

Die Normativität von Wahrheit und Wissen

Gunnar Schumann

Gliederung

1. Die Hare'sche Theorie normativer Begriffe
2. Die Normativität epistemischer Rechtfertigung
3. Die Normativität der Wahrheit (warum ist epist. Rechtfertigung dasselbe wie Wahrheit?)

Die Normativität von Wahrheit und Wissen

Wahrheit und Wissen waren seit jeher Gegenstand philosophischer Beschäftigung und boten Anlass zu philosophischen Kontroversen. In der Philosophie gibt es Wahrheitstheorien wie Sand am Meer und auch Wissenstheorien gibt es mittlerweile zuhauf. Insbesondere der Wahrheitsbegriff steht gleichsam im Zentrum eines ganzen Netzes von anderen philosophisch relevanten Begriffen, die entweder explizit anhand des Wahrheitsbegriffes definiert werden oder zumindest indirekt in ihrer Bedeutung von einer Theorie der Wahrheit abhängen. Doch nicht nur aufgrund ihrer zentralen Stellung innerhalb der Philosophie sind die beiden Begriffe Gegenstand größter Aufmerksamkeit gewesen, sondern auch, weil immer noch nicht klar ist, was Wahrheit und Wissen eigentlich sind - weil es alles andere als Konsens darüber gibt, was Wissen und Wahrheit eigentlich bedeuten.

Im folgenden Vortrag möchte ich mein Dissertationsprojekt vorstellen. In ihm soll es um eine nähere Bestimmung des Wahrheits- und des Wissensbegriffs gehen. Ich werde jedoch keine substantielle Theorie des Wissens oder der Wahrheit vorschlagen, also nicht versuchen zu sagen, worin Wahrheit und Wissen bestehen. Ich möchte hier nur einige Argumente dafür liefern, dass beide Begriffe *wesentlich* als normative Begriffe aufzufassen sind, also dass jede Theorie der beiden Begriffe unvollständig ist, die ihren Wertcharakter außer Acht lässt. Und wenigstens ein Teil der Kontroversen über Wahrheit und Wissen wird sich durch ihren Wertcharakter erklären lassen, denn über fast nichts sonst lässt sich so gut streiten, wie über Wertbegriffe und ihre Bedeutung.

Wir kennen dieses Phänomen aus den *praktischen* Diskursen des Alltags: Was der Eine für eine richtige Verhaltensweise hält, muss ein Anderer noch gar nicht für richtig halten, was

dem Einem ästhetisch als geboten vorkommt, muss einem Anderen gar nicht so scheinen, was der Eine für rechtens hält, muss ein Anderer noch lange nicht für rechtens halten. Um zu erklären, wie es zu diesen Kontroversen kommt und wie man sie auflösen kann, ist es zuerst erforderlich, sich Klarheit über Wertbegriffe zu verschaffen. Wir müssen daher fragen: was sind Wertbegriffe? In meiner Antwort auf diese Frage folge ich der metaethischen Theorie Richard Hares aus seinem 1952er Buch „Die Sprache der Moral“.

1. Die Hare'sche Theorie normativer Begriffe

Unsere Ansichten darüber, was „gut“, „schön“ oder „gerecht“ ist, kommen in Werturteilen zum Ausdruck, bspw.: „Das ist ein gutes Auto!“, „Dein Kleid sieht schön aus!“, „Es war ungerecht von Dir, das Geld zurückzubehalten“. Formal gesehen, sind diese Urteile *Werturteile* dadurch, dass in ihnen Wörter eines bestimmten Typs, nämlich *Wertwörter* vorkommen. Wertwörter unterscheiden sich darin von anderen Wörtern, dass sie zum Empfehlen oder Loben bzw. Abraten oder Tadeln gebraucht werden. Ich möchte dies anhand eines Beispiels erläutern, dass zunächst weder großartig mit Moral, noch mit Erkenntnistheorie zu tun hat, nämlich mit dem Urteil: „Das ist ein gutes Auto.“

Offenbar hängt, was man unter „gut“ in „Das ist ein gutes Auto“ versteht, zu einem wesentlichen Teil davon ab, welchen Maßstab für Autos man zu Grunde legt. Kommt es mir auf Schnelligkeit und viel Pferdestärken an, auf ein schnittiges Design und eine luxuriöse Erscheinungsweise, dann werde ich Autos eines bestimmten Typs als gute Autos bezeichnen, nämlich teure Sportwagen, während - wenn ich auf der Suche nach einem familienfreundlichen Auto mit viel Stauraum für den Kinderwagen und meine Taucherausrüstung bin - eher konventionelle Kombis bevorzugen werde. Frage ich Person A, was sie unter einem guten Auto versteht, wird sie mir deskr. Eigenschaften des Typs von Auto aufzählen, welchen sie präferiert, und Person B wird mir ihre deskr. Eigenschaften oder Kriterien für ein gutes Auto aufzählen. Für den Einen heißt „gutes Auto“ also: „fährt schnell; hat viele PS; hat ein schnittiges Design“ – für den Anderen: „hat viel Stauraum; hat einen bequemen Fahrgastraum; hat einen niedrigen Verbrauch; etc.“

Nun verwenden jedoch die Personen A und B, obschon sie zwar unterschiedliche Maßstäbe bzgl. Autos haben, dennoch beide dasselbe Wort, nämlich: „gut“. Warum ist das so, wenn doch „gut“ angeblich bei beiden etwas Verschiedenes bedeutet? Die Antwort darauf, weshalb beide dasselbe Wörtchen verwenden ist, dass sie das Wörtchen „gut“ für denselben Zweck verwenden. Beide wollen nämlich ihre Präferenz einer bestimmten Sorte von Autos

zum Ausdruck bringen. Sie lassen durch ihren Gebrauch von „gut“ erkennen, welche Autos sie anderen Autos vorziehen würden. Mit dem Wörtchen „gut“ wird in der Regel ein Lob oder eine Empfehlung ausgesprochen. Daher wäre es ja auch widersprüchlich, wenn sie sagen würden: „Das Auto X ist gut, aber ich empfehle es nicht“ oder „Dieses Auto ist schlecht, aber ich ziehe es vor“. Solche Aussagen würden die Fragen provozieren: „Warum nennst Du es dann gut?“ bzw. „Warum nennst Du es dann schlecht?“ Um hier gleich einem Missverständnis vorzubeugen: Natürlich kann man ohne einen Widerspruch zu begehen, etwa sagen: „Das Auto X ist gut, ich empfehle Dir aber ein anderes Auto Y, weil Auto X zu teuer ist“ aber dann wendet man im Fall von Auto X einen anderen Maßstab an - nämlich einen, bei dem ein knappes Budget keine Rolle spielt, während man das im Falle des anderen Autos Y sehr wohl tut. Würde man bei beiden Autos denselben Maßstab zugrundelegen, bspw. den, bei dem der Preis eine Rolle spielt, so könnte man auch Auto X nicht mehr empfehlen.

Auf der anderen Seite haben Wertwörter auch immer eine deskriptive Bedeutung. Genau nach dieser deskriptiven Bedeutung von „gut“ fragen wir ja, wenn wir wissen wollen „Warum nennst Du Auto X gut?“ Wir wollen dann die Maßstäbe der betreffenden Person für gute Autos erfahren und alles, was die Person dann tun muss, ist eine Liste von denjenigen deskriptiven Eigenschaften zu geben, aufgrund derer sie das Auto gut genannt hat. So fänden wir es ja auch sinnlos, wenn jemand auf die Frage „Warum nennst Du Auto X gut?“ zu hören bekämen, „Ach nichts weiter, weil es gut ist.“ – „Aber meinst Du denn, dass die Ausstattung, seine Verarbeitung, seine Fahreigenschaften, usw. nichts mit seiner Güte zu tun haben?“ – „Ja, genau, die Eigenschaft, weshalb ich es gut nenne, ist seine Güte – sonst nichts.“ Dies scheint jedoch absurd.

Somit scheint „gut“ ein janusköpfiges Prädikat zu sein – einerseits hängt seine Bedeutung von unterschiedlichen Maßstäben, die eine Liste von deskr. Eigenschaften oder Kriterien aufzählen, ab, andererseits gibt es auch etwas Konstantes, über alle unterschiedlichen Maßstäbe hinweg Gleichbleibendes: es drückt eine *Präferenz* oder *Empfehlung* oder *Lob* aus. Die Maßstäbe einer Person legen fest, Autos welchen Typs man über einen anderen *präferiert* und versehen die Wertwörter mit einem deskriptiven Gehalt – das primäre aber, was ein Wertwort zum Ausdruck bringt, ist seine empfehlende Bedeutung.

Was sind Präferenzen und Empfehlungen? Sie sind Anleitungen in Entscheidungssituationen oder Wahlakten. Wenn ich vor der Frage stehe, welches Auto ich mir zulegen sollte, und höre von einem Freund, von dem ich weiß, dass er sich gut mit Autos auskennt, „Das Modell X ist ein gutes Auto“ dann würde ich ihn einfach nicht richtig verstehen, wenn ich nur glaubte, dass er mir etwas über die deskr. Eigenschaften des Modells X erzählen

würde; er hätte dazu auch nur ein paar desk. Eigenschaften von X wahrheitsgemäß wiedergeben müssen. Dies hätte mir, der ich mich nicht so gut mit Autos auskenne, herzlich wenig für mein Entscheidungsproblem, welches Auto ich mir zulegen sollte, genützt. Zu hören „Modell X hat ein Fünfganggetriebe und ein Sportlenkrad“ kann so lange meine Entscheidung für oder gegen Modell X gar nicht beeinflussen, so lange ich noch keinen Maßstab ausgebildet habe, der desk. Kriterien und die normative Kraft miteinander verknüpft. Wenn mein Freund also sagt: „Das ist ein gutes Auto“, dann will er meinen Wahlakt beeinflussen. Er gibt zu erkennen, welches Auto er wählen würde – jedoch mehr als nur das – gegeben, dass ich seine Autorität in diesen Dingen anerkenne und mein Freund darum weiß, dass ich sie anerkenne – sagt er mir, wie ich mich entscheiden soll.

Werturteile erfüllen also dieselbe Funktion wie Imperative: Beide haben die Funktion, Wahlakte zu beeinflussen und Antworten auf „Was soll ich tun?“ – Fragen zu geben. Jeder kompetente Sprecher wird nun zugeben, dass wir für gewöhnlich mit desk. Urteilen andere Zwecke verfolgen als mit Imperativen. Imperative benutzen wir, um Andere zu Handlungen zu bringen, mit desk. Urteilen wollen wir etwas über die Welt aussagen, jemanden informieren, etwas feststellen. Da diese beiden Modi unserer Sprache völlig verschiedene Zwecke erfüllen, liegt es auf der Hand, dass man auch nicht den einen Modus auf den anderen reduzieren kann. Egal, wie viel und egal welche desk. Urteile ich jemandem mitteile, ich werde ihm nicht – ohne weiteres – zu verstehen geben können, dass ich ihn zu einem Handeln bewegen will. Umgekehrt kann man zwar mit Imperativen beschreiben („Tritt nicht auf das frisch geharkte Beet!“ enthält „Das Beet ist frisch geharkt“) doch dann tun wir immer mehr als nur eine Beschreibung zu geben – wir geben gleichzeitig eine Handlungsanweisung.

Nun darf man Werturteile nicht schlechthin mit Imperativen identifizieren, denn bei Werturteilen kommt noch das hinzu, was Hare ihre Universalität nennt. Damit ist gemeint, dass Werturteile eher als generelle Imperative aufgefasst werden müssen. Anstatt also das Werturteil „Das ist ein gutes Auto“ mit „Wähle dieses Auto“ schlicht gleichzusetzen muss man eher Werturteile mit einer verallgemeinerten Form eines Imperativs gleichsetzen, etwa „Wähle *immer* ein Auto wie dieses.“ Denn, die Beurteilung von Gegenständen geschieht immer aufgrund eines Maßstabs, einer Liste von deskriptiven Eigenschaften, die wir für die Beurteilung als relevant erachten. Wer also ein einzelnes, bestimmtes Auto gut nennt, *weil* es die-und-die deskriptiven Eigenschaften hat, ist logisch darauf festgelegt, alle Autos, die dieselben desk. Eigenschaften erfüllen, gut zu nennen. (Vorausgesetzt die anderen Autos haben zusätzlich zu diesen desk. Eigenschaften keine weiteren deskriptiven Eigenschaften, die wiederum schlecht bewertet werden, aber dann war der Maßstab nicht vollständig).

Einer totalen Willkür bei der Aufstellung von Werturteilen ist damit ein erster, logischer Riegel vorgeschoben. Maßstäbe müssen universell angewendet werden. Jeder, der in einem Fall ein Werturteil fällt, muss denselben Maßstab in allen, diesem Fall in den relevanten Hinsichten gleichenden Fällen zugrundelegen – sonst begeht er einen logischen Fehler. Welchen Maßstab man sich aber aus der Menge der übrig gebliebenen Maßstäbe zueigen machen sollte, ist keine Frage der Metaethik mehr, sondern muss separat und im Nachhinein untersucht werden. Die Metaethik liefert keine substantielle Beantwortung der Frage „Was soll ich tun?“, sondern beschreibt nur allgemeinste Kriterien, die eine jede mögliche Antwort auf diese Frage zu erfüllen hat. Egal, für welchen Maßstab man sich letztlich entscheidet, von ihm wird auf jeden Fall gelten müssen, dass er die Ergebnisse der metaethischen Untersuchungen nicht verletzt.

Die Unübersetzbarkeit von deskriptiven Urteilen in Imperative, ist dann auch der Grund dafür, warum es prinzipiell zum Scheitern verurteilt ist, die Bedeutung von Wertwörtern vollständig auf deskr. Begriffe oder Eigenschaften zurückführen zu wollen. Man verfehlt genau das Wahlakt-anleitende Moment von normativem Vokabular, welches auch Imperative haben, wenn man Wertwörter auf ihren deskr. Gehalt reduzieren will. Wertwörter (und so viel ist richtig an der Tendenz einiger Philosophen, sie auf deskr. Eigenschaften zurückzuführen) haben *auch* eine deskr. Bedeutung, denn es ist ja immer sinnvoll zu fragen, „Weshalb nennst du X gut?“ – und dann erwarten wir eine Auskunft über die Maßstäbe des Befragten – also eine Liste von deskr. Eigenschaften, die etwas zu etwas Gutem machen. Aber der eigtl. Zweck von Wertwörtern, nämlich Empfehlungen auszudrücken, geht bei dieser Art der Bedeutungsanalyse verloren.

Dies sind dann auch die Gründe, die Hare und andere zur Zurückweisung so genannter naturalistischer Bedeutungsanalysen von ethischen Wertwörtern geführt haben. Und es ist auch dieser Grund, der die gleichen Autoren von einem naturalistischen Fehlschluss hat sprechen lassen, wenn versucht wurde, aus einem „Sein“ ein „Sollen“ abzuleiten, denn dabei handelt es sich gerade um den Versuch, Wertwörter mit einzelnen oder einer Liste von deskr. Eigenschaften synonym zu machen.

Um in diesem Punkt etwaigen Missverständnissen vorzubeugen: Ich möchte nicht behaupten, dass die Bedeutung von „Das ist ein gutes Auto“ identisch ist mit der Aussage: „Ich hege positive Gefühle für dieses Auto“, also ein innerer emotionaler Zustand zum Ausdruck gebracht wird. So eine Auffassung würde leicht Opfer von Moores berühmten open question-Argument, nach dem es immer noch sinnvoll ist, zu fragen, ob etwas gut ist, auch wenn ich bereits von ihm ausgesagt habe, dass es angenehme Gefühle in mir auslöst. Eine

Empfehlung wird gegeben, wenn man etwas als gut bezeichnet, aber nur *das* ist der Bedeutungskern des Wertwörtchens, nicht der kontingente Umstand, dass dabei manchmal schöne Gefühle im Spiel sind. Deswegen wird auch die Hare'sche Metaethik leicht mit expressivistischen Theorien verwechselt, nach denen Werturteile gerade die Funktion haben, angenehme oder unangenehme Gefühle der Sprecher wiederzugeben. Diese auch despektierlich genannte „Boo!/Hooray!“-Theorie macht sich desselben Vergehens schuldig, wie naturalistische oder deskriptivistische Theorien von Wertwörtern. Die Bedeutung von Wertwörtern wird mit der Präsenz positiver oder negativer Gefühle beim Sprecher identifiziert und damit wird der Bedeutungsgehalt von Wertwörtern auf psychologische Phänomene reduziert. Im moralischen Diskurs würden wir uns dann nur noch gegenseitig über unsere Gefühle bestimmte Handlungen usw. betreffend informieren – hätten aber keinen echten Streit mehr über die moralische Qualität von Handlungen.

Fassen wir für's erste zusammen: Wertwörter haben sowohl einen deskriptiven als auch einen normativen Gehalt, wobei der normative der primäre ist – er ist das, was ein Wertwort zu einem Wertwort macht. Wertwörter drücken zwar oft allg. akzeptierte Maßstäbe aus, aber eben nicht notwendigerweise, man kann auch Maßstäbe ändern – aber dazu bedarf es gerade der normativen Kraft von Wertwörtern. Wären „gut“ und ähnliche Wörter bedeutungsideologisch mit ihrem deskriptiven Gehalt, den sie zu einer gewissen Zeit unter einer Gruppe von Sprechern haben, dann wäre es Sprechern dieser Gruppe untereinander nicht mehr möglich, mit dem Wörtchen „gut“ einander Empfehlungen oder Lobe usw. auszusprechen – und darin würde ihre Sprachpraxis erheblich von der unsrigen abweichen – mit einem Wort: sie würden „gut“ nicht so verwenden, wie wir es tun. – Und sie wären nicht in der Lage, wenn es unterschiedliche Ansichten unter ihnen gäbe, was gut ist, untereinander zu streiten. Ein bspw. politisch Liberaler und ein politisch Konservativer könnten nicht über die moral. Qualität von gewissen Handlungen oder Gegenständen streiten, wenn für beide die Bedeutung von „gut“ *synonym* wäre mit den in ihren Maßstäben auftauchenden deskriptiven Eigenschaften. Sie müssten feststellen, dass sie über verschiedene Dinge sprechen und daher in gar keinen Streit kommen könnten. Dies ist jedoch absurd.

Bei Hare wird also der Vorgang, ein Werturteil zu fällen, zu einem Sprechakt, der die gleiche Funktion erfüllt wie die, die durch Imperative realisiert wird: eine Handlungsanleitung zu sein, einen Wahlakt anzuleiten. Diese sprachlichen Handlungen des Empfehlers, des Beeinflussens einer Entscheidung, des Anleitens in einer Wahlsituation sind grundverschieden von den sprachlichen Handlungen des Feststellens, Konstatierens und

Informierens. Daher rührt die grundsätzliche Verschiedenheit in der Bedeutung von normativen Ausdrücken und deskriptiven Ausdrücken. Man könnte daher Hares Theorie normativen Vokabulars auch als eine „Sprechakt-Theorie der moralischen Ausdrücke“ bezeichnen. Obschon Werturteile die Oberflächenstruktur von Behauptungen aufweisen, also „Das Auto ist gut“ dieselbe logische Struktur wie „Das Auto ist rot“ zu haben *scheint*, haben Werturteile in Wahrheit gar keine behauptende Kraft, sondern dieselbe wie Imperative. Dabei geht es Hare allerdings nicht alleine um den *moralischen* Gebrauch von Wertwörtern, sondern seine Analyse besitzt gleichermaßen Gültigkeit für nicht-moralische Verwendungsweisen von „gut“, „richtig“ und „sollen“. Die Beispiele vom „guten Auto“ vom Anfang haben dies gezeigt. Nun verwenden wir Wertvokabular wie „gut“, „richtig“ und „sollen“ nicht nur im Zusammenhang mit Handlungen oder Personen oder Alltagsgegenständen, sondern wir reden auch von „guten Argumenten“, „guten“ oder „richtigen Gründen“, von Meinungen, die man haben oder nicht haben *sollte*.

2. Die Normativität epistemischer Rechtfertigung

Ich denke nun, dass diese Theorie von Wertbegriffen vollkommen analog auf das zentrale Vokabular der Epistemologie übertragbar ist. Das traditionell problematische Vokabular der Erkenntnistheorie als in ihrem Kern normativ aufzufassen, ist der Schlüssel zum Verständnis und zur Lösung vieler traditioneller Probleme der Erkenntnistheorie.

Schon von der Wortwahl her gesehen, scheint zumindest einem Begriff aus der Epistemologie der „deontologische Stall“ wie Alvin Plantinga ihn etwas verächtlich nennt,¹ anzuhängen: dem Begriff der epistemischen Rechtfertigung. Das Wort „Rechtfertigung“ kennen wir auch aus dem moralischen-rechtlichen oder theologischen Bereich, in denen es in der Regel um die Rechtfertigung von Handlungen von Personen geht. Nur aber, weil das gleiche *Wort* sowohl in dem einen Kontext als auch in dem der Epistemologie vorkommt, ist die Erkenntnistheorie nicht gleich normativ. Der eigentliche Grund nämlich, weshalb wir auch epistemische Rechtfertigung als etwas Normatives ansehen müssen, liegt vielmehr darin, dass wir Personen nicht nur für ihre Taten, sondern auch für ihre Meinungen und doxastischen Zustände *verantwortlich* halten. Wir haben die Praxis, andere (und auch uns selbst) für das Haben gewisser Meinungen zu tadeln oder zu loben - zumindest für ihr Zustandekommen. Nun gibt es viele Gründe, weshalb man jemanden für etwas loben oder tadeln kann: so kann man eine Meinung oder eine Aussage, die eine Meinung zum Ausdruck bringen soll, für ihre

¹ Alvin Plantinga, *Warrant. The current Debate*, S. 7.

moralische Qualität tadeln – weil sie bspw. einen „schlechten Charakter“ verrät. Oder wir loben sprachliche Äußerungen aufgrund ihrer ästhetischen Qualität oder weil sie dazu taugen, etwas in eindeutiger Weise zum Ausdruck zu bringen. Dementsprechend können Äußerungen von Menschen als höflich, den Umständen angemessen, präzise-eine-Sache-treffend, in-der-Formulierung-schön oder auch als erfreulich kurz gepriesen oder für ihre Gegenteile getadelt werden. Wir loben oder tadeln aber nicht nur aus diesen Gründen Aussagen oder doxastische Zustände unserer Mitmenschen, sondern auch, weil sie bspw. nicht gut durch Beweise und Indizien belegt, oder allein Produkt eines Wunschdenkens sind oder sich als ignorante Vorurteile entpuppen. Umgekehrt schätzen wir Personen für Ihren Sachverstand, für ihre epistemische Gewissenhaftigkeit, für ihre Fähigkeit, für ihre Meinungen gut zu argumentieren. Es sind diese Gründe der letzteren Art, auf die es hier ankommt: es gibt ein Loben oder Tadeln von doxastischen Zuständen unserer Mitmenschen aus *epistemischen* Gründen.

Ein Lob oder einen Tadel auszusprechen, heißt, etwas zu *bewerten*. Solche epistemischen Bewertungen nehmen wir in der Regel mit dem Begriff der epistemischen Rechtfertigung vor. Wir nennen jemanden gerechtfertigt im Haben einer bestimmten Meinung, wenn er bestimmte Standards bei der Herausbildung seiner Meinung eingehalten hat. Es kommt also darauf an, wenn man sich Klarheit über den Begriff der epistemischen Rechtfertigung verschaffen will, ihn anhand einer plausiblen Theorie der Wertwörter zu explizieren. Und hier folge ich der Theorie von Richard Hare, nach der ein Werturteil zu fällen, heißt, etwas aufgrund von an ihm vorgefundenen deskriptiven Eigenschaften einen universellen Imperativ auszusprechen. Eine Imperativ-Analyse von „Hans ist epistemisch gerechtfertigt“ impliziert also eine Art epistemischer Imperativ, etwa der Form „Glaube das, was Hans glaubt!“ oder „Sei der selben Meinung wie Hans!“

Für die epistemische Bewertung von Meinungen oder Aussagen gilt also dasselbe wie für die Bewertung von Autos oder die moralische Bewertung von Personen: Etwas zu bewerten, heißt nicht primär, einem Gegenstand eine Eigenschaft zuzusprechen, etwas von ihm zu präzisieren (außer in einem bloß syntaktischen Sinne), sondern es aufgrund einer am Gegenstand vorfindlichen (deskr.) Eigenschaft zu empfehlen oder davon abzuraten. Die Bewertung ist dabei natürlich nicht unabhängig von gewissen deskr. Merkmalen des Dinges, denn aufgrund einer oder einer Menge von deskriptiven Eigenschaften, bewerten wir es ja als positiv oder negativ – aber darum ist noch lange nicht das Wertwort, welches wir benutzen, um den Gegenstand zu empfehlen, *in seiner Bedeutung identisch* mit derjenigen deskr. Eigenschaft oder Menge von Eigenschaften, aufgrund derer wir es empfehlen. Wenn ich eine

Meinung als „epistemisch gerechtfertigt“ bewerte, weil die entsprechende Person sich nicht nur bspw. im Internet, sondern auch durch die Lektüre von einschlägiger wissenschaftlicher Literatur informiert hat, dann ist „epistemisch gerechtfertigt“ trotzdem nicht *gleichbedeutend* oder *synonym* mit dieser Form der Recherche. Dennoch scheinen die beiden Typen von Eigenschaften in irgendeiner Weise zusammenzuhängen: *Weil* ein Auto spritsparend ist, nennen wir es bspw. „gut“, *weil* sich jemand die Mühe gemacht hat, durch wiss. Literatur zu quälen, loben wir ihn und nennen seine so erworbene Meinung „gerechtfertigt“. Mit anderen Worten: die Eigenschaft einer Meinung, gerechtfertigt zu sein, *superveniert* auf ihren deskriptiven Eigenschaften, bspw. ihrem Zustandekommen.

Dass Werteigenschaften auf deskr. Eigenschaften supervenieren, heißt gerade nicht, dass die beiden Eigenschaftsarten synonym sind und daher Werteigenschaften auf deskr. Eigenschaften reduziert werden können. Dies ist der alte naturalistische Fehlschluss, den im Bereich der Epistemologie gerade von denjenigen Philosophen begangen wurde, die epistemische Rechtfertigung *schlechthin* mit bspw. „sinnlicher Wahrnehmung unter normalen Umständen“ identifiziert haben. Solche oder ähnliche Reduktionen wurden insbesondere von den so genannten Reliabilisten oder Verlässlichkeitstheoretikern unternommen, nach denen eine Meinung gerechtfertigt ist, gdw. sie Resultat eines (naturalistisch ausgedeuteten) verlässlichen Prozesses ist. Immer wieder tauchen Naturalisierungsversuche in der Erkenntnistheorie auf, sei es explizit wie bspw. bei Quine, oder eher implizit bei Autoren wie Alvin Goldman, Philip Kitcher oder John Pollock. Diese Versuche zeigen, dass ein Insistieren auf den genuin normativen Charakter von epistemologischem Kernvokabular kein Schattengefecht ist. Naturalismus gibt es auch in der Erkenntnistheorie und er ist dort genauso falsch wie in der Ethik.

Ich hatte davon gesprochen, dass wir Personen für ihre doxastischen Zustände *verantwortlich* halten und das dies der Hauptgrund für die Normativität des epistemischen Rechtfertigungsbegriffes ist. Doch könnten hier Zweifel entstehen und sind in der Tat auch in der Literatur hervorgebracht worden. Denn ein Verantwortlich-Halten für doxastische Zustände setzt voraus, dass wir Personen zumindest in gewissen Grenzen so etwas wie *epistemische Freiheit* zugestehen, d.h. Personen müssen also (zu einem Teil wenigstens) eine willentliche Kontrolle über ihre doxastischen Zustände ausüben. Einige Epistemologen wie z.B. William Alston oder Crispin Sartwell bezweifeln dies jedoch:² „Wenn ich auf der Straße ein Auto wahrnehme und ich keinen Grund habe, anzunehmen, dass ich Opfer einer optischen

² William P. Alston: *The Deontological Conception of Epistemic Justification*, in: *PhilPersp* 2, Epistemology (1988), S. 257-299; Crispin Sartwell: *Why Knowledge is Merely True Belief*, in: *Journal of Philosophy*, Vol. 89, No. 4 (1992), S. 171f.

Täuschung bin, dann kann ich gar nicht umhin, daran zu glauben, dass dort ein Auto ist.“ Wenn wir über das Haben von (einem Großteil unserer) Meinungen also gar nicht befinden können, dann macht es auch keinen Sinn, von epistemischer Verantwortung und Normativität zu sprechen, denn „Sollen“ impliziert „Können“. Dieser Einwand kommt von Seiten der so genannten „doxastischen Involuntaristen“.

Dieser Gegeneinwand hat einiges für sich. Zum einen akzeptiere ich, dass von Verantwortung und „Sollen“ nur dort die Rede sein kann, wo es den Akteuren prinzipiell möglich ist, anders zu handeln – in diesem Fall – anders glauben zu können. Die Normativität von epist. Rechtfertigung setzt also epistemische Freiheit voraus – die Prämisse gebe ich durchaus zu. Zum zweiten gebe ich zu, dass unsere willentliche Kontrolle über unsere doxastischen Zustände wenigsten insoweit nicht total ist, als wir uns bspw. nicht spontan und aus dem Stehgreif einfach eine Meinung über irgendeinen x-beliebigen (empirischen) Sachverhalt ausbilden können.³ Wir können nicht „einfach so“⁴ in uns etwa die Überzeugung herausbilden, dass es gerade in Rom regnet. Zum Dritten ist in diesem Einwand das (psychologische) Phänomen, wie sich eine spontane (empirische) Meinung im Alltag ausbildet, sicherlich richtig beschrieben, nur wird hier übersehen, dass in die Bildung der Meinung bereits epistemische Wertmaßstäbe Einfluss finden. Wenn ich nämlich die epistemischen Umstände bei einer sinnlichen Wahrnehmung nicht wenigstens implizit und stillschweigend als *verlässlich* beurteile, würde gar keine Meinung zustande kommen. Dass es so scheint, als könne ich gar nicht anders, als zu akzeptieren, dass dort ein Auto steht, ist nur Ausdruck des Phänomens, dass sich im Laufe unseres Lebens bestimmte epistemische Maßstäbe in uns stark verfestigt haben. Wenn epistemische Maßstäbe lange genug und ohne in Frage gestellt worden zu sein akzeptiert worden sind, erhalten sie allmählich die Kraft einer Intuition.⁵ Deswegen *scheint* es nur so, als hätten wir keine Kontrolle über das Haben bestimmter Meinungen. – Dass wir eine Meinung nicht „einfach so“ haben wollen können, zeigt hingegen gerade die Abhängigkeit von Meinungen vom Vorliegen von Evidenzen oder guten Gründen. Meinungen müssen auf epistemischen Prozeduren beruhen, die wir irgendwann einmal als *verlässlich* beurteilt haben.

So viel zunächst zu epistemischer Rechtfertigung. Das einzige, was ich hier direkt zu Wissen zu sagen habe, ist, dass wenn epistem. Rechtfertigung als Wertbegriff verstanden

³ (Von so genannten „self-fulfilling beliefs“ mal vllt. abgesehen. Eric Funkhouser: *Willing Belief and the Norm of Truth*, FN 3).

⁴ Diesen Ausdruck (“to acquire a belief like that” [– heißt das wirklich so?]) münzte Bernard Williams in *Deciding to believe*, in: *Problems of the Self*, 1973, S. 136-151.

⁵ Dieser Satz ist eine fast wörtliche Wiedergabe dessen, was Hare in Bezug auf praktische Prinzipien in *SdM*, S. 207 sagt.

werden muss, selbstverständlich auch Wissen normativ verstanden werden muss – denn Rechtfertigung ist eine notwendige Bedingung für Wissen.

3. Die Normativität der Wahrheit

Warum sollte nun nicht nur der Rechtfertigungsbegriff, sondern auch der Wahrheitsbegriff als ein normativer Begriff verstanden werden? Ich hatte davon gesprochen, dass epistemische Rechtfertigung ein Wertbegriff ist und auch davon, dass es viele Hinsichten gibt, nach denen man doxastische Zustände, propositionale Einstellungen, Äußerungen, Sätze usw. bewerten kann. So kann man sie bspw. hinsichtlich ihrer moralischen Qualität, ihrer Höflichkeit, ihrer Genauigkeit oder ihrer poetischen Qualität bewerten. Keine dieser Hinsichten, stellt jedoch eine epistemische Hinsicht dar. Was unterscheidet nun epistemische Rechtfertigung von anderen Formen von Bewertung? Mir fällt keine andere Antwort ein als: ihre Bezogenheit auf Wahrheit. Eine epistemisch gerechtfertigte Meinung ist eine Meinung, die hinsichtlich des Maßstabs der Wahrheit bewertet wurde – und zwar positiv. Wie gezeigt, heißt etwas epistemisch gerechtfertigt zu nennen, es epistemisch zu loben oder zu empfehlen. Nun gibt es einen notwendigen Zusammenhang zwischen epistemischer Empfehlung und „wahr“, der sich folgendermaßen zeigen lässt:⁶

Es gibt zwei verschiedene Klassen von Sprech-Akt-Verben: Zur ersten gehören solche Verben wie: „bewerten“, „einschätzen“, „einstufen“, „beurteilen“, „einteilen“, usw. Zur zweiten gehören Verben wie „empfehlen“, „(an-)preisen“, „loben“, „anerkennen“, „rühmen“. Obwohl sie zwei verschiedene Klassen darstellen, liegt der Zusammenhang zwischen beiden auf der Hand: die Wörter der ersten Gruppe bezeichnen eine Einstufung, ein „Ranking“, die zweiten eine bestimmte Form des Einstufens: nämlich hohes Einstufen oder positives Beurteilen. Man kann etwas als „gut“ oder „schlecht“ *einschätzen*, aber man kann nur etwas als „gut“ *(an-)preisen*, niemals als „schlecht“. Umgekehrt kann man nichts als „gut“ *tadeln* oder *verurteilen*. Die beiden letzteren Äußerungen würden wir als tautologisch bzw. logisch widersprüchlich ansehen. Eine Meinung nun epistemisch zu loben oder zu empfehlen bedeutet, sie in epistemischer Hinsicht positiv zu bewerten. Und das kann nur bedeuten, sie für wahr zu halten. Eine Meinung epistemisch zu rechtfertigen, heißt, Gründe für ihre Wahrheit zu liefern – man kann keine Meinung als falsch oder nicht-wahr rechtfertigen.

Dieser – eigentlich recht triviale Zusammenhang – ist aber der Grund dafür, weshalb ich die von vielen Epistemologen wenigstens implizit akzeptierte Möglichkeit bestreite, dass man

⁶ John R. Searle: *Meaning and Speech Acts*, PhilRev, 71/4 1962, S. 430ff; vgl. a.: ders.: *Sprechakte*, S. 227f.

eine Meinung epistemisch gerechtfertigt nennen kann, ohne sie gleichzeitig wahr zu nennen. Der begriffliche Zusammenhang von Rechtfertigung und Wahrheit schließt aus, dass wir eine Person als gerechtfertigt im Haben einer Meinung bewerten, ohne uns dabei gleichzeitig darauf festzulegen, dass die Person eine wahre Meinung hat. Natürlich gibt es Redeweisen, die genau das Gegenteil nahe legen – etwa: „Du hast wohl gute Gründe, anzunehmen, dass p, p könnte jedoch immer noch falsch sein.“ Aber dann reden wir eher von prima-facie-Rechtfertigung,⁷ die eben nicht Rechtfertigung im eigentlichen Sinne ist. Prima-facie-Rechtfertigung ist die epistemische Bewertung einer Meinung anhand eines Maßstabs, den wir nicht für 100%ig verlässlich halten, der aber vielleicht *in aller Regel* oder *meistens* zu verlässlichen Ergebnissen führt. Somit könnte etwas epistemisch positiv zu bewerten auch nur heißen, etwas für wahrscheinlich zu halten, aber nicht für wahr. Bspw. könnten wir der Auffassung sein, dass spontane sinnliche Evidenz die uns unsere Augen liefern, ein epistemisches Mittel ist, mit dem wir wahrscheinlich wahre Meinungen erreichen werden. Dies soll wahrscheinlich heißen, dass diese Rechtfertigungsmethode in so-und-so viel Prozent aller Untersuchungshandlungen erfolgreich war, d.h. zu einem wahren Ergebnis geführt hat. Z.B.: Von 100 nur visuell wahrgenommenen gebogenen Löffeln waren nur 98 tatsächlich verbogen, zwei standen in einem Glas Wasser. Nur, um überhaupt eine Prozentzahl von Wahrscheinlichkeit anzugeben, muss bereits prinzipiell die Möglichkeit gegeben sein, wahre Ergebnisse von falschen zu unterscheiden. Dies kann wiederum auch nur über andere Rechtfertigungsmechanismen passieren, da kein menschliches Wesen die Wahr- oder Falschheit von Propositionen in direkter Weise „einsehen“ kann. So hätte man im Falle der gebogenen Löffel etwa noch den Tastsinn hinzugenommen oder die Löffel aus den Gläsern genommen – um diese erweiterten Rechtfertigungsmethoden als wahrheitsgarantierend zu bewerten.

Man könnte hier einwenden, es sei immer noch zweifelhaft, ob Rechtfertigung und Wahrheit wirklich ein und derselbe Begriff sind, denn selbst wenn 100% aller Fälle einer Rechtfertigungsprozedur ein bestimmtes, konstantes Ergebnis gebracht haben (zukünftige Fälle sogar mit eingeschlossen) – dann können wir uns trotzdem nicht sicher sein, ein wahres Ergebnis erhalten zu haben. Es gibt einfach einen fundamentalen, unüberbrückbaren Graben zwischen Wahrheit und Rechtfertigung. Keine unserer aktuellen Rechtfertigungsprozeduren ist hinreichend dafür, die Wahrheit einer in Frage stehenden Aussage zu begründen. Diese Position ist die Position des radikalen Skeptikers. In einem gewissen Sinne ist es zulässig, so zu reden. Man kann durchaus und konsistenterweise der Auffassung sein, dass alle *so*

⁷ Terminus von Chisholm in: ders. *Perceiving. A philosophical Study*, Ithaca 1957.

genannten Rechtfertigungsprozeduren (- zukünftige eingeschlossenen) nicht für Wahrheit hinreichend sind. Aber dann spricht man nicht mehr von *epistemischer* Rechtfertigung, sondern bspw. nur von dem, was die meisten Leute übereinstimmend unter epist. Rechtfertigung verstehen, von *common sense*-Rechtfertigung. Wer Wahrheit für eine *prinzipiellerweise* unerreichbare Norm hält, der muss auch epistemische Rechtfertigung für eine *prinzipiell* unerreichbare Norm halten. Etwas epistemisch zu rechtfertigen heißt immer, sie wahr zu nennen.

Insofern ist es sinnlos zu sagen: „Deine Meinung ist wohl epistemisch gerechtfertigt, aber wahr ist sie deswegen noch lange nicht.“ Wer dies sagt, will eine Meinung epistemisch loben ohne sie epistemisch positiv zu bewerten. Und etwas epistemisch positiv zu bewerten heißt, es wahr zu nennen. Wir legen dann wieder einen Maßstab für die Bewertung zugrunde, den wir nicht für wirklich wahrheitsführend halten. Man stelle sich vor, jemand will einen Wissensanspruch verteidigen. Nach der klassischen, dreigliedrigen Wissensdefinition muss er also zeigen, dass er eine wahre, gerechtfertigte Meinung hat. Nehmen wir nun an, es gelingt ihm zu zeigen, dass er gerechtfertigt ist, zu meinen, dass p. Wie könnten wir dann noch sinnvoll von ihm verlangen, uns zu zeigen, dass seine Meinung auch noch wahr ist? Er könnte nur antworten: „Wie bitte? Eben dadurch, dass ich dir meine rechtfertigenden Gründe, zu meinen dass p, dargelegt habe, habe ich dir die Gründe für die Wahrheit von p geliefert. Mehr kannst Du nicht sinnvoll verlangen.“⁸ Und nebenbei bemerkt: was wollen wir mit einer epistemischen Rechtfertigung, die uns etwas unterhalb des Standards von Wahrheit liefert?⁹

Die Analyse des Rechtfertigungsbegriffes zeigt also, dass es falsch ist, eine Meinung - in einem legitimen Sinne - gerechtfertigt zu nennen, aber nicht wahr. Dieses Fallibilismus-Prinzip liegt auch allen Gettier-Beispielen und dem Lotterie-Paradox zugrunde. Wenn man dieses Fallibilismus-Prinzip als sinnlos zurückweisen kann, lassen sich beide Probleme generell lösen – ohne, wie es so oft in der Post-Gettier-Debatte der Fall war, eine notdürftig reparierte Wissensdefinition aufzustellen, die bald wieder Opfer eines neuen Gegenbeispiels vom Gettier-Typ wurde.

Ein Fallibilist könnte sich nun immer noch nicht überzeugt zeigen und einwenden: „Du sprichst davon, dass eine Proposition gerechtfertigt *zu nennen* soviel heißt wie die Proposition wahr *zu nennen*. Das mag ja sein, aber eine Proposition wahr *zu nennen* ist etwas anderes als dass diese Proposition wahr *ist*. Und dass eine Proposition oder Meinung gerechtfertigt ist, hat nichts damit zu tun, ob sie auch wahr ist. Dies hängt schließlich von externen Faktoren („den

⁸ Almeder, Robert: *On Being Justified In Believing False Propositions*, in: *Philosophia*, Nr. 15 (1985), S. 271-285.

⁹ Ich verdanke diese Anregung einem Gespräch mit Uwe Meixner, Spet. 2008.

Tatsachen“, „der Welt“, Kausalketten, etc.) ab.“ Meine Entgegnung wäre: Wenn aber Wahrheit in diesem Sinne von epistemischer Rechtfertigung abgekoppelt wäre, dann haben beide Begriffe gar nichts mehr mit einander zu tun und dann ist unklar, wozu wir unsere Praxis des Rechtfertigens unserer Überzeugungen, des Begründens unserer Meinungen überhaupt haben. Zu sagen, Rechtfertigung dient eben nur zum wahrscheinlich-Machen von Propositionen ohne ihre Wahrheit zu implizieren, funktioniert aus bereits erwähnten Gründen nicht. Dass eine Proposition wahrscheinlicher ist als eine andere, setzt voraus, entscheiden zu können, ob eine Proposition der Wahrheit „näher“ ist als eine andere – und dazu muss sozusagen die Wahrheit bekannt sein. Da wir Wahrheiten nicht direkt einsehen können, müssen wir Gründe für sie herbeischaffen – aber das heißt gerade, sie zu rechtfertigen.

„Aber Wahrheit und Rechtfertigung dürfen dennoch nicht aneinander angeglichen werden“, lautet der nächste Einwand, „denn es gibt Kontexte, in denen wir Wahrheit durch Rechtfertigung nicht ersetzen können.“ So sagen wir bspw., dass es wahr sein kann, dass Caesar, als er den Rubikon überschritt, sich an der Stirn gekratzt hat – aber wir können nicht darin gerechtfertigt sein, denn keine historische Quelle berichtet darüber und wir werden es nie herausfinden können. Meine Erwiderung darauf ist schlicht: Sag niemals nie. Denn, wenn wir es für logisch möglich halten, dass es wahr ist, dass Caesar sich gekratzt hat, dann müssen wir es auch für logisch möglich halten, darin gerechtfertigt zu sein, dass sich Caesar gekratzt hat. Zwar haben wir nichts, was unter heutigen Rechtfertigungsstandards als guter Grund für die Annahme gilt, dass Caesar sich in jenem Moment kratzte, aber das schließt zum einen nicht aus, dass man vllt. in ferner Zukunft, nach Entwicklung neuer Untersuchungsmethoden durchaus herausfinden kann, ob Caesar sich in jenem Moment kratzte. Aber auch wenn das faktisch nie der Fall sein wird, so ist es doch immer noch nur ein kontingenter Umstand, dass wir nicht herausgefunden haben, ob sich Caesar kratzte. Oder man wählt einen Weg, wie Michael Dummett, der das Prinzip der Bivalenz des Wahrheitsbegriffs ablehnt,¹⁰ so dass man – solange man keine hinreichenden Evidenzen dafür oder dagegen hat, dass sich Caesar gekratzt hat, sagen muss: dann ist es eben weder wahr noch falsch, dass sich Caesar gekratzt hat, sondern etwa „unbestimmt“. Ich will es hier bei diesen Andeutungen belassen.

Wenn durch die vorhin vorgebrachten oder ähnliche Argumente gezeigt werden kann, dass Wahrheit als eine Form epistemischer Rechtfertigung oder Rechtfertigbarkeit bestimmt werden kann, und der Rechtfertigungsbegriff wiederum als normativer Begriff aufgefasst werden muss, dann wäre auch gezeigt, dass Wahrheit ein normativer Begriff ist. Die

¹⁰ Preface zu T&OE, S. xxii f. (Allerdings wird dort nur das PoB als ein Kriterium für Realismus benannt. Wo Ablehnung?)

Hare'sche Theorie normativer Begriffe zugrundegelegt, hieße das, dass Wahrheit ein Wertbegriff mit einem deskriptiven Gehalt und einem präskriptiven Gehalt ist, wobei wieder der präskriptive Gehalt, sein empfehlender Charakter also – als primär zu bezeichnen wäre. Wahrheit wird damit zu einem *intrinsisch* normativen Begriff und nicht bloß zu einem bestenfalls kontingenten Wertbegriff, wie immer wieder behauptet.¹¹ Der Wertcharakter des W-Begriffs superveniert auf deskriptiven Eigenschaften und ist gerade deswegen nicht mit diesen schlechthin synonym. Auch im Diskurs über Wahrheit kann man sich über alethische Standards streiten, ohne gleichzeitig behaupten zu müssen, man diskutiere eigentlich über verschiedene Begriffe. So können ein Mystiker, welcher meint, wahre Erkenntnis lasse sich nur durch kontemplative Versenkung und innere Einkehr erlangen und ein radikaler Empirist sehr wohl darüber streiten, worin Wahrheit besteht. Aber das können sie nur, weil beide die präskriptive Bedeutung von „wahr“ zugrundelegen, über die sie übereinstimmen: nämlich, dass das Wörtchen „wahr“ zur Empfehlung von Sätzen gebraucht wird, die geglaubt werden sollen. Beide streiten darüber, welche Menge von Sätzen geglaubt werden soll, entweder die, die durch die epistemischen Mittel des Mystikers oder die, die durch die epistemischen Mittel des Empiristen gewonnen wurde, aber beide erteilen dabei epistemische Imperative. Anders als im moralischen Diskurs fällt uns dies im Diskurs über Wahrheit seltener auf, denn unsere epistemischen Standards sind womöglich noch verfestigter als unsere moralischen – was damit zu tun haben mag, dass wir unserer evolutionären Mitgift wegen eher auf sinnliche Reize gewissen Typs reagieren – aber das ist bloß ein kontingenter Umstand. (Ein ähnliches, evolutionäres Überbleibsel auf Seiten der Moral ist etwa das Eheverbot zwischen Verwandten ersten Grades in vielen Moralsystemen). Wir sollten daher – genau wie in der Ethik – nicht den Fehler einer naturalistischen Reduktion in der Erkenntnistheorie und in der Wahrheitsdiskussion begehen.

Desweiteren sind Mystiker und Empirist ebenso an die Universalität oder den Supervenienzcharakter ihrer Aussagen über wahre Sätze gebunden: Wer sagt, die-und-die Sätze sind wahr aufgrund der-und-der Eigenschaften (Resultat bestimmter Rechtfertigungsprozeduren zu sein), ist auch darauf festgelegt, dies für alle Sätze zu behaupten, die dieselben Eigenschaften besitzen – ohne zu behaupten, dass „wahr“ notwendig dasselbe bedeutet wie diese Eigenschaften zu besitzen. Dieser universale Charakter stellt dann auch das allgemeinste Kriterium bei der Suche nach verbindlichen epistemischen Standards dar. Egal, wie ein verbindlicher epistemischer Standard letztlich aussehen wird – von ihm muss gelten, dass wir ihn auf alle unsere Überzeugungen die Wahrheit von Sätzen betreffend

¹¹ Paul Horwich: *Norms of Truth and Meaning*, in: Richard Schantz: *What is Truth?*, 2002, S. 133-145., in Rami auch?

anwenden und nicht nur auf Teile davon. Nicht jedes mögliche ist auch ein kohärentes Meinungssystem. Auch hier gilt wie im Falle der Metaethik: eine substantielle Antwort auf die Frage „Was ist Wahrheit?“ können und sollen diese metaepistemologischen Überlegungen keineswegs liefern – bis auf die negative Antwort, dass einen Satz wahr zu nennen oder jemandem ein Wissen zuschreiben niemals bedeutungsgleich damit ist, dass der wahre oder gewusste Satz auf eine gewisse Art und Weise gewonnen wurde. Epistemische Begriffe haben deskriptivistische Kriterien ihrer Anwendung, sind aber als normative Begriffe nicht auf ihre deskriptivistische Basis reduzierbar. Dennoch folgt daraus kein Relativismus über Wahrheit oder Wissen,¹² denn aus nicht-metaepistemologischen Erwägungen heraus könnte durchaus gezeigt werden, dass ein bestimmter epistemischer Standard „besser“ ist als ein anderer. Auf der anderen Seite zeigt der Supervenienz-Charakter epistemischer Begriffe, dass jede substantielle Theorie von Rechtfertigung und Wissen selbst wieder nicht mittels anderer Wertwörtern geschehen darf, da sie ansonsten nicht erhellend ist.¹³ Will man also erklären, *worin* Wissen *besteht*, so darf man Wissen bspw. nicht als „das, was vernünftige Menschen glauben“ oder als „das, was evident ist“¹⁴ oder als Resultat fehlerfreier Untersuchungshandlungen bestimmen, denn „vernünftig“, „evident“ und „fehlerfrei“ sind selber wieder Wertwörter.

Zu guter Letzt bringt die Normativität des Wahrheitsbegriffes mit sich, dass Sätze der Form „X ist wahr“ epistemische Imperative der Form „Glaube/Akzeptiere X!“ implizieren und selbst nicht wiederum Beschreibungen von X darstellen. Wahrheit ist primär – trotz seiner grammatischen Erscheinungsweise als Adjektiv – kein deskriptives Prädikat. Auf der anderen Seite hat „wahr“ wie alle anderen Wertwörter auch eine – wenngleich sekundäre – deskriptive Bedeutung. Denn wie auch schon bei „gut“ ist es immer sinnvoll zu fragen „Warum nennst Du den Satz X wahr?“ und wir fänden es höchst befremdlich, als Antwort zu hören: „Ach nichts weiter, einfach weil es wahr ist“ – „Aber meinst Du denn, dass keine der deskriptiven Eigenschaften des Satzes, etwa seine logische Struktur oder die Art und Weise, wie er gewonnen wurde, etwas mit seiner Wahrheit zu tun haben?“ „Ja, genau: es gibt keine weiteren Gründe, er ist einfach wahr.“ Dies aber ist absurd.

Einen letzten Einwand möchte ich besprechen, der sich gegen die hier vorgeschlagene Imperativ-Analyse von „wahr“ richtet. Es gibt Wahrheiten, so der Einwand, die sind so trivial, dass wir nie und nimmer mit ihnen etwas anfangen können, etwa wie viel Palmen über einen

¹² Wie wohl Rorty fälschlicherweise annahm. Vgl. Kim: *What is „Naturalized Epistemology“?*, *PhilPersp.* 2, *Epistemology* 1988, FN 34.

¹³ irgendwo in Kim 1988.

¹⁴ Roderick M. Chisholm: *Theory of Knowledge*, 3rd Edition 1966 (1989), S. 11f. u. 97f.

Meter Größe es derzeit auf der Insel Vanuatu gibt. Warum sollten Wahrheiten wie diese epistemische Empfehlungen darstellen, obwohl sie uns nicht interessieren und wir sie eigentlich auch gar nicht wissen wollen? – Aber der Einwand widerlegt die Imperativ-Analyse nicht. Denn erstens kann durchaus ein Satz *epistemisch* empfohlen werden auch wenn wir *praktisch* mit diesem Satz nichts anfangen können. Zum zweiten ist Empfehlen nicht dasselbe wie etwas begehren oder positive Gefühle für das Empfohlene zu hegen. Auch traurige Wahrheiten empfehlen wir epistemisch, wir können gar nicht anders. Und drittens erfüllen sogar diese banalen Wahrheiten einen ganz wesentlichen Zweck: Wir müssen auch banale Propositionen glauben, wenn wir ihnen kognitiv begegnen, denn sie sind durch dieselben Maßstäbe gerechtfertigt, durch die auch diejenigen Meinungen von uns gerechtfertigt sind, die uns nicht trivial erscheinen. Wir müssen diese Trivialitäten glauben, da wir ansonsten gegen den geforderten Universalismus des W-Prädikats verstoßen würden. Aber Gott sei Dank sind Meinungen ja Dispositionen und deswegen müssen wir nicht alle diese Meinungen aktual in unserem Kopf haben.

Zum Schluss möchte ich noch äußerst knapp einige Konsequenzen der vorgeschlagenen Deutung des W-Begriffs als Wertbegriff umreißen. Von der Kritisierbarkeit naturalistischer bzw. deskriptivistischer Theorien in der Epistemologie habe ich schon gesprochen. Die nächste Konsequenz ist schon vor vielen Jahren von Strawson vorgeschlagen worden:¹⁵ Wenn Urteile der Form „X ist wahr“ als epistemische Empfehlungen von X verstanden werden müssen, dann erhält man ein einfaches Mittel zur Vermeidung der Lügner-Paradoxie: Der Satz „X ist wahr“ ist dann keine Beschreibung des Satzes X mehr, sondern ein Sprechakt. Man gibt eine Empfehlung, fällt aber keine Aussage über eine Aussage. „Wahr“ ist also, weil es in seiner primären Bedeutung ein bloßes Vehikel zu einem empfehlenden Sprechakt ist, kein Prädikat und damit auch kein metasprachliches Prädikat. Die formale Lösung, „wahr“ allein in einer Metasprache zu definieren, wird damit unnötig.

2.) Deflationistische Theorien der Wahrheit im Gefolge von Tarski können als prinzipiell unzureichend kritisiert werden, da sie den Wertcharakter von Wahrheit unterschlagen. Im Grunde stammt diese Kritik von Dummett, der schon in den 50er Jahren darauf hinwies,¹⁶ dass extensionale, deflationistische Definitionen den „Punkt“ des Wahrheitsbegriffes, nämlich dass wir wahre Sätze immer vor falschen epistemisch *vorziehen*, nicht widerspiegeln. Eine W-Definition, die nur angibt, unter welchen Bedingungen die Sätze einer Sprache wahr sind und nicht mehr, ist, wie wenn jemand einem Anfänger alle Regeln des Schachspiels erklärt, aber dabei eine zentrale Regel vergisst: das es darauf ankommt zu gewinnen. Ansonsten würde

¹⁵ Peter F. Strawson: *Truth*, in: *Analysis* IX/6 (1949); dt. in: R. Bubner: *Sprache und Analysis*, 1968, S. 107ff.

¹⁶ Michael Dummett: *Truth*, 1959, in: ders.: *Truth and other Enigmas*, S. 3.

man ein Spiel spielen, das unserem Schach in allen Zugregeln für die Figuren gleicht, aber dennoch ein anderes Spiel wäre.

3.) Wenn epistemische Rechtfertigung als eine Werteigenschaft verstanden werden muss, die auf deskriptiven Eigenschaften superveniert, dann ergeben sich starke Argumente gegen gewisse Formen des epistemischen Kohärentismus, wie James van Cleve betont hat.¹⁷ Ein prominentes Problem in der Wissenstheorie ist das Rechtfertigungsregress-Problem. Wie kann eine Meinung gerechtfertigt werden, wenn nicht durch andere, bereits gerechtfertigte Meinungen? Dies würde ins unendliche fortlaufen. Der Supervenienzcharakter der epist. Rechtfertigung verlangt jedoch, dass zumindest einige Meinungen nicht durch ihr Verhältnis zu anderen, bereits gerechtfertigten Meinungen gerechtfertigt werden, sondern eben durch einen Bewertungsakt. Man könnte dann ein Modell entwickeln, das plausibel macht, wie so genannte „basic beliefs“ funktionieren, ohne in einen Meta-Rechtfertigungsregress zu geraten.

¹⁷ James van Cleve: *Epistemic Supervenience and the Circle of Belief*, in: *The Monist* 68, 1985, S. 90-104.