹¹. Wer diese Wahrnehmung macht, der weiß auch, daß er weiß, weil auf der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Ideen die Wahrheit beruht¹². Hume hat die Definition Lockes stillschweigend übernommen¹³ und die Gleichsetzung von knowledge und certainty ausdrücklich gemacht. Lediglich die Frage, ob wir ein Wissen dieser Art besitzen, beantwortet er als Skeptiker. Es ist die Eigentümlichkeit unserer Vernunft, daß in ihr „all knowledge degenerates into probability“¹⁴. Auch für Kant ist nur diejenige Erkenntnis der Modalität nach vollkommen, die gewiß ist¹⁵. Ist sie wissenschaftliche, also wirkliches Wissen, so ist ihre Gewißheit apodiktisch. Dagegen ist „Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, . . . ein nur uneigentlich so genanntes Wissen“¹⁶. Auf Kants Überzeugung, daß auch das Faktum der reinen praktischen Vernunft apodiktisch gewiß und mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden sei¹⁷, hat dann Fichte den Entwurf einer Wissenschaft gestellt, deren Erkenntnis ihre unerschütterliche Gewißheit im Bewußtsein desjenigen, der sie besitzt, dadurch haben sollte, daß sie wie schon bei Descartes aus einem einzigen, schlechthin gewissen Satz zwingend folgt¹⁸. Erst Hegel ist es gewesen, der dem philosophischen Gewißheitspostulat ein Ende gesetzt hat – oder um es vorsichtiger zu formulieren, denn es könnte sein, daß er sich selbst hierüber im unklaren blieb: Hegels spekulative Wissenschaft kann als der Versuch gelesen werden, das philosophische Denken dahin zu bringen, daß es von der Forderung einer theoretischen oder praktischen Gewißheit als einer Bedingung seines spekulativen Erkennens abläßt¹⁹. Für dasjenige Erkennen aber, das sich in den positiven Wissenschaften betätigt, unterstellte Hegel übereinstimmend mit der ganzen neuzeitlichen Philosophie, daß es von Selbstgewißheit unzertrennlich ist²⁰. Die „beobachtende Vernunft“ ist von der inneren Gewißheit ihres Erfolgs getragen. Eben

¹⁰ Vgl. G. W. Leibniz: *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Philosophische Schriften, ed. Gerhardt, Berlin 1882, V, S. 338.

¹¹ J. Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Fraser, Oxford 1894, II, S. 167.

¹² Vgl. Leibniz aaO.

¹³ D. Hume: *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford 1960, S. 79.

¹⁴ AaO, S. 180.

¹⁵ I. Kant: *Werke, Ak.-Ausg.*, Berlin 1923, IX, S. 38.

¹⁶ AaO, IV, S. 468.

¹⁷ AaO, V, S. 47.

¹⁸ J. G. Fichte: *Sämtliche Werke*, Berlin 1845, I, S. 41.

¹⁹ G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Leipzig 1948, S. 480 ff.

²⁰ AaO, S. 439; vgl. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 175 ff.

diese Erfolgsgewißheit, so könnte man meinen, dürfte auch Descartes dazu gebracht haben, das Moment der Gewißheit in den Erkenntnisbegriff aufzunehmen und dem Programm der Herstellung solchen Wissens mithilfe der Philosophie ein unerschütterliches Fundament zu verschaffen.

Aber schließlich waren es die Wissenschaften selbst, von denen der Anstoß zur Revision ausging, und zwar eben diejenigen Wissenschaften, die fürs Aufkommen des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses paradigmatische Bedeutung besaßen. Zum ersten Mal bei Ch. S. Peirce brach sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die Überzeugung Bahn, Erkenntnis sei nicht zu denken, ohne daß in ihren Begriff das Bewußtsein der Möglichkeit zu irren hineingenommen wird, – ein Moment, das Kant „objektivische Ungewißheit“ nannte²¹. Peirce's Ausdruck für diese Auffassung lautet: Fallibilismus²². Er bedeutet, auf eine kurze Formel gebracht, daß nichts als absolut gewiß erkannt werden kann oder soll – im Gegensatz zu jener Forderung, die seit Descartes im Begriff einer vollkommenen Erkenntnis gelegen war. Dieser Gegensatz aber erwuchs nicht in fernen Nebelregionen begrifflicher Spekulation, sondern aus der reflektierten Arbeit in den Wissenschaften selbst.

Worin Erkenntnis und ihre Vollkommenheit besteht, wenn sie kein Wissen des Wissens mehr einschließt, wird noch zu erörtern sein. Zunächst einmal mag man sich fragen: Befand sich Descartes im Mißverständnis mit sich selbst, wenn er meinte, die modernen Wissenschaften bedürften eines unerschütterlichen Fundaments? Werden sie gar durch ein solches Fundament behindert? Besitzen sie aber nicht selbst gleichsam cartesianischen Charakter? Wenn dies nicht der Fall ist, wie ist dann ihr cartesianisches Selbstverständnis zu erklären? Auf die ersten drei der genannten Fragen gibt Peirce's Fallibilismus eine Antwort. Diese Antwort impliziert jedoch keine Zurückweisung aller Ansprüche der Metaphysik. Peirce's Einwände machen nur geltend, daß Descartes' Fundament nicht trägt und daß es Regeln enthält, die für die Suche nach Erkenntnis verderblich sind. Im Zusammenhang damit ergibt sich dann auch, daß den Wissenschaften kein cartesianischer Zug eigen ist, wenn man sie nimmt, wie sie wirklich verfahren und verfahren müssen.

Die Zweifelmethode ist dadurch diskreditiert, daß sie einen universalen Zweifel braucht, den man nur auf dem Papier zustande bringen kann.

²¹ R. Reicke: Lose Blätter aus Kants Nachlaß, Königsberg 1889, S. 7.

²² Ch. S. Peirce: *Collected Papers*, Cambridge/Mass. 1931 ff., 1.13; 1.152. Die instruktivste Darstellung gibt R. Chisholm: *Fallibilism and Belief*. In: *Studies in the Philosophy of Ch. S. Peirce*, ed. Wiener and Young, Cambridge/Mass. 1952, S. 93 ff.

Ihn ernst zu nehmen, ist bloße Selbsttäuschung²³. Hat man den Pyrrhonismus aber fiktiverweise einmal soweit getrieben, dann ist nicht einzusehen, weshalb man vor dem unmittelbaren Schluß „cogito—sum“ haltmachen soll. Ist alles übrige zweifelhaft, so wird es sinnlos, seine Irresistibilität zu behaupten²⁴. Das cogito sum ist auch keineswegs, wie Descartes behauptet, „très clair“²⁵. Woher weiß ich, daß es ein ego ist, das denkt und ist; woher, daß es ein cogitare ist, um das es sich handelt? Will man seine Gewißheit auch gegen diese Bezweifelung aufrechterhalten, so nur dadurch, daß man sie in unbegrenzter Vagheit untergehen läßt. Oder aber man macht, wie es Descartes faktisch tut, die Annahmen, daß nichts in mir gleichsam unter der Oberfläche liegt, daß das Selbstbewußtsein uns mit fundamentalen Wahrheiten ausstattet und daß Überzeugungen daher befestigt werden können durch Rekurs auf das, was man in seinem Geist vorfindet. Das aber sind Annahmen, die wirkliche Zweifel wecken und sorgfältige Überprüfung verdienen²⁶. Damit wird auch das Kriterium der Klarheit und Distinktheit zu einem erfolglosen Versuch, die alte „Selbstevidenz“ der Axiome der Vernunft neu zu definieren²⁷.

Das Wahrheitskriterium drückt jedoch nicht nur solchen Überzeugungen, die wir ohnehin schon besitzen, den Stempel einer scheinbaren Gewißheit auf, dessen diese Überzeugungen gar nicht bedürfen. Angewandt, wie es angewandt werden soll, ist es auch äußerst schädlich. Denn es macht die vereinzelt Individuen zu höchsten Richtern über die Wahrheit und entzieht damit dasjenige, was wir für wahr zu halten geneigt sind, wenn wir bloß unserer Vernunft folgen, dem dialektischen Test sich gegeneinander zur Geltung bringender Meinungen von Diskussionspartnern. In Verbindung mit Argumenten aus der Wahrhaftigkeit Gottes und Ähnlichem führt es dazu, daß wir die Helligkeit überschätzen, die das „Licht der Vernunft“ besitzt. Eine sich selbst überlassene Vernunft dagegen verweigert sich solchen Vorspiegelungen von Infallibilität²⁸. Alles Wissen auf eine einzige Urgewißheit zu stellen und es von dieser aus in linearer Folge organisieren zu wollen, hindert uns, mehr der Menge und Mannigfaltigkeit von Argumenten zu trauen, als der Schlüssigkeit irgendeines einzelnen Beweises. Es macht den Zusammenhang der Vernunft zu einer Kette, die nicht stärker ist als ihr schwächstes Glied, anstatt zu einem

²³ *Cb. S. Peirce*, aaO, 5.265; 6.498.

²⁴ AaO, 7.462.

²⁵ Dasselbe würde übrigens vom Gehalt phänomenalistischer Sätze gelten, wie zum Beispiel: „Es scheint mir grün“.

²⁶ AaO, 4.71; 5.382; 5.390.

²⁷ AaO, 2.28.

²⁸ AaO, 2.28; 5.265; 5.382; 5.390.

Tau, dessen einzelne Fasern noch so schwach sein mögen, wenn sie nur zahlreich und eng genug verflochten sind. Außerdem nötigt das lineare Verfahren zu unterstellen, daß es ein absolut Unerklärbares gibt. Die erste Regel der Vernunft aber ist: Man soll der Forschung den Weg nicht versperren²⁹. Was schließlich den universalen Zweifel angeht, so verleitet er uns zur Vorspiegelung falscher Tatsachen und zur Anmaßung von Infallibilität³⁰.

Müssen wir aber nicht trotz dieser Kritik zugeben, daß die moderne Wissenschaft gerade im Hinblick auf den Zusammenhang von Erkenntnis und Gewißheit cartesianischen Charakter hat? Beispielsweise hat Heidegger ihr Wesen als Vorgang der Selbstsicherung des Erkennens beschrieben³¹. Die wissenschaftliche Forschung vergegenständlicht das Seiende in einem Vorstellen, das darauf zielt, jegliches Seiende so vor sich zu bringen, daß der Mensch des Seienden sicher und das heißt gewiß sein kann. Seinen metaphysischen Grund soll dieses Vorgehen darin haben, daß das Wesen der Wahrheit sich zur Gewißheit des Vorstellens wandelte. Oberflächlich betrachtet könnte man daraus die Meinung entnehmen, es seien die formalen Berechnungsverfahren und das Insistieren auf ihrer Überlegenheit gewesen, die berechtigten Anlaß dazu gegeben hätten, vollkommene wissenschaftliche Erkenntnis durch reflexive Gewißheit zu bestimmen. Die Übersichtlichkeit, die solche Verfahren unseren Gedanken verschaffen, macht diese Gedanken ja tatsächlich verlässlicher – hinsichtlich ihrer Richtigkeit – und durchsichtiger hinsichtlich ihrer Tragweite. Aber es ist klar, daß die Verfügung über derartige Verfahren nicht schon dasjenige, das wir mit ihrer Hilfe formulieren, zu einer gewissen Erkenntnis macht. Sollten die formalen Verfahren selbst eine immanente – logische – Wahrheit haben, so würde die Tatsache, daß wir darüber verfügen, noch keineswegs bedeuten, daß wir auch dieser ihrer Wahrheit gewiß wären. Und selbst wenn wir, woher auch immer, solche apriorische Gewißheit besäßen, so wäre jede Lösung eines empirischen Problems, die mit ihrer Hilfe gefunden wird, ferne davon, uns der Wahrheit dieser Lösung gewiß zu machen. Selbst Descartes hatte in diesem Zusammenhang nur von „moralischer Gewißheit“ gesprochen³², die sich in der erfolgreichen Anwendung mathematischer Annahmen allmählich einstellt. Das Mißtrauen der Schulphilosophie vollends richtete sich nicht zuletzt auf die Frage, ob denn die

²⁹ AaO, 5.264 f.; 1.135 ff.

³⁰ AaO, 2.28; 2.192.

³¹ M. Heidegger: Holzwege, Frankfurt/M. 1950, S. 71 ff.

³² AaO, VIII, S. 327.

mathematischen Spitzfindigkeiten eine Entsprechung in der physischen Materie hätten.

Man kann den Wissenschaften aber auch noch auf andere Weise einen immanenten Cartesianismus zuschreiben. Gadamer meint, die Gewißheit der Wissenschaft besitze insofern einen cartesianischen Zug, als sie das Ergebnis einer kritischen Methodik sei, die nur Unbezweifelbares geltend zu machen sucht. Die Gewißheit, die sie habe, erwache nicht aus Zweifeln, die einen befallen, und aus ihrer Überwindung. Sie sei dem Befallenwerden von Zweifeln immer schon zuvorgekommen. Wie in Descartes' Zweifelsmeditation der Zweifel nur experimentell angestellt wird, so bezweifle grundsätzlich die methodische Wissenschaft alles, woran man überhaupt zweifeln kann, um auf diese Weise zur Sicherheit ihrer Resultate zu gelangen³³. Es soll ihr Ideal sein, mit unseren Vorurteilen ein für allemal Schluß zu machen, uns vor jedem Irrtum zu bewahren und zu diesem Zweck einen radikalen Bruch mit der Tradition zu vollziehen³⁴. Man braucht jedoch die vorigen Überlegungen nur ein Stück weiterzuführen, um zu sehen, daß diese Vorstellung dem Verfahren der Wissenschaft nicht entspricht. Wer mit dem Zweifel beginnen wollte, hätte gar keinen wirklichen Zweifel. Keiner zweifelt ohne einen positiven Grund, bloß um einer cartesianischen Maxime willen. Einen Grund hat man nur, wenn anderes als dasjenige, was den Zweifel auslöst, selbstverständlich bleibt. Sonst könnte man seinen Zweifel nicht einmal formulieren, geschweige denn sich zu Vermutungen hinleiten lassen, die bei ausreichender Bewährung allmählich wieder in Überzeugung übergehen und damit den Zweifel zum Verschwinden bringen. Was den Zweifel auslöst, ist in der Regel etwas, worauf man nicht gefaßt war, eine überraschende Entdeckung zum Beispiel. Nun hat die Wissenschaft Techniken entwickelt, die auf überraschende Phänomene führen, – weit über den Umfang dessen hinaus, was uns im täglichen Leben ohnehin an Unerwartetem begegnet; und sie wird sich häufig größere Hoffnungen machen, solche Phänomene erfolgreich zu erklären, die in ihrem eigenen Arbeitszusammenhang merkwürdig geworden sind. Aber auch hier hat der Zweifel grundsätzlich keinen anderen Charakter als den der Privation von Erklärungs- und Denkgewohnheiten. Zweifeln ist nicht so leicht wie lügen und kann nicht nach Belieben angestellt oder unterlassen werden. Man kann eine eigene Kunst daraus machen, fruchtbar zu zweifeln, und sicherlich bedarf die Wissenschaft einer solchen, wenn sie nicht in den gewohnten Erklärungsschemen erstarren soll.

³³ AaO, S. 225.

³⁴ AaO, S. 255, 261.

Zu dieser Kunst gehört auch der fingierte Zweifel, den man beispielsweise in Theorien setzt, um zu sehen, welche Folgerung sich bei deren Falschheit oder Abwandlung ergeben würde. Aber methodisch sinnvoll sind solche fiktiven Privationen nur, wenn sie der Überwindung wirklicher Zweifel durch neuartige Erklärungen dienen. Sie stellen kein Mittel dar, dem Befallenwerden von Zweifeln bedenkenlos zuvorzukommen. Anstatt mit dem universalen Zweifel müssen wir daher auch in den exakten Wissenschaften mit allen Vorurteilen beginnen, die wir tatsächlich haben. Wollten wir uns aus Furcht zu irren ihrer möglichst vollständig entledigen, so müßten wir wohl an erster Stelle unsere bloßen Vermutungen preisgeben. Die Disposition zu solchen aber ist es gerade, die die Wissenschaft weiterbringt, mögen sich auch noch so viele von ihnen einmal als irrig erweisen. Was die Wissenschaft braucht, sind nicht grundsätzliche Vorkehrungen gegen unsere Vorurteile. Sie wären gegen deren Gewalt allemal ohnmächtig. Es sind Kriterien, nach denen sich entscheiden läßt, welchen Vermutungen nachzugehen sich empfiehlt. Die Wissenschaft bedarf also theoretischer Normen für „gute“ Hypothesen. Bei der Anwendung solcher Normen wird allemal auch die Tradition ein gewichtiges Wort mitsprechen. Denn ob eine Hypothese für ihre probeweise Annahme gut ist, ergibt sich nicht allein aus ihrem Testbarkeitsgrad und ähnlichen formalen Kriterien, sondern auch daraus, ob die Fragen, die aus dem Zweifel hervorgegangen sind, uns auf Gründe zurückgeführt haben, von denen wir sagen können: Ja, das haben wir immer gedacht; daran zu zweifeln besteht nicht der geringste Anlaß³⁵.

Wenn es sich mit dem cartesischen Fundament und Charakter der Wissenschaften so verhält, wie die fallibilistische Kritik behauptet, dann wird man sich fragen: woraus ergaben sich Descartes' Suche nach unerschütterlicher Gewißheit und das zunächst mit ihr verbundene Selbstverständnis der Wissenschaften? Sind es gar nicht die Wissenschaften gewesen, die das Zusammentreten von Erkenntnis und Gewißheit bewirkten? Die Tatsache, daß es insbesondere der religiöse Sprachgebrauch ist, in dem „Wissen“ soviel besagt wie „von Gewißheit getragen sein“, dürfte eine Erklärung dieser Art nahelegen³⁶. Wie sich bei näherem Zusehen zeigt, bringt auch Heideggers oben erwähnte Deutung den Wandel im Wesen der Wahrheit nicht allein mit dem Phänomen der neuzeitlichen Wissenschaft, sondern enger noch mit der Befreiung des Menschen aus der offenbarungsmäßigen

³⁵ AaO, 4.71; 5.265; 5.373ⁿ; 5.394; 5.416; 5.512; 6.424; 6.498.

³⁶ J. und W. Grimm: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854 ff., XIV, 2, S. 754.

Heilsgewißheit zusammen³⁷. Die Frage ist nur, ob beide Phänomene sachlich so eng zusammengehören, daß der Wandel im philosophischen Erkenntnisbegriff, der sich bei Descartes vollzog, auch dem Charakter der neuen Wissenschaft entspricht. Wird sie verneint, so ist zu prüfen, ob es nicht eben die Vermischung beider Vorgänge war, die den hypertrophen Anspruch an die Erkenntnis entstehen und Descartes' hyperbolischen Zweifel zu einem scheinbaren Erfordernis der Wissenschaft werden ließ. Von dieser Annahme aus kann man am besten verstehen, wie der Kampf der neuen Wissenschaften gegen den Aristotelismus zur Suche nach einem *fundamentum inconcussum veritatis* und zur Modifikation des Erkenntnisbegriffs führte.

Richard Popkins Untersuchung über den Skeptizismus von Erasmus bis Descartes³⁸ hat über den paradigmatischen Vorgang aufgeklärt, der – hundert Jahre vor der eingangs erwähnten Episode aus Descartes' Biographie – die Suche nach Erkenntnis mit der Suche nach Gewißheit zusammenfallen und schließlich beide auch wieder auseinandertreten ließ. Im Streit der Religionsparteien ging es um ein Kriterium der Glaubenswahrheit. Hier: *sola scriptura*, – in dem Verständnis, das sich dem Gewissen aufdrängt; dort: was die Kirche und ihre Väter lehren. Da man zur Entscheidung, welches das richtige Kriterium sei, aber selbst ein Kriterium braucht, und so weiter, entsteht ein Regreßproblem, das den Skeptiker auf den Plan ruft: Erasmus gegen Luther. Diese Lage und die typischen Reaktionen, die sich in ihr ergaben, braucht man nur auf die naturphilosophische Auseinandersetzung zu übertragen, um zu sehen, welche diskussionsstrategische Position es war, die Descartes bezog. Auch im naturphilosophischen Streit ging es um ein Wahrheitskriterium, – die verschiedenen Methoden, über deren Tragweite und Berechtigung man nicht einig werden konnte. Wo sich eine neue Ansicht gegen eine abweisende, doch herrschende Tradition allererst zur Geltung bringen muß, steht nun aber der Skeptiker allemal der konservativen Seite näher als der Seite der Neuerer. Er ist bereit, *per non sequitur* die Entscheidungen zu akzeptieren, die durch die Wirklichkeit der bestehenden Institutionen sanktioniert sind. Wer dem Neuen zum Erfolg verhelfen will, muß daher seine eigene, innere Überzeugung, der guten Sache zu dienen, vor allem gegen den Skeptiker kehren. Er muß argumentieren, daß seine Kriterien, seine Verfahren selbstevident, natürlich sind, daß jeder Unverbildete sie einsehen kann³⁹.

³⁷ AaO, S. 99.

³⁸ R. H. Popkin: *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1964.

³⁹ Vgl. *Descartes' Regulae und Recherche de la Vérité*.

Setzt sich das Neue durch, so entsteht daraus später die Legende, seine Erfolge verdankten sich nur unmittelbarer Erfahrung, genauer Beobachtung und sorgfältiger Berechnung. Die Ergebnisse seien durch Erfahrung und rationale Einsicht, oder auch durch die erstere allein, gewiß. Die Wissenschaftsgeschichte aber lehrt deutlich genug, daß die neuen Hypothesen und die Verfahren, die zu ihrer Formulierung dienten, so evident längst nicht waren. Wenn es ihnen an eben jener Einsicht gebrach, die man zur Überwindung der Skeptiker gebraucht hätte, so mußten ihre Vertreter sich vorhalten lassen, sie seien nur verhohlene Skeptiker; und sie müssen es sich – wie Mersenne und Gassendi – auch selbst eingestehen⁴⁰. Dagegen hilft dann, wenn überhaupt etwas, nur noch der Versuch, die Skepsis durch hyperbolischen Zweifel zu überbieten. Erst wenn das Alte seine Kraft verloren hat, kann die siegende Partei sich den Luxus milder, akademischer Skepsis gestatten und zur Verteidigung divergenter Ansichten übergehen. Dann kann ein Hume Montaigne und Newton miteinander verbinden⁴¹. Die Suche nach Gewißheit wird dann zur Suche nach dem, was im Sinne des common sense vernünftig ist. Descartes' Rolle war diejenige des Überwinders der naturphilosophischen Skepsis. Man sollte diese Rolle nicht mit dem Charakter der Wissenschaft verwechseln, derentwegen er sie einnahm.

II.

Wenn man die Behauptung verneinen muß, die Wissenschaft besitze in dem erörterten Sinn cartesianischen Charakter, und wenn Descartes' Auffassung durch die angedeuteten Gründe motiviert ist, dann ist es vielleicht erlaubt zu sagen, die cartesianisch verstandene Suche nach Erkenntnis vermische zwei Vorgänge, die ihrer Natur nach keine Einheit bilden: das in der Entstehung des neuzeitlichen Bewußtseins gelegene metaphysische Verlangen, Gewißheit zu finden, und die Expansion der modernen Wissenschaften. Beide mögen vielfältig verbunden sein; sie sind es jedoch nicht über den Begriff der Gewißheit, – es sei denn, der Wissenschaft eigne eine Gewißheit oder ein Streben nach einer solchen, die sie zu einer spezifisch neuzeitlichen Erscheinung machen und die die Wissenschaft unabhängig von ihrem theoretischen Charakter kennzeichnen. Denn in der Beziehung, die die Wissenschaft auf Wahrheit hat und durch die sie sich als „theoreti-

⁴⁰ Vgl. Popkin, aaO, S. 132 ff.

⁴¹ Vgl. N. K. Smith: *The Philosophy of D. Hume*, London 1964, S. 53 ff., 82; S. R. Letwin: *The Pursuit of Certainty*, Cambridge 1965, S. 31 ff.

sches“ Erkennen bestimmt⁴², liegt jene Eigenschaft nicht. Bevor dies gezeigt werden kann, bedarf jedoch die Rede von „Erkenntnis“ und „Gewißheit“ der Differenzierung.

Die bisherige Orientierung an Descartes hat nur ergeben, daß wir weder in den Wissenschaften noch in der Philosophie ein Verfahren besitzen, durch das wir dem Befallenwerden von Zweifeln zuvorkommen können, so daß wir auf diese Weise Gewißheit zu erlangen imstande wären. Gewißheit bedeutete dabei eine Sicherung des Erkennens, die – zumindest tendentiell – absolut ist: ein Fürwahrhalten, das die Kriterien seiner Wahrheit selbst mitbringt und die Einsicht hat, daß sie sich auch durch neue Information nicht als unzulänglich erweisen werden. Es ist also nicht nur faktisch infallibel, sondern ist sich seiner Infallibilität bewußt; und es nimmt diese Infallibilität nicht nur gutgläubig bis auf Widerruf an, sondern es hält sich ihrer im voraus für jede weitere Erkenntnissituation versichert. Es bindet sich an das, was es für wahr hält, unabhängig von der Relation auf einen bestimmten Informationsstand. In diesem Sinn ist seine Gewißheit absolut. Es gibt auch einen guten Sinn zu sagen, solche Gewißheit sei theoretisch. Denn sie hat nur Wahrheit zum Zweck.

Der Grund dafür, Gewißheit in diesem anspruchsvollen Sinn zu verstehen, war, daß nur solche Gewißheit ein Erfolgsbewußtsein der Wissenschaft im ganzen tragen und einem Wissen Genüge tun würde, das zugleich Wissen des Wissens wäre. Es galt aber keineswegs als ausgemacht, dies sei die einzig sinnvolle Weise, von Gewißheit zu sprechen. Daher wäre es vorteilhaft, als unvermeidliche Konsequenz aus dem Bisherigen zu entnehmen, der Fallibilismus sei mit der uneingeschränkten Ungewißheit aller unserer Aussagen zu verbinden⁴³. Vielmehr wird nun deutlich zu machen sein, in welcher modifizierten Bedeutung innerhalb der Dimension theoretischer Erkenntnis von Gewißheit zu sprechen ist, – und zwar mit gutem Recht, auch wenn diese Bedeutung selbst keine theoretische ist. Voraussetzung für dieses Vorhaben ist, daß der Begriff der Erkenntnis auf eine dem Fallibilismus angemessene Weise positiv bestimmt wird. Es wird sich zeigen lassen, daß dieser Begriff enger, als man zunächst vermuten möchte, mit dem Ergebnis sprachanalytischer Klärung der Gebrauchsbedeutung von

⁴² Vgl. *Aristoteles*: *Metaph.* 993 b.

⁴³ Es sind vor allem *G. E. Moore*, *L. Wittgenstein* und *N. Malcolm* gewesen, die gegen diese Auffassung von Fallibilismus einen gleichsam natürlichen Sinn von Gewißheit verteidigt haben. Vgl. *G. E. Moore*: *Philosophical Papers*, London 1959, S. 227 ff.; *L. Wittgenstein*: *Schriften* 1, Frankfurt/M. 1960, S. 536 ff., 491, 385; *N. Malcolm*: *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, New York 1958, S. 87 ff.; ders.: *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs 1963, S. 1 ff., 58 ff.

„Wissen“ und ähnlichen Ausdrücken verwandt ist. Ihn auch sprachanalytisch einzuführen, empfiehlt sich im gegenwärtigen Kontext jedoch nicht. In Fortsetzung der bisherigen Überlegungen wird daher nun erörtert, in welcher Bedeutung von Erkenntnis zu sprechen ist, wenn der fallibilistische Charakter der Wissenschaft Berücksichtigung finden soll.

Mit den Prinzipien, die bisher gegen ein cartesianisches Verständnis der Wissenschaft geltend gemacht wurden, ist noch nicht entschieden, daß es keine absolut gewisse Erkenntnis geben kann und daß auch das Ideal einer solchen nicht sinnvoll ist. Wir könnten Erkenntnisquellen besitzen, die dem Bewußtsein solche Gewißheit verschaffen⁴⁴, und diese Gewißheit könnte – wenigstens für einzelne Erkenntnisarten – aus den Quellen, denen sie entstammt, in die Erkenntnis selbst gelangen. Wenn es aber irgendeine Erkenntnis dieser Art gibt oder die Erwartung berechtigt ist, sie zu finden, so mag der Anschein entstehen, man könne den Begriff der Erkenntnis an ihr orientieren, indem man ihren Typus zum Ideal erhebt, dem auch die Erkenntnisse anderer Art nach Möglichkeit anzunähern seien. Um diese Ausflucht zu verhindern, läßt sich gegen die angebliche Infallibilität einzelner Erkenntnisarten argumentieren⁴⁵. Argumentationen mit diesem Ziel finden sich vor allem auch dort, wo der Fallibilismus in jenem rigiden Sinn verstanden wird, der keine Rede von Gewißheit im Zusammenhang erreichbarer Erkenntnis mehr zuläßt⁴⁶. Zur Abkürzung des Verfahrens und unter Vermeidung eines solchen Mißverständnisses kann man aber auch allgemeinere Gründe geltend machen, die sowohl gegen die dogmatisch rationalistische wie gegen die dogmatisch empiristische Behauptung sicherer Erkenntnisquellen sprechen. Nehmen wir an, daß diese Quellen uns absolut gewisse Erkenntnis verschaffen, so behaupten wir eine bestimmte, unübersteigbare Grenze der Forschung und behindern deren Fortschritt, wenn es möglich werden sollte, diese Grenze zu überschreiten. Wir machen zweitens den Begriff der Erkenntnis äquivok. Denn die Quelle soll uns nicht nur Gewißheit geben, sondern auch einen Inhalt, der in irgendeinem Sinn wahr ist. Als Gewißheit von einem Wahren aber war Erkenntnis verstanden. Andererseits hat der Inhalt in der Erkenntnisquelle selbst keinen kognitiven Charakter. Wir müssen also intuitive von diskursiver Erkenntnis unterscheiden. War es aber nicht stillschweigende Voraussetzung der Anwendung eines Wahrheitskriteriums, das Gewißheit geben soll, daß es sich um diskursive Erkenntnis handle? Die andere Art scheint also nur eine

⁴⁴ Vgl. *B. Russell*: aaO, S. 137.

⁴⁵ Zu *Peirces* Argumenten vgl. *R. Chisholm*: aaO, S. 99 ff.

⁴⁶ *Z. B. A. J. Ayer*: aaO, S. 52 ff.

Pseudoerkenntnis zu sein, eine Erkenntnis vor der eigentlichen Erkenntnis. Da drittens in dieser Pseudoerkenntnis etwas aufgenommen wird, was nur wahr sein kann, wird auch der ihr zugeordnete Begriff der Wahrheit sinnlos; denn sein Korrelat – die Falschheit – wird ihm genommen. Selbst wenn man sich damit abfinden könnte, ist viertens dasjenige, was in der Pseudoerkenntnis aufgenommen wird, nicht dagegen gefeit, bei Weitergabe in die kognitive Erkenntnis verfälscht zu werden⁴⁷. Schließlich: Wenn es dasselbe wäre zu wissen und zu wissen, daß man weiß, dann würde auch die Verneinung beide Male dasselbe bedeuten. Das aber ist keineswegs der Fall. Zu „ein Wal ist kein Fisch“ und „ich weiß, daß ein Wal kein Fisch ist“, sind die Verneinungen: „ein Wal ist ein Fisch“ und „ich weiß nicht, daß ein Wal kein Fisch ist“. Etwas Falsches behaupten und – vielleicht wahrheitsgemäß – behaupten, daß man etwas nicht weiß, ist wahrlich nicht gleichbedeutend⁴⁸.

Wenn man auf die Illusion eines stabilen Wahrheitsfundaments und auf das Ideal eines Wissens verzichtet, das zugleich Wissen des Wissens ist, wird die theoretische Forschung zu einem Unternehmen, das bloß versuchsweise in Gang gebracht ist. Sie ist das Wagnis, ein auf Wahrheit gerichtetes Erkenntnisverfahren so zu organisieren, daß es – soweit wir sehen können – Fehler, die es uns machen läßt, zu entdecken, zu korrigieren und durch allmähliche Selbstkorrektur des Verfahrens allmählich auch zu vermeiden erlaubt. Dazu ist es erforderlich, daß wir geeignet scheinende Methoden suchen, sie befolgen und die Ergebnisse registrieren, die sich einstellen. Aber Methode hat nun nicht mehr den Sinn, eine trügerische Gewißheit zu verschaffen oder ein bloßes Bedürfnis der Selbstsicherung zu befriedigen; sondern den eher entgegengesetzten, uns zur Korrektur von Irrtümern und zur Selbstkorrektur unseres Verfahrens zu veranlassen. Beides wird um so leichter gelingen, je übersichtlicher und formaler die Methode ist. Deshalb wird man unter zwei zur Disposition stehenden die übersichtlichere und formaler vorziehen. Aber damit ist nicht gesagt, daß es für jede Forschungsrichtung nur ein und dasselbe Maß gebotener Exaktheit gäbe⁴⁹. Es bedeutet auch nicht, daß die formalen Methoden selbst keinen erfahrenen Gebrauch verlangen⁵⁰. Denn sie gewinnen ihre Glaubwürdigkeit nur aus den Erfahrungen, die wir bei ihrem Gebrauch mit ihnen machen.

Welcher Begriff von Erkenntnis ist dieser Konzeption von Forschung

⁴⁷ B. Russell: aaO.

⁴⁹ AaO, 1.85.

⁴⁸ Peirce: aaO, 4.521.

⁵⁰ Vgl. dagegen Gadamer: aaO, S. 228.

angemessen? Zunächst ist endgültig klar, daß Erkenntnis nicht soviel besagt wie „Evidenz“: ein Fürwahrhalten, bezüglich dessen meine Subjektivität die Instanz ist, die über seine Geltung entscheidet. Noch weniger ist Erkenntnis Selbstevidenz eines für wahr Gehaltene. Damit entfällt das Motiv, von Erkenntnis in jenem erweiterten Gebrauch zu sprechen, demzufolge es auch „intuitive“ Erkenntnis geben soll. Es muß genügen zu sagen, wir hätten unseren Prinzipien ein vorläufiges Vertrauen ($\pi\lambda\sigma\tau\iota\varsigma$) entgegenzubringen⁵¹, und ähnlich unseren Wahrnehmungen. Alle Erkenntnis hat kognitiven und damit diskursiven Charakter. Sie hält aber nicht nur für wahr, daß etwas so und so bestimmt ist und unter gewissen Bedingungen sein Eintreten zu erwarten steht; sie entfaltet diese Auffassung nicht nur in einem zeitlichen Vollzug, sondern besteht auch als Fähigkeit hierzu. Denn nur so kann sie einer Methode unterliegen. Als Teilverwirklichung des Ziels der Forschung, die auf Wahrheit ausgeht, ist sie ferner ein Fürwahrhalten, das selbst wahr ist; und als einem Verfahren in jenem allgemeinsten Verstande von Methode „gemäß“ ist sie gerechtfertigt. Man kann Erkenntnis, Wissen in der weitesten Bedeutung also bestimmen als ein habituelles Fürwahrhalten, das wahr und gerechtfertigt ist⁵².

Die Definition soll auch dazu dienen können, Fälle zu beschreiben, in denen jemand sagt: „ich weiß“. Austin zufolge sollen Phrasen wie „ich weiß, daß...“ jedoch nicht deskriptiven, sondern performativen Sinn haben⁵³. Sie würden also nicht etwas über etwas aussagen, das auch unabhängig von der Aussage der Fall ist, sondern eine Handlung darstellen, die nur durch die sprachliche Äußerung zustande kommt, – vergleichbar etwa dem Versprechen, das man jemandem gibt. Wer die Phrase „ich weiß, daß...“ als Beschreibung eines Zustandes oder einer Disposition versteht, unterliegt nach Austin einer „descriptive fallacy“. „Ich weiß, daß...“ soll ungefähr soviel sagen wie „ich garantiere Dir, daß...“, „ich gebe mein Wort darauf, daß...“. Es ist also Substitut für eine solche sprachliche Handlung. Darauf ist zu erwidern: Muß das allemal so sein? Daß es so sei, ist zum Beispiel äußerst unwahrscheinlich in einer Situation, in der klar ist, daß auch die anderen das Betreffende wissen, ich aber dennoch sage „ich weiß, daß...“. Aber auch für die anderen Fälle gilt: Wer unterstellt, die Ausübung einer nichtdeskriptiven sprachlichen Funktion sei mit der gleichzeitigen Ausübung einer deskriptiven Funktion unverträglich, verfällt selbst einem Trugschluß, dem performativen nämlich⁵⁴.

⁵¹ Vgl. *Aristoteles*: *Eth. Nic.* 1139 b. ⁵² Vgl. *Aristoteles*: aaO.

⁵³ *J. L. Austin*: *Philosophical Papers*, New York 1961, S. 44 ff.

⁵⁴ Vgl. *R. Chisholm*: *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs 1966, S. 15 ff.

Die Bedeutungskomponenten dagegen, die Wittgenstein⁵⁵ und Ryle⁵⁶ an der Verwendung von „Wissen“ herausgearbeitet haben, lassen sich mit Sinn in das erste Definitionselement einfügen. Das habituelle Fürwahrhalten ist kein spezifisches Gefühl, das sich immer dann einstellt, wenn gewußt wird. Es muß der Feststellung dessen, der es besitzt, nicht zugänglicher sein als einem anderen, der ihn befragt. Es hat seinen propositionalen Gehalt, dem der Fürwahrhaltende zustimmt. Aber auch die Zustimmung muß nicht in Form eines Gefühls präsent sein. Entscheidend ist allein, daß der Fürwahrhaltende sich mit ihr für künftige Verwendung der Aussage bis zum Verwerfen seines Fürwahrhaltens bindet. Wie sich aus der Erörterung des Zweifels ergibt, erfolgt diese Bindung nicht nur willentlich, durch Deziision. Sie stellt eine Bedingung dar, in der man sich findet. Das Fürwahrhalten muß auch nicht als innerer Zustand eines Wesens aufgefaßt werden, das hinter seinen Äußerungen steht. Es ist durch und durch dispositional: die Habitualität einer Neigung, mit der Aussage zufrieden zu sein, es bei der Verfassung bewenden zu lassen, in der sie sich befindet; und die Habitualität einer Bindung zur Zustimmung für Fälle künftiger Verwendung der Aussage. Diesen beiden Momenten wird man noch ein drittes hinzufügen dürfen, das Bain zum ersten Mal in den Begriff des Fürwahrhaltens (belief) aufgenommen hat: daß man sich auch im Verhalten danach richtet⁵⁷. Wer etwas für wahr hält, von dem kann man annehmen, daß er sich unter bestimmten, dafür relevanten Umständen, bei geeigneter Konstellation seiner Neigungen und Zwecke und bei entsprechenden Erfahrungen, in einem Spielraum von Möglichkeiten auf bestimmte Weise verhalten würde und daß er erwarten würde, gewisse Erfahrungen dabei zu machen. Im Falle des erkennenden Fürwahrhaltens tritt zu diesen drei habitualen Momenten noch als viertes die Fähigkeit, die Aussage unter geeigneten Bedingungen auf eine den dafür geltenden Normen gemäße Weise zu verwenden. Wer diese Fähigkeit soeben erworben hat, kann sagen „jetzt weiß ich“ und damit den erfolgreichen Abschluß einer Tätigkeit signalisieren, deren Produkt in einer Aussage und in eben jener Fähigkeit zu ihrer richtigen Verwendung besteht. Hat er dieses Resultat in Schritten erreicht, deren Richtigkeit er selbst noch dartun kann, so wird man sagen, er habe die Erkenntnis erschlossen. Andernfalls sagt man, es sei ihm eingefallen oder die Einsicht sei ihm gekommen oder er habe es gelernt. „Erfolgreich“ ist die Tätigkeit dann gewesen, wenn die Aussage,

⁵⁵ L. Wittgenstein: aaO, S. 148 ff.

⁵⁶ G. Ryle: *The Concept of Mind*, Harmondsworth 1963, S. 26 ff., 112 ff.

⁵⁷ A. Bain: *The Emotions and the Will*, London 31875, S. 505 ff.

zu der sie führte, wahr ist und die erworbene Fähigkeit geeignet ist, nur wahre Aussagen zu machen.

Das zweite der genannten Definitionselemente ist trivial. Alles andere als trivial ist allerdings, was Wahr-sein von einer Aussage bedeutet. Aus dem Bisherigen erhellt dazu wenigstens soviel, daß im Begriff der einen, idealen Wahrheit, die das Ziel der Suche nach Erkenntnis darstellt, die Wahrheit der einzelnen Aussage und die Resultate der Methoden konvergieren. Vom Begriff der Erkenntnis aus kann Wahrheit daher als das letzte Resultat der Anwendung der richtigen Methode gefaßt werden⁵⁸. Wenn man das dritte der genannten habitualen Momente des Fürwahrhaltens in Betracht zieht, so kann man auch sagen, im Begriff der Wahrheit liege, daß die Erwartungen, die eine wahre Aussage weckt, durch künftige Erfahrungen nicht mehr durchkreuzt werden können⁵⁹. Wer erkennt, ist insofern vor Überraschungen geschützt. Aber das heißt nicht, daß er sich darin auch sicher wüßte. Beide Bestimmungen von Wahrheit haben ja keine subjektive Evidenz zu ihrem Korrelat. Gäbe es ein solches Korrelat, dann müßte sich eine vermeintliche Erkenntnis, von der sich später herausstellt, daß sie nur beansprucht war, von einer wirklichen Erkenntnis unterscheiden lassen. Daß dies nicht der Fall ist, stellen wir unablässig fest, wenn wir uns veranlaßt sehen, einen Irrtum zu korrigieren. In den Begriff der Erkenntnis kommt also das Moment absoluter Gewißheit auch nicht als Evidenzkorrelat der Wahrheit hinein⁶⁰.

Ebenso steht es mit dem Definitionselement der Rechtfertigung. Zu ihr muß derjenige imstande sein, der die Erkenntnis hat. Die Rechtfertigung legt dar, daß man „berechtigt“ ist, die Aussage zu machen. Das „Recht“, auf das man sich dabei beruft, ist jedoch nicht eine moralische oder juristische Lizenz, sondern eine theoretische Norm, von der man annimmt oder möglichst zeigen kann, daß ihre Berücksichtigung zu wahren Aussagen führt. Wenn sie dahin führt und nur dann, ist sie selbst berechtigt, – ob man dies nun wisse oder nicht. Sie ist relativ allein auf die Idee der Wahrheit. Von Rechtfertigung zu sprechen macht daher Erkenntnis nicht im Grunde zu einem ethischen Begriff. Theoretische Erkenntnis hat also auch nicht Teil an einer unerschütterlichen Gewißheit, die es im sittlichen Bereich etwa geben könnte.

⁵⁸ Peirce: aaO, 5.553.

⁵⁹ AaO, 5.416 f.

⁶⁰ Andererseits aber ist es aufgrund des Zusammenhanges von Wahrheit und Methode auch unangebracht, die Idee der Begründung gänzlich aus der Erkenntnisidee entfernen zu wollen. Vgl. dagegen H. Albert: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, S. 8 ff.

Durch die Möglichkeit zur Rechtfertigung hat man in der Erkenntnis, wenn schon kein Wissen des Wissens, so doch ein Mittel zu wissen, daß man weiß⁶¹. Außerordentliche Schwierigkeiten macht es allerdings anzugeben, worin die Rechtfertigung für verschiedene Erkenntnistypen zu bestehen hat. Beim unteren Grenzfall bloßer Erkenntnis, daß etwas der Fall ist, ist nicht mehr zu verlangen als der Hinweis, daß man keinen Grund anzugeben vermag und doch seine Zustimmung nicht versagen kann. In jedem anderen Fall dagegen enthält Erkenntnis auch die Kognition einer Regel und des Resultats ihrer Befolgung. Hier gibt die Erkenntnis zugleich einen Grund, der dazu berechtigt zu behaupten, man erkenne, mag der Grund auch noch so schwach sein. Welche Forderungen entstehen daraus an die Rechtfertigung? Im Fall einer deduktiv erschlossenen Aussage ist beispielsweise leicht aufzuweisen, daß ihre Wahrheit und die Tatsache, daß sie richtig erschlossen wurde, nicht genügt, sie für Erkenntnis auszugeben⁶². Aber ob wir die erforderlichen Bedingungen derzeit vollständig angeben können, ist schon zweifelhaft. Ferner gilt grundsätzlich: Daß wir die Rechtfertigung für eine Aussage zu besitzen glauben, heißt noch nicht, sie sei auch gerechtfertigt. Alle Rechtfertigung hat für uns ein Ende; und von diesem ist jeweils nicht erkannt, ob es in der Sache liegt oder nur in unserem Unvermögen. Das gilt auch für das Ideal einer vollkommenen Erkenntnis. Sie wäre ein Wissen, dessen Erschütterung durch neu auftauchende Zweifel logisch unmöglich ist⁶³. Es wäre faktisch so, und wir hätten damit im Wissen ein zulängliches Wissen, daß wir wissen. Aber daß wir an diesem Punkt angelangt sind, wäre nicht gewiß.

Wenn selbst der ideale Zustand der Erkenntnis keine absolute Gewißheit enthält, so vermag er uns nun seinerseits darauf hinzuweisen, in welchem berechtigten Sinn sich dennoch von Gewißheit sprechen läßt. Das Ziel, von dem wir hoffen, daß der Fortschritt der Forschung auf es zuläuft, wäre ein Zustand, in dem uns faktisch keine Überraschungen mehr bevorstünden. Wir wären insofern vor ihnen sicher. Wenn man will, kann man diese Sicherheit auch als Gewißheit bezeichnen und die Suche nach einer

⁶¹ Vgl. Peirce: aaO, 4.521.

⁶² Vgl. die Diskussion in ANALYSIS: E. L. Gettier: Is True Justified Belief Knowledge?, Analysis XXIII 1963, S. 121 ff.; M. Clark: Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier's Paper, Analysis XXIV 1963, S. 46 ff.; E. Sosa: The Analysis of Knowledge that P, Analysis XXV 1964, S. 1 ff.; K. Lehrer: Knowledge, Truth and Evidence, Analysis XXV 1965, S. 168 ff.

⁶³ Peirce: aaO, 5.606.

solchen – wie Dewey es tat – als „quest for certainty“⁶⁴. Entscheidend aber für das, was diese Gewißheit als Ziel charakterisiert, ist der Umstand, daß es sich um eine Sicherheit vor Überraschungen unter größtmöglicher Allgemeinheit der Bedingungen handelt. Im Ziel soll es ja logisch unmöglich sein, daß Erwartungen enttäuscht werden, die sich an Überzeugungen wie die in ihm enthaltenen knüpfen. Sieht man davon ab, so wäre einem bloßen Sicherungsbedürfnis ebenso gedient mit anderen Methoden, unsere Überzeugungen gegen Erschütterungen fest zu machen; und dieses Bedürfnis zu befriedigen, gäbe es wohl einfachere Sicherungsverfahren als dasjenige theoretischer Erkenntnis, und wirksamere. Denn von dieser ist äußerst fraglich, ob sie auf dem Weg zu ihrem Ziel nicht mehr zur Verunsicherung als zur Sicherung des Lebens beiträgt.

Achtet man auf den Charakter, den die Gewißheit nun selbst bekommt, so ergibt sich: sie ist keine theoretische Sicherheit des Wissens, daß wir an ein Ziel gelangt sind, sondern eine Gewißheit, die zum Wissen gehört, wie wir uns nun verhalten müssen, um vor Überraschungen sicher zu sein: eine Gewißheit des „know how“, die die Tätigkeit desjenigen begleitet, der sich auf eine Sache versteht. Insofern mag man sie „praktische Gewißheit“ nennen, wie Peirce es getan hat⁶⁵. Besser ist es, von pragmatischer Gewißheit zu sprechen. Denn sie betrifft nicht die Bestimmung des Ziels einer Handlung, sondern begleitet einen bestimmten Gebrauch von Mitteln.

Ähnlich wie mit dem idealen Ziel steht es mit der Ausgangssituation, in der die Forschung sich jeweils befindet. Auch hier haben wir solche pragmatischen Gewißheiten, die für das Individuum wenigstens in einem bestimmten Zeitraum faktisch unumstößlich sind. Sie sind „gewiß“ beispielsweise in dem Sinne, in dem G. E. Moore die Wahrheiten des common sense verteidigt hat: es wäre unvernünftig, sie zu bezweifeln⁶⁶. Aber das schließt nicht aus, daß man ihren Bestand jeweils im Licht der fortschreitenden wissenschaftlichen Forschung kritisch zu überprüfen hat. Es schließt auch nicht aus anzunehmen, die ganze Menge solcher Aussagen, in toto betrachtet, enthalte wohl einige, die falsch sind⁶⁷. Ähnlich dürfte es mit einigen fundamentalen wissenschaftlichen Auffassungen stehen. – Eine zweite Weise modifizierter Gewißheit besitzen die Wahrnehmungsphänomene. Man kann sie für den Augenblick, in dem sie gegeben sind, sogar in dem Sinne praktisch gewiß nennen, daß man sich bezüglich ihrer nicht ein-

⁶⁴ J. Dewey: *The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge to Action*. Gifford Lectures 1929, New York 1960.

⁶⁵ Peirce: aaO, z. B. 1.152; 4.237.

⁶⁶ G. E. Moore: aaO, S. 225.

⁶⁷ Peirce: aaO, 5.523.

mal einen sinnvollen Zweifel denken kann. Ebenso vermögen wir vielleicht auch von anderen simplen Wahrheiten nicht zu sagen, wo ein Zweifel sie angreifen könnte. Sie haben dann den Anschein, „unter allen Umständen“ zu gelten. Aber wenn wir von ihnen sagen „ich weiß...“, so braucht das nicht zu bedeuten, daß wir nichts, was die Zukunft bringen mag, als Evidenz gegen sie gelten lassen würden⁶⁸. Weder in diesem Sinn, noch im Sinne der Wahrheit des common sense ist das praktisch Gewisse hier infallibel; und darin liegt gerade die Chance weiterer Erkenntnis. – Schließlich kann man in Bezug auf die einfacheren formalen Operationen der Logik und Mathematik auch von „praktischer Infallibilität“ sprechen⁶⁹. Ihre Normen schreiben mit großer Präzision vor, was zu tun ist, die Wahrheitsmäßigkeit, die die Normen im Zusammenhang, den sie bilden, besitzen, ist gut zu überprüfen, die Richtigkeit der Operationen läßt sich durch leicht auszuführende, wiederholbare Tests bis zu jedem erwünschten Grad pragmatischer Gewißheit feststellen, und nicht zuletzt ist auch die intersubjektive Einigung darüber schnell zu erzielen.

Daß wir es lernen können und müssen zu rechnen, uns mit gesundem Menschenverstand in der Welt zurechtzufinden und Erfahrungen zu machen, die sich verarbeiten lassen, ist eine Trivialität. Wenn wir im Bereich theoretischer Erkenntnis nur mit derartigen Formen von Gewißheit zu tun haben, so könnte man leicht zu der Meinung gelangen, jede Sicherheit sei für die Erfassung der Wirklichkeit wertlos; ja, als selbstfabrizierte Immunisierung gegen mögliche Kritik gefährlich. Es ist die Meinung, die heute im Umkreis Poppers vertreten wird⁷⁰. Man kann gegen sie geltend machen, daß sie selbst noch ein Stück unkritisierten Cartesianismus zur Voraussetzung hat. Weder kommen die erwähnten Gewißheiten durch willkürliche Entscheidung, noch – außer in extremen Fällen – durch Immunisierung zustande. Wäre uns alles am besten gleich ungewiß, so wäre das System wissenschaftlicher Forschung, das hoffentlich wenigstens teilweise selbstgeregelt ist, ständig instabil. Ein Verfahren, die methodologisch relevanten Gradunterschiede der Festigkeit unserer Gewißheiten zu beurteilen, dagegen, würde uns vermutlich erlauben, neue Kriterien zu entwickeln, um zu entscheiden, wann und wogegen überraschende Phänomene und Unverträglichkeiten zwischen Theorien als Falsifikationsinstanzen zu gelten haben. Der Fallibilismus, den Poppers Schule seit Peirce wieder am entschiedensten vertritt, ist nicht nur eine Verwandlung des neuzeitlichen Erkenntnisbegriffs, sondern auch eine des Begriffs der Gewißheit.

⁶⁸ Vgl. dagegen *N. Malcolm: Knowledge and Certainty*, aaO, S. 62 ff.

⁶⁹ *Peirce: aaO*, 4.237.

⁷⁰ Vgl. z. B. *H. Albert: aaO*, S. 30 ff.

Es dürfte nun deutlich sein, daß die in der Wissenschaft anzutreffende Gewißheit ihrer Art und ihrem Grade nach keinen grundsätzlichen Vorrang beanspruchen kann vor anderen Gewißheiten, die sich mit zweckmäßiger Tätigkeit verbinden. Leicht zu sehen ist auch, daß die Wissenschaft durch solche Gewißheit kein Verlangen zu befriedigen vermag, das darauf ausgeht, unserer Welterfahrung im ganzen Sicherheit zu verschaffen. Was sie ist, verdankt sie dem Verzicht auf Überwindung der Skepsis ebenso wohl wie der Preisgabe aristotelischer Intuition einer endlichen Menge erster Wahrheiten. Die Wissenschaft könnte jenes Verlangen nicht einmal wecken. Denn aus dem Plan der Verwirklichung ihrer theoretischen Struktur ergibt sich nicht, daß sie eines metaphysischen Grundes bedürfte, der selbst ein gewisser ist. Doch sie kann sich auch in dem abgeschwächten Sinn bloß pragmatischer Gewißheit der Realisierbarkeit ihres Plans nicht versichert halten. Denn ihre Gewißheit begleitet allemal nur dasjenige, was man schon kann. Die Gewißheit mag sich daher zwar auf den Betrieb der Wissenschaft beziehen, auf den die Menschheit sich mittlerweile versteht; und soweit sie sich tatsächlich einstellt während des selbstkorrektiven Verhaltens, das die Wissenschaft ihrem Plan gemäß ist, kann man mit Heidegger sagen, die Menschen richteten sich dadurch in der Welt ein. Man sollte die Fähigkeit hierzu nicht geringer achten, als Sokrates das Können der Handwerker schätzte. Vielleicht ist es ihre gesellschaftliche Stabilisierung gewesen, die sich im Auftreten der Theorie des Fallibilismus niederschlug. Aber wenn diese Theorie im Hauptsächlichen angemessen ist, so gilt, daß wir keine Garantie besitzen, mit der Wissenschaft auf dem richtigen Weg zu ihrem Ziel zu sein. Wir müssen uns also die Erfolgsgewißheit versagen, mit der das neuzeitliche Bewußtsein seinem wissenschaftlichen Gang in Gedanken vorausgeeilt war.