

*Ansgar Beckermann, Bielefeld*

## Zur Inkohärenz und Irrelevanz des Wissensbegriffs<sup>1</sup> Plädoyer für eine neue Agenda in der Erkenntnistheorie

### I.

Wenn man in Lehrbüchern und einschlägigen Lexika nach einer Charakterisierung der *Erkenntnistheorie* sucht, findet man eine große Übereinstimmung im Hinblick auf die Grundfragen dieser Disziplin. Im ersten Band der von Jürgen Mittelstraß herausgegebenen *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* etwa findet sich folgender Eintrag:

*Erkenntnistheorie* (...), philosophische Grunddisziplin, deren Gegenstand die Beantwortung der Frage nach den Bedingungen begründeten Wissens ist. Im klassischen Sinne schloß dies die Fragen nach der *Entstehung*, dem *Wesen* und den *Grenzen* der Erkenntnis ein („die Wissenschaft vom Wesen und den Prinzipien der Erkenntnis, vom [logischen] Ursprung, den Quellen, Bedingungen und Voraussetzungen, vom Umfang, von den Grenzen der Erkenntnis“, R. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe I, Berlin, 41927, 389). (576f.)

Und im neuesten Standardwerk, der von Edward Craig herausgegebenen *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, schreibt Peter Klein:

*Epistemology*. Epistemology is one of the core areas of philosophy. It is concerned with the nature, sources and limits of knowledge ...

Offenbar lauten die Grundfragen der Erkenntnistheorie also:

1. Was ist Erkenntnis? (*Natur* der Erkenntnis)
2. Wie gewinnt man Erkenntnis? (*Quellen* der Erkenntnis)
3. In welchen Bereichen kann man Erkenntnis gewinnen? (*Umfang* bzw. *Grenzen* der Erkenntnis)

Es ist daher kaum verwunderlich, wenn viele Einführungen in die Erkenntnistheorie mit einer ausführlichen Erörterung der Frage beginnen: *Was ist Erkenntnis?* Allerdings ist schon bemerkenswert, dass diese Frage sofort in die Frage transformiert wird: *Was ist Wissen?* Fast alle Autoren scheinen zu glauben, *Wissen*

<sup>1</sup> In diesem Aufsatz nehme ich eine Überlegung wieder auf, der ich zum ersten Mal in Beckermann (1997a) nachgegangen bin. Ich widme diesen Aufsatz Günther Patzig zu seinem 75. Geburtstag.

und *Erkenntnis* seien ganz offenkundig dasselbe. Und sie mögen sich in dieser Einschätzung auch dadurch bestätigt fühlen, dass man im Englischen gar keinen Unterschied zwischen Wissen und Erkenntnis machen kann, da für beides nur ein Wort, ‚knowledge‘, zur Verfügung steht. Trotzdem: Schon an dieser Stelle sollte man stutzig werden und sich fragen, ob es wirklich angemessen ist, Erkenntnis und Wissen einfach gleichzusetzen.

Beim Weiterlesen merkt man recht schnell, dass auch in einem zweiten Punkt (fast) völlige Einigkeit herrscht: *Wissen* kann nicht einfach mit *wahrer Überzeugung* identifiziert werden. Die Begründung hierfür liegt auf der Hand. Unserem normalen Gebrauch des Wortes ‚Wissen‘ zufolge würden wir von jemandem, der aufgrund *bloßen Ratens* zu der Überzeugung kommt, dass beim nächsten Spiel die Roulettekugel auf der Zahl 34 liegen bleibt, auch dann nicht sagen, er habe *gewusst*, dass es so kommen werde, wenn das Ergebnis tatsächlich eintritt. Wir unterscheiden *zufällig* wahre Überzeugungen von wahren Überzeugungen, die nicht zufällig, sondern z. B. aufgrund sorgfältigen Überlegens zustande gekommen sind. Nur im zweiten Fall sprechen wir von Wissen; bloß zufällig wahre Überzeugungen haben keinen Anspruch darauf, Wissen genannt zu werden.

Die These, Wissen sei nicht einfach nur wahre Überzeugung, findet sich schon bei Platon, der im *Theätet* schreibt:

*Sokrates*: Wenn also Richter, wahrheitsgemäß, überredet worden sind im Hinblick auf etwas, das nur wissen kann, wer es selbst gesehen hat, ...: so sind sie, nach dem bloßen Hörensagen urteilend, zwar zu einer richtigen Überzeugung gekommen, haben aber ohne Erkenntnis geurteilt – selbst wenn sie, zu Wahrem überredet, gut geurteilt haben? *Theätet*: So ist es allerdings. *Sokrates*: Wenn aber, Freund, wahre Überzeugung und Erkenntnis dasselbe wären, könnte auch der beste Richter keine wahre Überzeugung ohne Erkenntnis haben. So scheinen also beide verschieden zu sein. (*Theätet* 201b7-c7)

Die heute übliche Begründung für diese These wird aber eher in dem folgenden Zitat deutlich:

May we, then, equate knowledge simply with true belief? Absolutely not! To see why not, consider a person who has a hunch and thus believes that the final score of next year's Army-Navy football game will be a 21-21 tie. Moreover, suppose that the person is quite ignorant of the outcome of past contests and other relevant data. Finally, imagine, as a mere matter of luck, he happens to be right. That it is a mere matter of luck is illustrated by the fact that he often has such hunches about the final scores of football games and is almost always wrong. His true belief about the outcome of the Army-Navy game should not be counted as knowledge. It was a lucky guess and nothing more. (Cornman/Lehrer/Pappas, 43)

Die traditionelle Antwort auf die Frage, was denn Wissen sei, wenn es nicht einfach mit wahrer Überzeugung gleichgesetzt werden kann, lautete bis 1963: Wissen ist *gerechtfertigte* wahre Überzeugung. In diesem Jahr zeigte Edmund Gettier jedoch, dass es durchaus Fälle gibt, in denen jemand über eine gerechtfertigte

wahre Überzeugung verfügt, in denen wir aber trotzdem *nicht sagen würden*, diese Person wisse das, wovon sie überzeugt ist. Seither ist eine nicht enden wollende Debatte darüber entbrannt, wie man die traditionelle Wissensdefinition verbessern oder verändern müsse, um mit diesen so genannten Gettier-Fällen fertig zu werden. Dies soll uns hier jedoch nicht weiter interessieren. Denn mir ist eine andere Frage viel wichtiger, die in der Literatur fast nie gestellt wird: Angenommen es sei wahr, dass wir nicht alle Fälle von wahrer Überzeugung (und vielleicht nicht einmal alle Fälle von gerechtfertigter wahrer Überzeugung) als Wissen bezeichnen, welchen Grund haben wir dann für die Annahme, dass Wissen *epistemisch wertvoller* ist als bloß wahre Überzeugung (oder als gerechtfertigte wahre Überzeugung)? Was Erkenntnistheoretikerinnen und Erkenntnistheoretiker tun, wenn sie die Frage nach der Natur von Wissen behandeln, lässt sich kurz so beschreiben: Sie versuchen, den Begriff des Wissens zu analysieren, *so wie wir diesen Begriff in der Alltagssprache verwenden*. Aber so gut wie keiner gibt sich die Mühe zu erklären, warum dieser alltagssprachliche Wissensbegriff für die Erkenntnistheorie überhaupt interessant sein soll. So gut wie keiner stellt die Frage, warum alltagssprachlich verstandenes Wissen erkenntnistheoretisch gesehen *besser* ist als bloß wahre Überzeugung.<sup>2</sup>

Erstaunlicherweise hat gerade Platon, im Gegensatz zu den meisten heutigen Philosophinnen und Philosophen, durchaus gesehen, dass dies eine völlig legitime Frage ist, auf die die Erkenntnistheorie eine Antwort geben sollte.

*Sokrates*: ... Wenn einer, der den Weg nach Larissa weiß, ... vorangeht und die andern führt, wird er sie nicht richtig und gut führen? *Menon*: Gewiss. *Sokrates*: Wie aber, wenn einer nur die wahre Überzeugung davon hätte, welches der Weg wäre, ohne ihn jedoch gegangen zu sein oder ihn eigentlich zu wissen, wird nicht dennoch auch der richtig führen? *Menon*: Allerdings. *Sokrates*: Und solange er nur eine wahre Überzeugung hat von dem, was der andere weiß: so wird der, der nur eine wahre Überzeugung hat, kein schlechterer Führer sein als jener Wissende? *Menon*: Freilich nicht. *Sokrates*: Wahre Überzeugung ist also zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als wahres Wissen. ... Wahre Überzeugung ist also nicht minder nützlich als Erkenntnis. (*Menon* 97a9-c5)

Wenn es darum geht, wie wir handeln sollen, ist wahre Überzeugung, so Platon, genauso gut wie Wissen. Wenn wir aufgrund bloß wahrer Überzeugung handeln, werden wir unsere Ziele genauso erreichen, wie wenn wir aufgrund von Wissen handelten. Und man möchte hinzufügen: Wenn es darum geht, was wir glauben sollen, ist Wissen auch nicht besser als wahre Überzeugung. Denn was mehr können wir wollen, als dass das wahr ist, wovon wir überzeugt sind.

Platon versucht trotzdem eine Antwort auf die Frage zu finden, warum Wissen besser ist als wahre Überzeugung.

*Sokrates*: ... solange sie bleiben, sind auch die wahren Überzeugungen eine schöne Sache und bewirken alles Gute. Normalerweise bleiben sie aber nicht lange, sondern laufen da-

<sup>2</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden Craig 1993, 31 ff.

von aus der Seele des Menschen, so dass sie doch keine große Hilfe sind, bis man sie durch Erwägung des Grundes bindet. ... Nachdem sie aber gebunden sind, werden sie zuerst Erkenntnisse und dann auch bleibend. Und deshalb nun ist Erkenntnis höher zu schätzen als wahre Überzeugung, und die Erkenntnis unterscheidet sich eben durch das Gebundensein von der wahren Überzeugung. (*Menon* 97e6-98a8)

Platon zufolge ist Wissen (= durch Gründe gerechtfertigte wahre Überzeugung) besser als bloß wahre Überzeugung, weil Wissen dauerhafter ist. Gründe „binden“ unsere Überzeugungen; durch Gründe gerechtfertigte wahre Überzeugungen sind daher dauerhafter als bloß wahre Überzeugungen, die dazu neigen, sich schnell wieder zu verflüchtigen.

Dies ist sicher eine Antwort; aber, wie z. B. Edward Craig gezeigt hat, keine besonders gute.

... offenbar denkt [Platon] an dieser Stelle viel zu optimistisch. Mancher, der in der Tat gute Gründe hat, kann durch einen geschickten Redner leicht dazu gebracht werden, sie nicht mehr für gut zu halten; andererseits sind es mitnichten nur gute Gründe, die unsere Meinungen befestigen. Das tun auch Vorurteile, frühe Bildung, Eigeninteresse und wohl vieles mehr. Wollen wir stabile Meinungen haben, so wäre nichts besser, als sie durch einen blinden psychologischen Mechanismus, so wie z. B. Hume ihn sah, erzeugen zu lassen. Der [platonischen] Lösung gegenüber dürfen wir uns also misstrauisch verhalten ... (Craig 1993, 34)

Vielleicht geht es Platon tatsächlich aber um ein etwas anderes Problem: Wenn ich aufgrund einer wahren Überzeugung handele, *von der ich nicht weiß*, ob sie wahr ist, und für deren Wahrheit ich keinerlei Anhaltspunkte habe, dann wird mein Handeln trotzdem genauso erfolgreich sein, wie wenn ich aufgrund einer wahren Überzeugung handele, für die ich eine Rechtfertigung habe, von deren Wahrheit ich also mit gutem Grund überzeugt sein kann. Wenn ich mich allerdings vorab frage, aufgrund welcher Überzeugung ich handeln soll, dann nützt mir diese Überlegung gar nichts. Denn dann will ich *vorab* wissen, welche Überzeugung erfolgreich sein wird – weil sie wahr ist. In dieser Situation bleibt mir daher gar keine andere Möglichkeit, als die Überzeugung zu wählen, für die – d. h. für deren Wahrheit – ich gute Gründe habe. Gründe sind für mich also deshalb wichtig, weil sie Anhaltspunkte für die Wahrheit einer Überzeugung sind. Wenn ich mich frage, welche Überzeugungen ich haben sollte, werde ich mich daher an die halten, für die ich gute Gründe habe, während ich die anderen eher mit Vorsicht betrachte. Gerade diese Überlegung kann man allerdings sehr gut in ein Argument gegen den traditionellen Wissensbegriff umformulieren. Dazu ist es hilfreich, ein Argument von Crispin Sartwell aufzugreifen, das zeigt, dass der alltagssprachliche Wissensbegriff nicht nur möglicherweise uninteressant, dass er vielmehr systematisch gesehen sogar inkohärent ist.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Siehe Sartwell (1991; 1992).

## 2.

Grundlage der Argumentation Sartwells ist die Beobachtung, dass in der traditionellen Gleichung „Wissen = gerechtfertigte wahre Überzeugung“ die Bedingungen *Wahrheit* und *Rechtfertigung* in einem eigenartigen Spannungsverhältnis zueinander stehen.

Dass diese Bedingungen nicht unabhängig sind, zeigt sich besonders daran, dass die übergroße Mehrheit aller Erkenntnistheoretikerinnen und Erkenntnistheoretiker die Auffassung vertreten, dass Rechtfertigung *wahrheitsförderlich* („truth conducive“) oder *wahrheitsanzeigend* („truth indicative“) sein müsse. So schreibt etwa Paul Moser in seinem Buch *Empirical Justification*:

[E]pistemic justification is essentially related to the so-called cognitive goal of truth, insofar as an individual belief is epistemically justified only if it is appropriately directed toward the goal of truth. More specifically ... one is epistemically justified in believing a proposition only if one has good reason to believe it is true. (4)

Ebenso äußert sich Laurence Bonjour in *The Structure of Empirical Knowledge*:

If epistemic justification were not conducive to truth ..., if finding epistemically justified beliefs did not substantially increase the likelihood of finding true ones, epistemic justification would be irrelevant to our main cognitive goal and of dubious worth. It is only if we have some reason to think that epistemic justification constitutes a path to truth that we as cognitive human beings have any motive for preferring epistemically justified beliefs to epistemically unjustified ones. Epistemic justification is therefore in the final analysis only an instrumental value, not an intrinsic one. The distinguishing characteristic of epistemic justification is thus its essential or internal relation to the cognitive goal of truth. (8)

Und noch ein dritter Beleg aus William Alstons Lexikonartikel „Internalism and externalism in epistemology“:

... a belief's being justified implies the probability of its truth ... surely this implication of the probability of truth is an essential part of what makes it desirable and important that our beliefs be justified. If this implication is lacking why should we care whether our beliefs are justified? After all, the basic aim of cognition is to believe what is true and to avoid believing what is false.

Ganz offensichtlich stützen alle diese Zitate Sartwells These:

This indicates ... that justification is subordinate to truth, that *our epistemic goal is true belief*, while *justification is a means* by which we reach this goal and a means by which we confirm that this goal has been reached. (1991, 161 – Hervorh. vom Verf.)

Offenkundig gibt es also bei einer großen Zahl von Erkenntnistheoretikerinnen und Erkenntnistheoretikern in den folgenden beiden Punkten völlige Einigkeit:

- Wahrheit ist das eigentliche *Ziel* unser Erkenntnisbemühungen.
- Rechtfertigung ist nur ein *Mittel*, um dieses Ziel zu erreichen, oder ein *Kriterium*, mit dem wir herauszufinden versuchen, ob wir dieses Ziel erreicht haben.

Dass diese Auffassung äußerst plausibel ist, wird auch deutlich, wenn man fragt, warum wir uns überhaupt für Rechtfertigung interessieren. Eine Person *A* 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 direkt ‚sehen‘ könnten, *ob p wahr ist*, würden sich diese Fragen von selbst beantworten. Leider ist das jedoch in der Regel nicht offensichtlich. Deshalb wählen wir einen indirekten Weg und fragen, ob *A* vernünftige Gründe für seine Überzeugung angeben kann bzw. ob diese Überzeugung auf verlässliche Weise zustande gekommen ist. Mit anderen Worten: Wir fragen, ob *A* in seiner Überzeugung gerechtfertigt ist.

Nach der Rechtfertigung einer Überzeugung fragen wir also aus zwei Gründen:

- Erstens weil die Frage, ob *A* in seiner Überzeugung, dass *p*, gerechtfertigt ist, in der Regel leichter zu beantworten ist als die Frage, ob *p* wahr ist.
- 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.

Hier ein letztes Zitat, um diese Auffassung zu untermauern:

... the conditions for ... a proposition's being true need not turn out to be the sorts of things that can be directly apprehended. We cannot just go look and see if they have been fulfilled. They just are not the sorts of things one can see ... The best we can do is to have evidence that the truth conditions for a given proposition or belief are (at least *probably*) fulfilled. Hence the need for theories of justification.

So it is that a theory of justification identifies some characteristic that can be possessed by beliefs (or propositions, etc.) but that is easier to apprehend than the fulfillment of truth conditions and correlated with truth, albeit perhaps imperfectly correlated. So again the idea is to fill the blank in the following:

Truth correlates positively with \_\_\_ and it is relatively easy to determine when a proposition (sentence, or belief, etc.) has this characteristic.“ (Kirkham 1992, 43)

Wenn das so ist, wenn Wahrheit also wirklich unser epistemisches Ziel und Rechtfertigung im Wesentlichen ein Kriterium ist, das wir anwenden, um herauszufinden, was (wahrscheinlich) wahr ist, dann hat Sartwell aber offenbar Recht, wenn er behauptet: Wenn wir *Wissen* als *gerechtfertigte wahre Überzeugung* definieren, dann definieren wir *Wissen* mit Hilfe zweier Bedingungen, von denen eine – *Wahrheit* – für das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen steht, während die andere – *Rechtfertigung* – für ein Kriterium steht, mit dessen Hilfe wir herausfinden wollen, ob wir dieses Ziel erreicht haben. Dies, so Sartwell, ist

jedoch illegitim. Denn prinzipiell ist es nicht statthaft, ein Ziel und die Kriterien, mit denen wir überprüfen, ob das Ziel erreicht wurde, in die Definition ein und desselben Begriffs aufzunehmen. Mit anderen Worten: Systematisch ist der alltagssprachliche Wissensbegriff ein inkohärenter *Hybridbegriff* – ein Begriff, in dem zwei Merkmale zusammengefasst werden, die nicht auf derselben Stufe stehen und die daher nicht zusammengefasst werden dürfen. Wissen als *gerechtfertigte wahre Überzeugung* zu definieren ist, als würde man den Begriff *Säure* so definieren:

Säure ist eine chemische Verbindung, die in wässriger Lösung infolge elektrolytischer Dissoziation Protonen und Säurerest-Ionen liefert und die Lackmuspapier rot färbt.

Und dass diese Definition, gelinde gesagt, nicht besonders sinnvoll ist, liegt wohl offen zu Tage.

### 3.

Wenn diese Diagnose richtig ist, wie kann dann die Therapie aussehen? Sartwell selbst spricht sich für die folgende Option aus: Wir sollten uns vom *alltagssprachlichen* Wissensbegriff verabschieden und diesen durch einen neuen, *theoretisch motivierten* Wissensbegriff ersetzen. Aber wie könnte ein solcher neuer, theoretisch motivierter Wissensbegriff aussehen? Sartwell zufolge ist die Antwort auf diese Frage nicht schwer. Wenn wir uns fragen, was das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen ist, dann lautet die einfache Antwort: *Erkenntnis* - oder eben *Wissen*. Auf der anderen Seite haben wir aber schon gesehen, dass große Einigkeit darüber besteht, dass das eigentliche Ziel unserer Erkenntnisbemühungen Wahrheit ist. Wenn wir das Wort ‚Wissen‘ als Ausdruck für das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen verwenden wollen, kann der neue, theoretisch motivierte Wissensbegriff daher nur so aussehen: *Wissen = wahre Überzeugung*.

Dies ist *prima facie* ein sehr überzeugender Vorschlag. Aber leider hat er einen voraussehbaren Nachteil. Wenn man einen alltagssprachlichen Begriff in einen *terminus technicus* überführt, indem man ihn aus theoretischen Gründen *neu* definiert, dann sind Missverständnisse vorprogrammiert. Ein solches Missverständnis zeigt sich in einem sehr hübschen *argumentum ad hominem*, das William Lycan gegen Sartwells neuen Wissensbegriff konstruiert hat.<sup>4</sup>

Wenn Sartwell Recht hätte, so Lycan, dann würde gelten:

(1) Jemand weiß *p* genau dann, wenn er *p* glaubt und *p* wahr ist.

Sartwell hat dies aber selbst behauptet; also wird er auch glauben, dass es wahr ist. D.h., es gilt auch:

(2) Sartwell glaubt (1).

<sup>4</sup> Lycan (1994).

Aus (1) und (2) folgt aber – aufgrund von (1):

(3) Sartwell weiß (1).

Nun scheint es nicht unplausibel anzunehmen, dass auch die folgenden beiden Aussagen zutreffen:

(4) Wer sich bewusst ist, dass er  $p$  glaubt, der glaubt, dass er  $p$  glaubt.

(5) Wer  $p$  glaubt, glaubt auch, dass  $p$  wahr ist.

Aus (4) und (5) folgt jedoch weiter:

(6) Wer  $p$  glaubt und sich bewusst ist, dass er  $p$  glaubt, der glaubt, dass er  $p$  glaubt und dass  $p$  wahr ist.

Die folgende Aussage scheint ebenfalls unproblematisch:

(7) Wer  $p$  glaubt und – aufgrund philosophischer Analyse – weiß, dass  $q$  und  $p$  äquivalent sind, der glaubt auch  $q$ .

Aus (3), (6) und (7) ergibt sich aber:

(8) Für alle  $p$ : Wenn Sartwell  $p$  glaubt und sich bewusst ist, dass er  $p$  glaubt, dann glaubt er,  $p$  auch zu wissen.

Lycans lapidarer Kommentar zu dieser Schlussfolgerung:

[This conclusion] ... rules out Sartwell's having any self-consciously modest belief whatever, i.e., any belief which he is aware of holding but of which he is not confident enough to make a knowledge claim. I do not know him personally, but I cannot imagine that in real life Sartwell is so opinionated. (Lycan 1994, 3)

In meinen Augen ist völlig klar, dass Lycan hier geschickt den eingebürgerten alltagssprachlichen gegen Sartwells neuen, theoretischen Wissensbegriff ausspielt. Natürlich ist klar, dass wir jeden für überheblich und anmaßend halten, der *im Sinne des alltagssprachlichen Wissensbegriffs* von allem, was er glaubt, auch glaubt, dass er es weiß. Dass dies jedoch genauso wäre, wenn wir seinen Wissensanspruch *im Sinne des neuen, theoretischen Wissensbegriffs* verstehen würden, ist keineswegs so klar. Aber wie dem auch sei: Mir scheint, dass es immer zu Problemen führt, wenn man versucht, gut eingeführten Alltagsbegriffen aus theoretischen Gründen neue Inhalte zu geben.

Was also tun? Meiner Meinung nach liegt die Antwort auf der Hand. Wir sollten etwas mutiger als Sartwell sein und auf den Wissensbegriff ganz verzichten. Es gibt in der Erkenntnistheorie keine interessante Frage und keine interessante These, die wir nicht auch ohne diesen Begriff formulieren könnten. Was ist das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen? Wahrheit. Wie können wir feststellen, welche unserer Aussagen und Überzeugungen wahr sind? Z.B. indem wir überprüfen, ob diese Aussagen und Überzeugungen gerechtfertigt sind. Aus un-



terschiedlichen Gründen interessieren wir uns für die Wahrheit von Aussagen und Überzeugungen und für die Rechtfertigung von Aussagen und Überzeugungen. Aber die Frage, ob Aussagen und Überzeugungen wahr *und* gerechtfertigt sind, spielt in unseren Erkenntnisbemühungen aus guten Gründe keine Rolle. Mit anderen Worten: Wenn man *Wissen* im Sinne von *wahrer* und *gerechtfertigter Überzeugung* versteht, dann ist dieser Begriff nicht nur inkohärent, sondern – glücklicherweise – auch uninteressant und verzichtbar.

Allerdings: Viele reagieren auf den Vorschlag, den Wissensbegriff ganz aufzugeben, mit folgendem Bedenken. Wenn ich davon überzeugt bin, dass  $p$ , dann kann es *für mich* doch nicht ausreichen, dass  $p$  einfach nur wahr *ist*; entscheidend für mich ist doch, dass ich *weiß*, dass dies so ist. Eine wahre Überzeugung zu haben, von der man nicht weiß, ob sie wahr ist, ist epistemisch gesehen nicht besser als einfach nur diese Überzeugung zu haben. Wahrheit allein ist daher nicht genug; man muss auch Gründe dafür haben zu glauben, dass das, was man glaubt, wahr ist.

Meiner Meinung nach liegt hier ein Missverständnis vor. Natürlich will man nicht einfach nur wahre Überzeugungen haben, sondern Überzeugungen, von denen man weiß oder für die man Gründe hat zu glauben, dass sie wahr sind. Aber das heißt nicht, dass wir an Überzeugungen interessiert sind, die wahr sind *und* für die wir Gründe haben zu glauben, dass sie wahr sind. Grundsätzlich liegen die Dinge so. Wir sind an allem interessiert, was die Eigenschaft  $F$  hat – kurz: wir suchen  $F$ s.  $F$  ist aber eine Eigenschaft, deren Vorliegen nicht ohne weiteres festgestellt werden kann. Wir wissen jedoch, dass Gegenstände mit der Eigenschaft  $G$  meistens auch die Eigenschaft  $F$  haben; und  $G$  ist epistemisch leichter zugänglich als  $F$ . Also werden wir nach Gegenständen mit der Eigenschaft  $G$  suchen, oder genauer: nach Gegenständen, von denen wir *wissen*, dass sie  $G$  haben. Wenn wir einen solchen Gegenstand, sagen wir  $a$ , gefunden haben, d. h. wenn wir wissen, dass  $a$   $G$  ist, können wir ziemlich sicher sein, dass  $a$  auch  $F$  ist. Insofern ist auch  $G$  eine interessante Eigenschaft für uns. Das bedeutet aber *nicht*, dass wir in Wirklichkeit gar nicht  $F$ s suchen, sondern  $F$ s, die außerdem  $G$  sind. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass uns die Frage, ob  $a$   $G$  ist, gar nicht mehr interessiert hätte, wenn wir *schon vorher gewusst* hätten, dass  $a$   $F$  ist. Und genau so ist es mit unseren Überzeugungen; ob sie gerechtfertigt sind, interessiert uns nur, weil und solange wir *nicht wissen*, ob sie wahr sind. Also besteht unser epistemisches Ziel in wahren Überzeugungen und nicht in Überzeugungen, die wahr *und* gerechtfertigt sind.

## 4.

Aber können wir den Begriff des Wissens überhaupt aus der Erkenntnistheorie verbannen? Lautete die erste Grundfrage der Erkenntnistheorie nicht „Was ist Erkenntnis?“ bzw. „Was ist Wissen?“? Nun, ich hatte schon im ersten Abschnitt darauf hingewiesen, dass die Gleichsetzung von Erkenntnis mit Wissen vielleicht etwas vorschnell ist. Dies wird besonders deutlich, wenn man sich fragt, wie die

erste Grundfrage der Erkenntnistheorie – die Frage nach der Natur der Erkenntnis – überhaupt zu verstehen ist. Eine – die übliche – Lesart ist offenbar: In der Erkenntnistheorie geht es um Erkenntnis, also um Wissen; alle erkenntnistheoretischen Untersuchungen müssen daher damit beginnen zu untersuchen, was Erkenntnis bzw. Wissen überhaupt ist. Man kann die erste Grundfrage aber auch viel offener verstehen – nämlich als die Frage danach, worum es in der Erkenntnistheorie überhaupt gehen soll. Zu dieser Lesart kommt man, wenn man ‚Erkenntnis‘ einfach als einen Ausdruck auffasst, mit dem das bezeichnet werden soll, was wir mit unseren Erkenntnisbemühungen erreichen wollen. So verstanden wird aus der Frage 1. also die Frage

1. ‚Was ist das *Ziel* unserer Erkenntnisbemühungen?‘

Wenn wir die erste Grundfrage der Erkenntnistheorie in diesem Sinne auffassen (und ich plädiere nachdrücklich dafür, dass wir das tun sollten), hat das natürlich auch Auswirkungen auf die weiteren Grundfragen, die wir dann so umformulieren müssen:

2. ‚Mit welchen *Methoden* können wir dieses Ziel erreichen?‘

3. ‚Mit Hilfe welcher *Kriterien* können wir feststellen, ob und inwieweit wir dieses Ziel erreicht haben?‘

4. ‚In welchen *Bereichen* können wir dieses Ziel erreichen?‘<sup>5</sup>

In meinen Augen haben diese Umformulierungen die erwünschte Folge, dass wir Einiges von dem, was bisher als selbstverständlich galt, mit guten Gründen hinterfragen können. Ist es tatsächlich unvermeidlich, dass in der Erkenntnistheorie so viel Schweiß darauf verwandt wird, den alltagssprachlichen Begriff des Wissens zu analysieren? Offenbar nur, wenn es plausibel ist, auf die Frage nach dem Ziel unserer Erkenntnisbemühungen zu antworten: Wissen (im alltagssprachlichen Sinn verstanden). Aber genau diese Antwort ist nach dem bisher Gesagten äußerst unplausibel, und zwar aus folgenden Gründen:

- (1) Bisher jedenfalls haben wir keine befriedigende Antwort auf die Frage gefunden, warum Wissen epistemisch gesehen besser sein soll als wahre Überzeugung.
- (2) Der Wissensbegriff ist, wie Sartwell gezeigt hat, inkohärent.
- (3) Wenn man sie direkt befragt, antworten viele Erkenntnistheoretikerinnen und Erkenntnistheoretiker auf die Frage nach dem Ziel unserer Erkenntnisbemühungen nicht: Wissen, sondern: Wahrheit.

<sup>5</sup> In meiner Erwiderung „Wie ich die Dinge sehe“ auf Dirk Koppelbergs Artikel „Erkenntnistheorie und Wissenschaft – Naturalistische Positionen“ bin ich davon ausgegangen, dass dieser Fragenkatalog sich sozusagen von selbst versteht. Dass dies nicht so ist, hat mir die Replik Koppelbergs deutlich gemacht. Den vorliegenden Aufsatz kann man daher auch als den Versuch verstehen, eine Begründung für diesen Fragenkatalog nachzuliefern.

Wenn das so ist, gibt es aber keinerlei Grund mehr dafür, das Projekt der Analyse des Wissensbegriffs weiter zu verfolgen. Dieses Projekt, das so viel Zeit und Scharfsinn verschlungen hat, sollte endlich *ad acta* gelegt werden. Für eine systematisch verstandene Erkenntnistheorie ist der alltagssprachliche Wissensbegriff völlig irrelevant. Eine Analyse dieses Begriffs stiehlt uns bestenfalls Zeit; schlimmstenfalls hindert sie uns sogar daran, die systematisch interessanten Zusammenhänge richtig zu sehen.

## 5.

Und was bedeutet das konkret? Was wird nach diesen Überlegungen aus der Erkenntnistheorie? Dies sind sicher berechtigte Fragen, vor allem, wenn man davon ausgeht, dass in der gegenwärtigen Erkenntnistheorie hauptsächlich drei Projekte verfolgt werden:

- Das *Projekt der Begriffsanalyse*, bei dem es darum geht, die Begriffe *Wissen* und *Rechtfertigung* zu klären,
- das *Skeptizismus-Projekt*, bei dem es um die Frage geht, ob Wissen überhaupt möglich ist, und
- das *Methoden-Projekt*, bei dem untersucht wird, mit welchen Methoden wir zu Wissen kommen können.

Was wird aus diesen Projekten vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen?

Nun, das Projekt der Analyse des Wissensbegriffs hat sich erledigt.<sup>6</sup>

Beim Methoden-Projekt geht es offenbar um die Beantwortung der zweiten Grundfrage der Erkenntnistheorie; dieses Projekt muss also weiter verfolgt werden. Und an seine Seite tritt das neue Kriterien-Projekt – der Versuch, Antworten auf die dritte Grundfrage der Erkenntnistheorie zu finden.<sup>7</sup> Aber was wird aus der Analyse des Rechtfertigungsbegriffs? Und was ist mit dem Skeptizismus-Projekt? Sollten diese Projekte nach wie vor auf unserer Agenda stehen?

<sup>6</sup> Den Wissensbegriff haben wir an dieser Stelle schon verabschiedet. Das impliziert unter anderem auch, dass der gesamten Kontextualismus-Diskussion der Boden entzogen ist. Zumindest gilt dies, soweit es in dieser Diskussion um kontextuale Aspekte von Wissenszuschreibungen geht.

<sup>7</sup> Diese beiden Projekte hängen allerdings eng miteinander zusammen. Denn natürlich ist es für die Beurteilung der (wahrscheinlichen) Wahrheit einer Überzeugung von größter Bedeutung, ob diese Überzeugung mit Hilfe einer zuverlässigen Methode gewonnen wurde.

*Rechtfertigung*

Edward Craig, dessen Platonkritik ich oben schon zitiert hatte, hat in seinem Buch *Was wir wissen können* eine Wissenstheorie entwickelt, die eine Reihe von Affinitäten zu den hier vorgestellten Überlegungen aufweist – nur dass Craig gar nicht daran denkt, auf den Wissensbegriff ganz zu verzichten.

Schon der Ausgangspunkt der Überlegungen Craigs ist spannend. Denn er beginnt mit der wichtigen Frage: Warum *interessiert* es uns überhaupt, ob jemand etwas weiß. Seine Antwort lautet:

... der Begriff, der dem Wissensbegriff zugrundeliegt, ist der Begriff des guten Informanten – der Begriff der brauchbaren Auskunftswelt. (Craig 1993, 43)

Menschen, so Craig, sind – aus verschiedenen Gründen – daran interessiert, wahre Überzeugungen zu haben. Deshalb ist die Frage, wie man zu wahren Überzeugungen gelangen kann, für sie von größtem Interesse. *Eine* Antwort auf diese Frage beruht darauf, dass man sein eigenes Wahrnehmungs- und Denkvermögen einsetzt. Andere wahre Überzeugungen können wir aber nur dadurch erwerben, dass wir uns auf die Auskünfte unserer Mitmenschen verlassen. Neben Wahrnehmung und Denken stellt Kommunikation daher eine unerlässliche Informationsquelle dar. Und genau das ist der Grund, warum die Frage, auf welche Informanten wir uns verlassen können, von so zentraler Bedeutung ist. Craig zufolge ist diese Frage für uns sogar so wichtig, dass wir zu ihrer Beantwortung einen eigenen Begriff erfunden haben – den Begriff des Wissens. Jemand ist in einem Bereich, so Craig, genau dann ein brauchbarer Informant, wenn er in diesem Bereich über Wissen verfügt. Und diese These scheint auf den ersten Blick ganz plausibel. Wenn ich ins Bürgerbüro gehe und frage: „Was muss ich tun, um eine Baugenehmigung zu erhalten?“, wird die Antwort wahrscheinlich lauten: „Da fragen Sie mal Herrn Schmidt; der *weiß* das.“

Trotzdem: Wenn Craig Recht hätte, müsste ich, wenn ich vor der Frage stehe, ob ich Schmidt glauben soll, wenn er die Antwort *p* gibt, untersuchen, ob Schmidt weiß, dass *p*. D.h., ich müsste untersuchen, (i) ob Schmidt glaubt, dass *p*, (ii) ob Schmidt gerechtfertigt ist zu glauben, dass *p*, und (iii) ob *p* wahr ist. Aber das macht keinen Sinn. Wenn ich in der Lage bin herauszufinden, ob *p* wahr ist, warum sollte ich mich dann noch dafür interessieren, ob Schmidt glaubt, dass *p*, und ob Schmidt gerechtfertigt ist zu glauben, dass *p*? Ob Schmidt gerechtfertigt ist, *p* zu glauben, interessiert mich nur, weil und solange ich nicht selbst herausfinden kann, ob *p* wahr ist. Mit anderen Worten: Nicht der Begriff des *Wissens*, sondern der Begriff der *Rechtfertigung* – oder zumindest ein enger Verwandter dieses Begriffs – liegt dem Begriff des guten Informanten zugrunde. Jemand ist genau dann ein guter Informant in Sachen *p*, wenn seine Überzeugung, dass *p*, ein Merkmal *K* aufweist, für das gilt: Überzeugungen mit dem Merkmal *K* sind (wahrscheinlich) wahr. Und Rechtfertigung ist ein solches Merkmal. Im Rahmen der neuen Agenda interessiert uns Rechtfertigung also nur noch, soweit Rechtfertigung etwas mit Kriterien für die (wahrscheinliche)

Wahrheit von Überzeugungen zu tun hat. Eine von dieser systematischen Einbettung losgelöste Analyse des *umgangssprachlichen* Rechtfertigungsbegriffs ist genauso überflüssig wie die Analyse des umgangssprachlichen Wissensbegriffs selbst.

Dieses Ergebnis ermöglicht es, z. B. die Internalismus-Externalismus-Debatte in einem neuen Licht zu sehen – die Debatte um die beiden Thesen:

- (Int) Die Rechtfertigung einer Überzeugung hängt nur von Faktoren ab, die dem epistemischen Subjekt allein durch Reflexion zugänglich sind.
- (Ext) Die Umstände, von denen abhängt, ob eine Person *S* gerechtfertigt ist, *p* zu glauben, müssen die Bedingung erfüllen, dass *p* (*wahrscheinlich*) *wahr* ist, wenn diese Umstände vorliegen. Ob diese Umstände *S* allein durch Reflexion zugänglich sind, ist *unwichtig*. *S* muss nicht einmal glauben (geschweige denn wissen), dass diese Umstände vorliegen, um in seiner Überzeugung gerechtfertigt zu sein.

Zunächst einmal muss man nach dem Gesagten dem Externalisten natürlich Recht geben, wenn er behauptet, dass die Umstände, von denen abhängt, ob eine Person *S* gerechtfertigt ist, *p* zu glauben, die Bedingung erfüllen müssen, dass *p* (*wahrscheinlich*) *wahr* ist, wenn diese Umstände vorliegen. Zumindest ist nicht zu sehen, warum wir uns für Rechtfertigung interessieren sollten, wenn das nicht der Fall wäre.<sup>8</sup> Aber wie steht es mit der Zugänglichkeit der Umstände?

Wenn man mit Craig und den vielen anderen schon zitierten Autoren der Meinung ist, dass *Wahrheit* das eigentliche Ziel unserer Erkenntnisbemühungen ist, muss die dritte Grundfrage der Erkenntnistheorie offenbar so formuliert werden: Mit Hilfe welcher *Kriterien* können wir feststellen, welche Überzeugungen (*wahrscheinlich*) *wahr* sind? Genau genommen haben wir es sogar mit *zwei Versionen* dieser Grundfrage zu tun:

1. Anhand welcher Kriterien können wir feststellen, ob unsere *eigenen* Überzeugungen wahr sind?
2. Anhand welcher Kriterien können wir feststellen, ob die Überzeugungen *anderer Personen* wahr sind?

Grundsätzlich – das hatten wir schon gesehen – müssen Kriterien *epistemisch zugänglich* sein als die Wahrheit der entsprechenden Überzeugungen. Wenn jemand Kriterien sucht, mit deren Hilfe er bei den *eigenen* Überzeugungen feststellen kann, ob sie wahr sind, kann es sich daher nur um Umstände handeln, die *ihm selbst zugänglich* sind. Für Kriterien der ersten Art ist der *Internalismus* also durchaus plausibel.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Vgl. die oben angeführten Zitate von Bonjour und Alston.

<sup>9</sup> Es bleibt allerdings die Frage, ob ‚ihm selbst zugänglich‘ hier wirklich im Sinne von ‚allein durch Reflexion zugänglich‘ verstanden werden muss.

Und wie sieht es aus, wenn wir herausfinden wollen, ob die Überzeugungen eines Anderen (wahrscheinlich) wahr sind? In diesem Fall können wir zwei auf den ersten Blick durchaus unterschiedliche Wege einschlagen: Wir können ihn selbst fragen „Warum glaubst Du das?“, und wir können untersuchen, ob seine Überzeugung auf verlässliche Weise zustande gekommen ist. Im ersten Fall wird unser Gegenüber Gründe für seine Überzeugung anführen; er wird uns z. B. mitteilen, welche Wahrnehmungen er gemacht hat und mit Hilfe welcher Schlussverfahren er zu seiner Überzeugung gekommen ist. Ob wir dies für ausreichend halten, um seine Überzeugung für (wahrscheinlich) wahr zu halten, wird davon abhängen, ob wir unser Gegenüber für einen verlässlichen Beobachter halten und ob wir der Meinung sind, dass auch die von ihm verwendeten Schlussverfahren verlässlich sind. Mit anderen Worten: Auch im ersten Fall hängt unser Urteil über die (wahrscheinliche) Wahrheit der Überzeugung unseres Gegenübers davon ab, ob wir zu der Auffassung kommen, dass diese Überzeugung auf verlässliche Weise zustande gekommen ist. *Das ist der entscheidende Punkt; und die Frage, ob er selbst dies weiß, scheint in der Tat keine Rolle zu spielen.* Bei Kriterien der zweiten Art spricht also viel für den *Externalismus*. Allerdings: Natürlich müssen *wir* die Möglichkeit haben herauszufinden, ob die Überzeugung unseres Gegenübers auf verlässliche Weise zustande gekommen ist. Umstände, die weder uns selbst noch dem Anderen zugänglich sind, nützen bei der Beurteilung von Überzeugungen *überhaupt niemandem*.

### *Skeptizismus und das Problem einer naturalistischen Erkenntnistheorie*

Kommen wir zum Skeptizismus-Projekt. Ist es nach den bisherigen Überlegungen überhaupt noch sinnvoll, dieses Projekt weiterzuverfolgen? Auf den ersten Blick scheint das abwegig. Warum sollte uns die Frage, ob Wissen überhaupt möglich ist, noch interessieren, nachdem wir den Begriff des Wissens aus der Erkenntnistheorie verbannt haben? Doch hier lohnt ein zweiter Blick; denn beim Skeptizismus-Projekt geht es keineswegs allein um die Möglichkeit von Wissen.

Zunächst scheint das Skeptizismus-Projekt nur mit der vierten Grundfrage der Erkenntnistheorie zu tun zu haben, der Frage, in welchen Bereichen wir das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen erreichen können. Doch dieser Eindruck täuscht; denn das Skeptizismus-Projekt bezieht sich ganz wesentlich auch auf die zweite und die dritte Grundfrage der Erkenntnistheorie. Es hat entscheidend damit zu tun, ob es prinzipiell möglich ist, diese Grundfragen zu beantworten.

Betrachten wir zunächst Leonard Nelsons Überlegungen zur Unmöglichkeit von Erkenntnistheorie, auf die Franz von Kutschera in seiner Einführung ausführlich eingeht.<sup>10</sup> Nelson ist der Auffassung, dass wir Erkenntnistheorie nur

<sup>10</sup> Kutschera (1982, 48 ff.). Nelson ist natürlich nicht der erste, der solche Überlegungen vorgetragen hat. Vgl. z. B. Hume *Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. XII: „There is a species of scepticism, antecedent to all study and philosophy, which is much inculcated by Descartes and others, as a sovereign preservative against error and precipitate judgment. It recommends an universal doubt, not only of all our former opini-

deshalb betreiben, weil wir uns manchmal irren. Die Hauptaufgabe der Erkenntnistheorie sei es deshalb, ein *Kriterium* (sic!) zu finden, mit dem wir irrige von wahren Überzeugungen unterscheiden können. Diese Aufgabe – also die Aufgabe, eine Antwort auf die dritte Grundfrage der Erkenntnistheorie zu finden – sei, so Nelson, aber prinzipiell unlösbar. Wenn nämlich jemand die These vertritt,

- (\*) Alle Überzeugungen, die das Merkmal  $K$  aufweisen, sind (wahrscheinlich) wahr,

dann stehen wir vor dem Problem herauszufinden, ob diese These richtig ist. Wie sollen wir das anstellen? Die einzige Möglichkeit scheint zu sein, dass wir überprüfen, ob diese These – bzw. die entsprechende Überzeugung – ein Merkmal  $K'$  aufweist, von dem gilt:

- (\*\*) Alle Überzeugungen, die das Merkmal  $K'$  aufweisen, sind (wahrscheinlich) wahr.

Damit stecken wir jedoch in einem Dilemma. Denn entweder sind  $K$  und  $K'$  identisch; dann ist unsere Überprüfung zirkulär. Oder  $K$  und  $K'$  sind nicht identisch; dann müssen wir überprüfen, ob (\*\*) wahr ist. Und dabei droht offensichtlich wieder ein Zirkel oder ein Regress. Nelsons Fazit: Es gibt in der Erkenntnistheorie keinen archimedischen Punkt, vom dem aus man alles neu begründen könnte; eine *völlig voraussetzungsfreie* Erkenntnistheorie ist nicht möglich. Unweigerlich fühlt man sich an Otto Neuraths viel zitierten Satz erinnert:

Es gibt keine tabula rasa. Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können. (1932/3, 206)

Soweit ich das beurteilen kann, haben heute die meisten akzeptiert, dass eine *völlig* voraussetzungslose Erkenntnistheorie unmöglich ist. Aber das scheint nicht weiter zu stören, solange es zumindest einige Überzeugungen gibt (wie die Überzeugungen, dass ich denke bzw. existiere), die mit *als unproblematisch geltenden a*

ons and principles, but also of our very faculties; of whose veracity, say they, we must assure ourselves, by a chain of reasoning, deduced from some original principle, which cannot possibly be fallacious or deceitful. But neither is there any such original principle, which has a prerogative above others, that are self-evident and convincing: Or if there were, could we advance a step beyond it, but by the use of those very faculties, of which we are supposed to be already diffident. The Cartesian doubt, therefore, were it ever possible to be attained by any human creature (as it plainly is not) would be entirely incurable; and no reasoning could ever bring us to a state of assurance and conviction upon any subject.“

*priori Methoden* als wahr erwiesen werden können; und solange es Methoden gibt (wie die Methode des deduktiven Schließens), von denen mit *als unproblematisch geltenden a priori Methoden* gezeigt werden kann, dass sie wahrheitserhaltend sind. Die Frage scheint nur noch zu sein: Für welche *weiteren* Kriterien kann mit diesen *a priori Methoden* gezeigt werden, dass Überzeugungen, die diese Kriterien erfüllen, (wahrscheinlich) wahr sind? Und: Für welche *weiteren* Methoden kann mit diesen *a priori Methoden* gezeigt werden, dass sie (zumindest in den meisten Fällen) von wahren Prämissen zu wahren Konklusionen führen?<sup>11</sup> Worauf ich hinaus will, ist die These, dass man viele skeptische Argumente auch so verstehen kann (oder vielleicht sogar soll), dass sie zu der Antwort führen: Leider keine.

Nehmen wir die skeptische Argumentation, die Descartes in der ersten Meditation entwickelt. Ausgangspunkt ist die Frage: Gibt es Überzeugungen, bei denen wir uns absolut sicher sein können, dass wir uns nicht irren? Descartes' erste Antwort ist negativ: Für Wahrnehmungsüberzeugungen gilt das sicher nicht; in diesen haben wir uns schließlich schon oft genug geirrt. Das ist schon richtig, wendet Descartes' fiktiver Gegenspieler ein, aber es gibt doch günstige Bedingungen, unter denen wir uns im Hinblick auf unsere Wahrnehmungen nie irren. Ja, antwortet Descartes, aber wir *träumen* doch manchmal, und die Wahrnehmungsüberzeugungen, zu denen wir im Traum kommen, sind im allgemeinen falsch. Und: Können wir Wachzustände und Traumzustände tatsächlich zuverlässig voneinander unterscheiden?<sup>12</sup> Auch jetzt ist der Gegenspieler noch nicht zufrieden: Richtig, sagt er, doch das Material, aus dem Träume gemacht sind (z. B. Farben und Formen), ist dasselbe wie beim normalen Wahrnehmen. Und außerdem hat das Quadrat auch im Traum 4 Seiten, und auch im Traum ist  $2+2=4$ . Das stimmt, sagt Descartes und zieht seinen letzten Trumpf aus dem Ärmel, aber es könnte doch sein, dass es einen *böswilligen Dämon* gibt, der uns mit Fleiß bei *allen* unseren Wahrnehmungen täuscht und der uns sogar täuscht, wenn wir die Seiten eines Quadrats zählen oder untersuchen, ob  $2+2$  wirklich 4 ist.

Die meisten Autoren verstehen dieses Argument so, dass es Descartes hier darum geht, *skeptische Alternativen* zu entwickeln. Nehmen wir an, wir glauben *p* aufgrund bestimmter Sinneserfahrungen *e*. Dann ist eine skeptische Alternative eine Situation *q*, für die gilt: *q* ist mit *p* unvereinbar; aber wenn *q* vorläge, hätten

<sup>11</sup> Dies scheint genau die Frage zu sein, die Bonjour in seinem neuen Buch *In Defense of Pure Reason* (1998) aufnimmt.

<sup>12</sup> Wie sich erst in der sechsten Meditation (AT VII, 77) zeigt, ist dies allerdings nicht die entscheidende Frage. Entscheidend ist vielmehr, dass es Situationen gibt – z. B. im Traum –, in denen wir sinnliche Eindrücke haben, die *nicht* von körperlichen Dingen der Außenwelt hervorgerufen werden. Welchen Grund haben wir also für die Annahme, dass dies bei den sinnlichen Eindrücken, die wir im Wachzustand haben, anders ist?



wir exakt dieselben Sinneserfahrungen *e*.<sup>13</sup> Weiter scheint Descartes folgendermaßen zu argumentieren: Wenn ich *p* aufgrund bestimmter Sinneserfahrungen *e* glaube und wenn es eine skeptische Alternative *q* gibt, dann kann ich mir meiner Überzeugung, dass *p*, nur dann sicher sein (dann handelt es sich bei dieser Überzeugung nur dann um Wissen), wenn ich mir sicher sein kann (wenn ich weiß), dass *q* nicht der Fall ist. Der Skeptiker würde jetzt weiter argumentieren: Ich weiß aber nicht, dass es keinen böswilligen Dämon gibt; also handelt es sich bei keiner meiner Wahrnehmungsüberzeugungen um Wissen. Nicht so Descartes. Für Descartes ergibt sich aus seiner Überlegung nur die Agenda für die folgenden Meditationen. Er muss nachweisen, dass man mit *unproblematischen a priori* Methoden tatsächlich doch zeigen kann, dass es keinen böswilligen Dämon gibt. Und er glaubt in der Tat, dass er in der Lage ist, diesen Nachweis zu führen.

Doch darauf kommt es hier nicht an. Wichtig ist mir ein anderer Punkt. Bisher hat es so ausgesehen, als ginge es Descartes um die skeptische Frage, ob z. B. Wahrnehmungsüberzeugungen Wissen darstellen. Man kann seine Argumentation aber auch anders verstehen – als eine Argumentation, bei der es um die Verlässlichkeit bestimmter Methoden zur Gewinnung (wahrscheinlich) wahrer Überzeugungen geht. Auch bei dieser Argumentation spielen skeptische Alternativen eine entscheidende Rolle. Denn offenbar gilt: Wenn es tatsächlich einen böswilligen Dämon gibt, der uns mit Fleiß bei allen unseren Wahrnehmungen täuscht und der uns sogar täuscht, wenn wir die Seiten eines Quadrats zählen oder untersuchen, ob  $2+2$  wirklich  $4$  ist, dann sind weder Wahrnehmung noch Denken verlässliche Methoden zur Gewinnung (wahrscheinlich) wahrer Überzeugungen. Wenn man *zeigen* will, dass diese Methoden doch verlässlich sind, muss man also zeigen, dass es keinen böswilligen Dämon gibt. Und der Skeptiker würde hier – im Gegensatz zu Descartes – sagen: Genau dies kann man nicht. Man kann nicht mit *unproblematischen a priori* Methoden bzw. nicht, ohne die Zuverlässigkeit von Wahrnehmung schon vorauszusetzen, zeigen, dass es keinen böswilligen Dämon gibt.

Dass es bei skeptischen Argumenten keineswegs nur um die prinzipielle Möglichkeit von Wissen, sondern häufig auch – oder sogar in erster Linie – um die Möglichkeit geht, die Zuverlässigkeit bestimmter Methoden der Überzeugungsgewinnung nachzuweisen, wird bei Hume noch deutlicher als bei Descartes. Die zentrale Frage, mit der sich Hume im vierten Abschnitt seiner *Enquiry Concerning Human Understanding* („Sceptical doubts concerning the operations of the understanding“) auseinandersetzt, ist nämlich die Frage, ob man *zeigen* kann, dass es sich bei induktiven Schlüssen um gültige Wahrscheinlichkeitsschlüsse

<sup>13</sup> Eine moderne skeptische Alternative ist die Situation des *Gehirns in der Nährlösung*. Es könnte doch sein – so die Annahme –, dass böswillige Naturwissenschaftler über Nacht mein Gehirn aus meinem Schädel entfernt, in eine Nährlösung gegeben und alle Nervenenden mit einem Computer verbunden haben, wobei der Computer mein Gehirn weiterhin mit Nervensignalen versorgt, und zwar so, dass mir subjektiv alles so weiterzugehen scheint, als wäre ich nicht operiert worden.

handelt – Schlüsse, die zumindest in den meisten Fällen von wahren Prämissen zu einer wahren Konklusion führen. Seine – skeptische – Antwort ist bekannt: Nein, das kann man nicht zeigen. Man kann es nicht mit *a priori* Methoden zeigen; denn die Annahme, dass induktive Schlüsse *keine* gültigen Wahrscheinlichkeitsschlüsse sind, beinhaltet keinen Widerspruch. Man kann es aber auch nicht mit Hilfe von Schlüssen aus der Erfahrung zeigen. Denn wenn man etwa argumentieren wollte: Bisher hatten die meisten induktiven Schlüsse mit wahren Prämissen eine wahre Konklusion; also wird das auch in Zukunft so sein, dann wäre dies selbst ein induktiver Schluss; die Argumentation wäre also zirkulär.

Worauf es mir hier ankommt, ist Folgendes. Auch wenn wir den Wissensbegriff aus der Erkenntnistheorie verbannen, wird die Auseinandersetzung mit skeptischen Argumenten nicht sinnlos. Das *Skeptizismus-Projekt* bleibt ein zentrales Projekt der Erkenntnistheorie – allerdings mit einer neuen Pointe. Denn jetzt geht es nicht mehr um die Frage nach der Möglichkeit von Wissen, sondern um eine andere, wenn auch nicht weniger wichtige Frage – die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnistheorie. Skeptische Argumente sind in meinen Augen in erster Linie Argumente, mit denen gezeigt werden soll, dass sich die Frage nach den Methoden, mit denen wir zu wahren Überzeugungen kommen können, und auch die Frage nach den Kriterien zur Unterscheidung von wahren und falschen Überzeugungen nicht – oder zumindest nicht auf unproblematische Weise – beantworten lassen. Und deshalb wird mit skeptischen Argumenten immer die Möglichkeit von Erkenntnistheorie selbst in Frage gestellt.

In diesem Zusammenhang noch eine kurze Bemerkung zur naturalistischen Erkenntnistheorie. Mir scheint, dass man diese Position am besten versteht, wenn man annimmt, dass ihre Vertreterinnen und Vertreter davon ausgehen, dass der Skeptiker in den genannten Punkten Recht hat: Es ist *nicht* möglich, die Methoden- und die Kriterienfrage mit unproblematischen *a priori* Methoden zirkelfrei zu beantworten. Wenn das so ist, was wird dann aber aus der Erkenntnistheorie? Hier gibt es genau die beiden Antworten, die naturalistischen Erkenntnistheoretikern immer wieder zugeschrieben werden. Erstens kann man mit Quine sagen:

The stimulation of his sensory receptors is all the evidence anybody has had to go on, ultimately, in arriving at his picture of the world. Why not just see how this construction really proceeds? Why not settle for psychology? (1969, 75)

Zumindest eine Lesart dieser Passage besagt: Lasst uns die Erkenntnistheorie aufgeben und stattdessen Kognitionspsychologie betreiben. Und dies ist sicher eine Konsequenz, die man ziehen kann, wenn man annimmt, dass der Skeptiker Recht hat.

Mir selbst ist die zweite Antwort lieber: Lasst uns die traditionellen Fragen der Erkenntnistheorie weiter verfolgen, auch wenn sie sich nicht mit unproblematischen *a priori* Methoden zirkelfrei beantworten lassen. Dies ist eben unsere Situation als um Erkenntnis bemühte endliche Wesen. Wir müssen uns auf die

Methoden verlassen, die sich als fruchtbar erwiesen haben, auch wenn wir ihre Zuverlässigkeit nicht beweisen können. Neurath hat Recht: Wir können nicht im Trockendock anfangen; wir müssen mit dem arbeiten, was wir haben. Und da das so ist, spricht überhaupt nichts dagegen, in der Erkenntnistheorie selbst mit empirisch-wissenschaftlichen Methoden zu arbeiten. Wir sollten keine Angst vor zirkulären Begründungen haben; denn andere Begründungen sind für uns nicht erreichbar.<sup>14</sup>

### *Das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen*

Dass die Analyse des Wissensbegriffs in der gegenwärtigen Erkenntnistheorie einen so bedauerlich großen Stellenwert hat, lässt sich, wie schon gesagt, nur durch die Annahme erklären, dass es einen stillschweigenden Konsens darüber gibt, dass *Wissen* das ist, was wir erreichen wollen, dass also Wissen das *Ziel* unserer Erkenntnisbemühungen darstellt. Auf der anderen Seite zeigen die im Abschnitt 2 angeführten Zitate jedoch, dass viele Erkenntnistheoretiker, wenn sie explizit gefragt werden, eher der Meinung zuneigen, *Wahrheit* sei das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen. Offensichtlich lohnt es sich also, die *erste* Grundfrage der Erkenntnistheorie – die Frage nach dem Ziel unserer Erkenntnisbemühungen – tatsächlich ernst zu nehmen und zu versuchen, eine begründete Antwort auf diese Frage zu finden. Und dies gilt umso mehr, als die Formel, von der ich auch selbst an vielen Stellen der bisherigen Überlegungen ausgegangen bin – Wahrheit = das Ziel, Rechtfertigung = ein Mittel oder Kriterium –, keineswegs so selbstverständlich ist, wie sie auf den ersten Blick zu sein scheint.

Jay Rosenberg z. B. hat in seinem Aufsatz „Was epistemische Externalisten vergessen“ argumentiert, dass man nicht zugleich behaupten könne, dass Wahrheit das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen und dass Wahrheit „epistemisch-transzendent“ sei, und zwar aus folgendem Grund. Offensichtlich würde die Annahme epistemischer Transzendenz die Beantwortung der zweiten und der dritten Grundfrage der Erkenntnistheorie von vornherein unmöglich machen. Um *feststellen zu können*, ob eine Methode zumindest in den meistens Fällen zu wahren Überzeugungen führt, oder ob von den Überzeugungen, die das Merkmal *K* besitzen, zumindest die meisten wahr sind, brauchen wir Rosenberg zufolge nämlich ein *unabhängiges* Wahrheitskriterium; und die Existenz eines solchen Kriteriums wird durch die Annahme epistemischer Transzendenz gerade ausgeschlossen. Das bedeutet,

daß wir keinen Grund haben zu glauben, daß unsere wirklichen epistemischen Aktivitäten *überhaupt* eine, wie auch immer geartete Beziehung zu solchen objektiven Wahrheiten haben. Wir können gar keinen *Zusammenhang* feststellen zwischen unseren konkreten epistemischen Vorgehensweisen und dem angeblichen Ziel, (nur) objektiv wahre Überzeugungen zu haben. (Ms. 21)

<sup>14</sup> Vgl. hierzu auch Beckermann „Wie ich die Dinge sehe“.

Dies alleine ist jedoch noch nicht entscheidend; entscheidend ist vielmehr, dass die epistemische Unzugänglichkeit Wahrheit als mögliches Ziel desavouiert.

... wenn wir nicht *feststellen* können, welche überzeugungsschaffenden Methoden verlässlich sind (bzw. welche gegebenen Gründe gute Gründe sind), dann können wir unsere angeblich vorrangige Verpflichtung auf das Ziel der Wahrheit keineswegs in konkrete epistemische Verhaltensweisen und Strategien ummünzen. (ebd.)

Etwas kann aber, so Rosenberg, nur dann ein Ziel sein, wenn man konkrete Schritte zu seiner Erreichung unternehmen kann. Grundsätzlich gilt: *Z* ist nur dann ein mögliches Ziel unseres Handelns, wenn wir (1) feststellen können, wann wir *Z* erreicht haben, und wenn wir (2) Mittel und Wege kennen, mit deren Hilfe wir der Erreichung von *Z* zumindest näher kommen können.

... ein echtes Ziel wird nur dann festgelegt, wenn es einen wirklichen, greifbaren Unterschied impliziert zwischen den Verhaltensweisen, die zu seiner Verwirklichung führen oder tendieren, und denen, die das nicht tun. (Ms. 23)

Rosenberg zitiert hier zustimmend Rorty, der in „Is Truth a Goal of Inquiry?“ schreibt:

[Truth] is not what common sense would call a goal. For it is neither something we might realize we had reached, nor something to which we might get closer. (39)

Und auch Peirce führt Rosenberg als einen der wenigen an, die dieses Problem klar gesehen haben.

We may fancy ... that we seek, not merely an opinion, but a true opinion. But put this fancy to the test and it proves groundless; for as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false. And it is clear that nothing out of the sphere of our knowledge can be our object, for nothing which does not affect the mind can be a motive for mental effort. The most that can be maintained is, that we seek for a belief that we shall *think* to be true. But we think each one of our beliefs to be true, and, indeed, it is mere tautology to say so. (375)

Wenn Wahrheit aber nicht das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen sein kann, was dann? Rosenberg ist hier ganz konsequent:

Der Verdacht liegt ... nahe, daß ein Wahrheitsbegriff überhaupt keine wesentliche Rolle in einer angemessenen epistemologischen Theorie zu spielen hat. ... vielleicht [ist es] am vernünftigsten, den Wahrheitsbegriff einfach beiseite zu lassen und das Ziel unserer kognitiv-epistemischen Aktivitäten direkt in *gerechtfertigten* Überzeugungen zu suchen. Das Ziel aller Erkenntnisbemühungen sind gerechtfertigte Überzeugungen und nichts anderes. (Ms. 23 f.)

Ich kann und will hier nicht auf die Probleme dieser Position eingehen, die im Wesentlichen mit der Frage zu tun haben, wie man denn den Begriff der Rechtfertigung verstehen will, wenn man ihn völlig vom Begriff der Wahrheit abkoppelt.<sup>15</sup> Mir ist nur wichtig, dass hier offensichtlich eine äußerst interessante Frage diskutiert wird. Und ich denke deshalb, dass neben das Methoden-, das Kriterien- und das Skeptizismus-Projekt ein weiteres neues Projekt treten sollte – das *Ziel-Projekt*. Dafür gibt es noch einen zweiten Grund. Viele Aspekte des Streits zwischen den Vertretern epistemischer und nichtepistemischer Wahrheitsbegriffe werden verständlicher, wenn man diesen Streit als einen Streit um das wirkliche Ziel unserer Erkenntnisbemühungen begreift. Wir hatten schon gesehen, dass Rosenberg und Rorty die Auffassung vertreten, objektive Wahrheit könne nicht das Ziel sein. Und über William James schreibt Richard Kirkham:

Although, as a matter of accurate history, we must attribute just that claim [viz. that truth is reducible to, or analyzable in terms of, other values] to James, there is lurking in the *spirit* of instrumentalism a very different, and much more defensible and intriguing, idea. This other idea is not a theory about what truth *is*; rather, it is a thesis about values. Specifically, it is the thesis that the property of agreeing with, or corresponding to, a reality independent of mind is not *intrinsically* a particularly valuable property for our beliefs to have. On the contrary, what we are seeking, and what we are getting when we succeed in being rational, are beliefs that collectively maximize our overall, long-term ability to explain, predict, and manipulate our world for the furtherance of our goals. (1992, 101 f.)

Auch mir scheint, dass Vertreter epistemischer Wahrheitskonzeptionen im Wesentlichen eine der folgenden drei Thesen vertreten:

- Objektive Wahrheit kann nicht das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen sein.
- Andere Ziele sind viel wertvoller als objektive Wahrheit.
- Wahrheit kann nur dann das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen sein, wenn sie nicht objektiv, sondern epistemisch verstanden wird.

Wenn das so ist, liegt der Zusammenhang zwischen dem Streit zwischen den Vertretern epistemischer und nichtepistemischer Wahrheitsbegriffe und der Beantwortung der ersten Grundfrage der Erkenntnistheorie aber auf der Hand. Auch hier zeigt sich somit, dass der neue Katalog der Grundfragen der Erkenntnistheorie in vielen Bereichen der Erkenntnistheorie helfen kann, die diskutierten Positionen besser zu verstehen. Vergessen wir also den alten Katalog mit seiner Konzentration auf den nutzlosen und inkohärenten Begriff des Wissens und wenden uns den Fragen zu, die wirklich wichtig sind.

<sup>15</sup> Auf diesen Punkt hat z. B. Edith Puster auf dem vierten GAP-Kongress *Argument und Analyse* im Jahr 2000 hingewiesen.

## Literatur

- Alston, W. „Internalism and externalism in epistemology“. In: Craig (ed.) 1998.
- Beckermann, A. „Wissen und wahre Meinung“. In: W. Lenzen (Hg.) *Das weite Spektrum der Analytischen Philosophie. Festschrift für Franz von Kutschera*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1997a, 24-43.
- Beckermann, A. „Wie ich die Dinge sehe. Sechs Thesen zur Vereinfachung der Debatte um die naturalistische Erkenntnistheorie“. In: H.J. Sandkühler (Hg.) *Philosophie und Wissenschaften*. Frankfurt/M.: Peter Lang 1997b, 237-245.
- BonJour, L. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge MA: Harvard UP 1985.
- BonJour, L. *In Defense of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge UP 1998.
- Cornman, J.W., Lehrer, K., & Pappas, G.S. *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*. 3rd ed. Indianapolis: Hackett 1987.
- Craig, E. *Was wir wissen können*. Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw 1090) 1993.
- Craig, E. (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York: Routledge 1998.
- Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, hrsg. von Ch.Adam und P.Tannery, 11 Bde., Neuausgabe Paris: Vrin 1964-1974.
- Gettier, E.L. „Is Justified True Belief Knowledge?“ *Analysis* 23 (1963), 151-153.
- Kirkham, R.L. *Theories of Truth*. Cambridge MA: MIT Press 1992.
- Klein, P. „Epistemology“. In: Craig (ed.) 1998.
- Koppelberg, D. „Erkenntnistheorie und Wissenschaft – Naturalistische Positionen“. In: H.J. Sandkühler (Hg.) *Philosophie und Wissenschaften*. Frankfurt/M.: Peter Lang 1997, 219-236.
- Koppelberg, D. „Warum ich die Dinge anders sehe. Replik auf Ansgar Beckermann“. In: H.J. Sandkühler (Hg.) *Philosophie und Wissenschaften*. Frankfurt/M.: Peter Lang 1997, 247-256.
- Kutschera, F. von *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Berlin: de Gruyter 1982.
- Lycan, W. „Sartwell's Minimalist Analysis of Knowing“. *Philosophical Studies* 73 (1994), 1-3.
- Mittelstraß, J. (Hg.) *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 1*. Herausg. von. Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut 1980.
- Moser, P.K. *Empirical Justification*. Dordrecht: Reidel 1985.
- Nelson, L. *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*. Göttingen 1908.
- Neurath, O. Protokollsätze. *Erkenntnis* 3 (1932/3).
- Peirce, C.S. „The Fixation of Belief“. In: C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 6 vols.*, ed. C. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge, MA: 1931-35, vol. 5, 358-387.
- Quine, W.V.O. „Epistemology Naturalized“. In: *Ontological Relativity & Other Essays*. New York: Columbia University Press 1969, 69-90.
- Rorty, R. „Is Truth a Goal of Inquiry?“ In: R. Rorty *Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. 3*. Cambridge/New York: Cambridge University Press 1998, pp. 19-42.
- Rosenberg J. „Was epistemische Externalisten vergessen“. In: C.U. Moulines und K.-G. Niebergall (Hg.) *Argument und Analyse*. Paderborn: Mentis 2001.

Sartwell, C. „Knowledge is Merely True Belief“. *American Philosophical Quarterly* 28 (1991), 157-165.

Sartwell, C. „Why Knowledge is Merely True Belief“. *The Journal of Philosophy* 89 (1992), 167-180.