

Gernot Grube  
Epistemologische Exkursionen



Gernot Grube

# Epistemologische Exkursionen

Zu den sozialen Ursprüngen der Logik

Wilhelm Fink

Coverentwurf:

Christus Nóbrega, unter Verwendung der eigenen Arbeit „Livro da Dispensa I“

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2014 Wilhelm Fink Verlag, München  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Printed in Germany  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705- 5774-5

*für Guida Machado*



# INHALT

Vorwort .....	9
Einleitung: Warum Gewissheit? .....	11
I <i>Descartes</i> : Das Halteproblem .....	23
II <i>Platon</i> : Die Umkehrung der Denkungsart .....	39
III <i>Parmenides</i> : Der Satz vom Widerspruch .....	55
IV Streit um die Wahrheit: <i>Rorty, Dewey, Boghossian, Habermas, Goldman</i> .....	77
V Argumentieren: Die soziale Genese des Lehrgedichts von <i>Parmenides</i> .....	103
VI Soziale Wurzeln der Vernunft: Die Genese des Satzes vom Widerspruch .....	131
VII <i>Kant</i> : Erkenntnis a priori .....	145
VIII Die überlegene Position im Wortwettstreit: <i>BonJour, Quine</i> .....	161
Literaturverzeichnis .....	179
Abbildungsnachweise .....	189

Namenregister .....	191
Sachregister .....	193



## VORWORT

Vorarbeiten für das vorliegende Buch gehen auf meine Mitarbeit in der Forschergruppe *Bild–Schrift–Zahl* am Hermann von Helmholtz-Zentrum für Kulturtechnik an der Humboldt-Universität zu Berlin zurück, die durch Mittel der Deutschen Forschungsgemeinschaft ermöglicht worden ist.

Wesentliche Voraussetzungen für den theoretischen Ansatz, den ich in dem Buch zu entfalten suche, gehen auf Einflüsse zurück, die sich ohne die große Unterstützung von drei Persönlichkeiten nicht hätten ausprägen können: Christiane Floyd, Bernd Mahr und Sybille Krämer. Ihnen sei an dieser Stelle ausdrücklich gedankt.

Für seine Hilfe bei einer besonders kniffligen Übersetzungsfrage einer Zeile des Textfragments von Parmenides möchte ich mich bei Johannes Niehoff-Panagiotidis bedanken. Andrea Hemminger möchte ich für ein sehr sorgfältiges und hilfreiches Lektorat danken.

Gernot Grube – 14. April 2014



## EINLEITUNG: WARUM GEWISSHEIT?

Wenn jemand behauptet, dass X, dann können wir ihn fragen: Woher weißt du, dass X? Bist du dir sicher? Wir stellen solche Fragen, wenn wir uns für die Gewissheit von Überzeugungen interessieren.

Ein Physiker beispielsweise sichert seine Theorien unter anderem durch mathematische Ausdrücke, die *stimmen* müssen. Außerdem leitet er aus seinen Theorien Prognosen ab, die experimentell geprüft werden können. Dabei kann er sich nicht darauf verlassen, dass die beste Theorie mit seinem Weltbild harmoniert. Es ist gerade die Möglichkeit, mit herrschenden Weltbildern zu kollidieren, die einer Wissenschaft ihre Unabhängigkeit bescheinigt. Objektivität beruht allein auf den Sicherungsverfahren, die den Aussagen und Theorien zugrunde liegen. Solche Verfahren sind selbst Gegenstand der Reflexion, Teil der wissenschaftlichen Arbeit. Sie werden vor allem dann reflektiert, wenn die Ergebnisse der Forschung, also die abgesicherten Überzeugungen, nicht den Erwartungen des Wissenschaftlers entsprechen. Er prüft dann seine Voraussetzungen, zu denen auch die Sicherungsverfahren selbst gehören, besonders gründlich.

Aber er gibt auch in solchen Fällen seine Wissenschaft nicht auf und stellt daher nicht *alles* in Frage. Wer so weit geht, verlässt die Wissenschaft und *philosophiert*. So weit geht derjenige, der nicht mehr danach fragt, ob eine Behauptung oder eine Theorie sicher ist, sondern danach fragt, *wie sicher* sie prinzipiell *sein könnten*? Während der Wissenschaftler sich bemüht, das Beste zu leisten, fragt der Philosoph, ob das Beste gut genug ist. Während der Physiker beispielsweise fragt, wie wir uns die Entstehung des Universums erklären könnten, fragt der Metaphysiker nach den Grenzen unserer Erklärungsmöglichkeiten. Die Vernunft, so formulierte es Kant (KrV, A VII), legt uns Fragen vor, die wir nicht beantworten *können*: Hat die Welt einen Anfang? Was ist wirklich? Offensichtlich gehen hier die Einstellungen sehr weit auseinander, denn welcher Physiker würde sich vom Philosophen eine interessante Frage ausreden lassen? Die Argumente, die der Metaphysiker vorträgt, überzeugen den Physiker nur in Teilen. Umgekehrt lässt sich der Philosoph seinerseits die eigenen Fragen nicht nehmen, darunter die Erkenntnisfrage: Kann es absolutes Wissen geben?

## Fragestellung

In der vorliegenden Studie wird die Grundfrage, ob es absolutes Wissen geben kann, der eine Erkenntnistheorie grundsätzlich nicht ausweichen kann, zurückgestellt, und zwar zugunsten der Frage, warum sich Erkenntnistheoretiker für die Frage nach absolutem Wissen interessieren.

Im Übrigen scheinen ja auch diejenigen Erkenntnistheoretiker, die die Möglichkeit absoluten Wissens ausdrücklich ablehnen und dies zu begründen suchen, dabei eine *Idee absoluten Wissens* vorauszusetzen. Unabhängig von den Schwierigkeiten, die ein Erklärungsversuch zum Wissensbegriff aufwirft, haben Erkenntnistheoretiker eine Vorstellung vom Wissen, die den Erklärungsversuchen vorausliegt und diese orientiert. Diese Vorstellung schließt die Idee absoluten Wissens ein.

Vielleicht gibt es für diese Idee eine psychische Wurzel, ein Bedürfnis, in dem sie verankert ist, das sich an einer typischen Erfahrung zeigt: *Wir nehmen an, dass X, aber es stellt sich heraus, dass Y* – eine unvermeidliche, allgegenwärtige Erfahrung. Jederzeit können wir uns täuschen und enttäuscht werden. Der Impuls scheint ganz natürlich, dass wir versuchen, den Enttäuschungen etwas entgegenzusetzen: Wissen. Wir sehnen uns nach Überzeugungen, die nicht enttäuscht werden mögen, heute nicht und auch morgen nicht. Der Wunsch nach Überzeugungen, die wahr sind.

Der Begriff der Wahrheit, der sehr eng mit dem des Wissens verbunden ist, gibt der Idee des Absoluten, die in der Vorstellung vom Wissen enthalten ist, eine klarere Gestalt. Angenommen, unsere wahren Überzeugungen bilden unser Wissen, dann muss es auch absolut sein, weil unsere wahren Überzeugungen nicht mehr oder weniger wahr sein können. Daher müssen solche Erkenntnistheorien, die den menschlichen Wissensanspruch gegenüber der Idee absoluten Wissens einschränken, Wissen und Wahrheit deutlich unterscheiden. Sie können versuchen das Wissen zu relativieren, nicht jedoch den Begriff der Wahrheit. Man kann so mit dem Begriff der Wahrheit die Idee des Absoluten aus einem gemäßigten Wissensbegriff heraushalten. Es heißt dann zum Beispiel, die Wissenschaft näherte sich immer nur der Wahrheit an.

Es scheint allerdings, dass einige Erkenntnistheorien versuchen, zugleich mit der Mäßigung unserer Wissensansprüche die Idee des Absoluten im Ganzen, also auch im Wahrheitsbegriff, aufzugeben, indem sie den Anspruch auf Wahrheit ebenso zurückstutzen wie den auf absolutes Wissen. Gegen solche Versuche schreibt Karl Popper in einer Fußnote in seinem Werk *Logik der Forschung*, das seinerseits ein großer Versuch ist, unsere Wissensansprüche zurechtzurücken:

„Würden wir ‚wahr‘ als ‚nützlich‘ (wie manche Pragmatisten, besonders William James, vorgeschlagen haben) oder als ‚erfolgreich‘, als ‚bestätigt‘ oder als ‚bewährt‘ definieren, so würde das (...) nur einen neuen ‚absoluten‘ und ‚zeitlosen‘ Begriff nötig machen, um die Rolle der ‚Wahrheit‘ zu übernehmen.“ (Popper 2005, Fn. 39, S. 264)

Popper hat natürlich Recht, wenn er darauf pocht, dass man, solange man irgendetwas relativiert, immer auch den Gegenbegriff im Auge haben muss, gegenüber dem etwas relativ genannt werden kann. Die Idee des Absoluten wird sich, solange man Erkenntnistheorie betreibt, immer wieder bemerkbar machen, sie wird sich, wenn man sie von der Bühne gestoßen hat, durch irgendeine der vielen Hintertüren – in einem der Begriffe – wieder hereinschleichen. Heute lässt man sie in den meisten Fällen im Begriff der Wahrheit auftreten.

Theorien zur Erkenntnis sagen uns, was möglich ist und was nicht möglich ist. Sie zielen nicht darauf ab, konkrete Phänomene zu erklären, sondern darauf, das Denkbare aufzuklären. In diesem Sinne stellt sich ihnen die Frage, ist es denkbar, dass wir absolutes Wissen haben können? An dieser Frage scheiden sich sämtliche Erkenntnistheorien in diejenigen, die die Möglichkeit absoluten Wissens ablehnen, und diejenigen, die diese Möglichkeit einräumen. Es ist eine Grundalternative, die sich durch die gesamte Geschichte der Erkenntnistheorien zieht. Sie kann bis zu den Vorsokratikern zurückverfolgt werden, bis zu Xenophanes, der die Möglichkeit absoluten Wissens ablehnte, und Parmenides, der sie eingeräumt hat.

Offenbar sind die beiden Stränge dieser Alternative nicht symmetrisch zu denken, da sie sich in ihrem Verhältnis zu ihrem gemeinsamen Bezugspunkt, der Idee absoluten Wissens, unterscheiden. Diejenigen Theorien, die die Möglichkeit absoluten Wissens ablehnen, brauchen diese nicht zu artikulieren. Diejenigen Theorien, die sie hingegen einräumen, müssen versuchen diese Idee zu artikulieren. Sie ersetzen daher die Idee absoluten Wissens durch die *Idee der Möglichkeit absoluten Wissens*. Die ablehnenden Theorien setzen dem Bedürfnis, in dem die Idee absoluten Wissens verankert ist, Grenzen. Die befürwortenden Theorien versuchen eine Option zu entwerfen, die das Bedürfnis befriedigen sollte. Asymmetrischer könnten die beiden Stränge auch in ihren Konsequenzen kaum sein.

## Gegenstandsbestimmung

Der engere Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist die Idee der Möglichkeit absoluten Wissens. Sie gehört sicher zu den *schwierigen* Ideen. Denn es spricht fast immer alles gegen sie, und die Konsequenzen, die die Möglichkeit absoluten Wissens nach sich zieht, sind zweischneidig. Zwar würde das Bedürfnis befriedigt, dem die Idee entspringt, aber zugleich würden dem Bedürfnis nach Freiheit Grenzen gezogen. Denn mit der Möglichkeit absoluten Wissens hätten wir die grundlegende Offenheit unserer Welt verloren, wir wären tatsächlich an unumstößliche Grenzen gelangt. Dieses Szenario zeigt uns, wie verständlich es einerseits und wie erstaunlich es andererseits ist, die Idee der Möglichkeit absoluten Wissens zu verfolgen.

## Leitfrage

Wie ist diese Idee in die Welt gekommen? Dies ist die leitende Frage der Untersuchung. Was können wir über den Ursprung dieser Idee sagen und was über die Motive, sich für sie zu interessieren? Die Frage nach den Motiven hinter den Ideen, die Nietzsche immer interessiert hat, wird aus den erkenntnistheoretischen Diskussionen, die heute den Sachstand dominieren, herausgehalten. Daher verschiebe ich gegenüber diesen Arbeiten die Perspektive auf unser Wissen. Ähnlich derjenigen Verschiebung, mit der sich Edward Craig von einer typischen Begriffsanalyse absetzte, indem er statt nach Umfang und Inhalt des Wissensbegriffs nach dessen Funktion fragte: „Warum haben wir den Wissensbegriff überhaupt?“ (Craig 1993: 25). Wenn man dem Motiv für die Idee der Möglichkeit absoluten Wissens auf den Grund gehen will, dann muss man nicht fragen, *ob* es absolutes Wissen geben kann, sondern *wozu* wir absolutes Wissen brauchen könnten.

## These

Die These, die hier vorgestellt wird, ist, dass die Idee der Möglichkeit absoluten Wissens ihren Ursprung in dem berühmten *Lebrgedicht* von Parmenides hat (Parmenides 2004) und dass das Motiv hinter dieser Idee in dem Ehrgeiz zu suchen ist, im Wortwettstreit als Sieger zu bestehen. Ich werde also versuchen, ein erkenntnistheoretisches Problem auf ein soziales Phänomen, nämlich auf eine Praxis des Argumen-

tierens, zurückzuführen. Dieser Ansatz teilt die Grundrichtung, die die *Sociology of Scientific Knowledge (SSK)* der sogenannten *Edinburgh School* eingeschlagen hat (Bloor 1991).

Der Zusammenhang zwischen Wissen und Argumentieren ist offensichtlich; er zeigt sich besonders deutlich, wenn Wissen, um es abzusichern, gerechtfertigt wird, indem Argumente vorgebracht werden. Andererseits lassen wir uns von der Intuition leiten, dass Wissen und Argumentieren zu unterscheiden sind, da das Wissen eine Sache des Inhalts und das Argumentieren eine Sache der Form ist. Man braucht das Argumentieren, um zu Erkenntnissen zu kommen (Argumente sind Erkenntnishilfen), aber das, was eine Erkenntnis ausmacht, erschöpft sich nicht im Argumentieren. Diese Intuition schützt uns davor, Gehalt und Form oder den Inhalt und dessen Darstellung miteinander zu identifizieren. Ich behaupte im Folgenden im Gegensatz zu dieser Intuition, dass es einen Typ von Wissen gibt, der, wenn man seinen Gehalt durchschauen will, auf Argumentieren zurückzuführen ist. Ich behaupte nicht, dass jede Art von Erkenntnis oder Wissen überhaupt auf Argumentieren zurückgeführt werden kann (der Begriff des Wissens und der Gebrauch des Ausdrucks *Wissen* sind so komplex, dass wir nicht annehmen sollten, sie ließen sich auf eine einzige Grundform reduzieren).

Wenn wir unser Wissen mit Hilfe von Argumenten rechtfertigen, dann kommt auch der Anspruch auf Gültigkeit ins Spiel, der ebenso wie der Anspruch auf Wahrheit einen Bezug zur Idee absoluten Wissens herstellt. Man kann diese Form von Wissen, die auf Rechtfertigung und den Anspruch auf Gültigkeit gegründet ist, *Urteilswissen* nennen.

Vom Urteilswissen ist vor allem eine andere Form des Wissens zu unterscheiden, die einen ausdrücklichen Gültigkeitsanspruch gar nicht kennt: das *individuelle Orientierungswissen*. Das Wissen, das wir brauchen, um uns in einer Umwelt zurechtzufinden. Dieses hängt vor allem von den biologischen Voraussetzungen eines Organismus ab. Auf diese Art Wissen konzentrieren sich zum Beispiel evolutionäre Erkenntnistheorien. Die Organismen müssen Informationen über sich und ihre Umwelt gewinnen, um zu überleben. Sie müssen dieses Wissen aber nicht rechtfertigen. Ein Organismus muss unterscheiden können, aber keine Urteile fällen. Damit eine Unterscheidung auch ein Urteil sein kann, muss sie Gültigkeit auch für die anderen beanspruchen. Konrad Lorenz bringt diesen Aspekt in seinem *Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens* auf den Punkt:

„Die anpassende Information, die der scheinbaren Intelligenz der Amöbe zugrunde liegt, gründet sich ausschließlich auf ihre Fähigkeit,

sehr verschiedene Außenreize selektiv zu beantworten (...) Die große Variabilität des Verhaltens und seine auf so einfachem Wege zustande kommende Orientierung in allen drei Raumrichtungen lassen eine Amöbe als erstaunlich ‚intelligentes‘ Tier erscheinen. Sie sind indessen, wenn man so sagen will, kein ‚Verdienst‘ der Amöbe, denn sie beruhen nur auf Fähigkeiten, die dem Protoplasma als solchem zukommen und damit auch einem Lebewesen, das ausschließlich aus solchem besteht.“ (Lorenz 1977: 70)

*Orientierungswissen* kann nicht auf soziale Bedingungen *reduziert* werden. Wir können uns vorstellen, dass jemand in einer Kasper-Hauser-Situation, soweit es die Umstände zulassen, sich zu orientieren lernt, ohne dabei an wahren Überzeugungen interessiert zu sein. Sobald jedoch Überzeugungen diskutiert werden, spielen auch Rechtfertigung und Gültigkeitsansprüche eine Rolle. Sobald Orientierungen zur Disposition gestellt werden, bewegen wir uns auf einer überindividuellen Ebene.

Sollen wir auf beiden Ebenen von Wissen reden? Stellen wir uns einen Automaten vor, der mit einem Kameraauge ausgestattet ist und sich im Raum bewegen kann. Wenn er einen Gegenstand wahrnimmt und ihm ausweicht, hat er dann Wissen? Er könnte seine Wahrnehmung mit Sicherheit nicht rechtfertigen. Er kann sich keine Gedanken darüber machen, ob seine Wahrnehmung wahr ist. Aber es ist naheliegend, zu sagen, der Automat wisse Bescheid. Er hat, dies könnten wir mindestens zugestehen, Informationen über seine Umwelt. Und die entscheidende Konsequenz ist, dass er den Gegenständen um sich herum erfolgreich ausweichen kann. Sein Wissen ist allerdings nicht disponibel, es ist nicht diskutierbar. Wir sollten dieses *Orientierungswissen* deshalb von einem *Urteilstwissen*, bei dem Unterscheidungen zur Disposition stehen, trennen. Ich habe es außerdem *individuelles Orientierungswissen* genannt, weil wir das Urteilstwissen auch gebrauchen, um uns zu orientieren. Man kann daher einem spezifischen Interesse an den individuell-biologischen Voraussetzungen für Erkenntnisfunktionen entsprechen, indem man *individuelles Orientierungswissen* von *sozialem Orientierungswissen*, für welches auch *Urteilstwissen* konstitutiv ist, unterscheidet.

Die These, die hier verfolgt wird, dass das Urteilstwissen auf ein soziales Phänomen zu reduzieren ist, und zwar auf Formen des Argumentierens, kann auf den ersten Blick zu Missverständnissen führen. Denn sie ist, so scheint es, entweder trivial oder aber absurd. Trivial ist sie, wenn wir bedenken, dass das Urteilstwissen im praktischen Vollzug nicht vom Argumentieren zu lösen ist. Für alle Bereiche des Urteilstwis-



sens, von der Haute Cuisine bis zur mathematischen Gruppentheorie, ist das Argumentieren essentiell. Man könnte hier vom Argumentieren als der sozialen Realität unseres Urteilswissens sprechen. Aber man dürfe – so ergreifen die Warner das Wort – die soziale Realität des Wissens nicht mit seinem epistemischen Wesen verwechseln. Mit Blick auf den Gehalt des Wissens muss die These wie ein Kurzschluss erscheinen. Gewarnt kann man daher die folgenden Darlegungen als den Versuch betrachten, zu zeigen, dass es sich hier nicht um einen Kurzschluss, sondern um einen Ausweg aus einem Problemzusammenhang handelt, der die Erkenntnistheorien seit ihren Anfängen beschäftigt. Dieser Problemzusammenhang zeigt sich besonders deutlich am Status der Logik, wonach sie von den Gegenständen, auf die sie appliziert wird, und von kontingenten Bedingungen, unter denen sie möglicherweise fehlerhaft angewendet wird, unabhängig ist. Durch diese Unabhängigkeit kann sie prinzipiell Wahrheit garantieren und ist daher ein wichtiges Werkzeug für den Wissensgewinn. Aber dieselbe Unabhängigkeit, die sie den sozialen Realitäten entrückt, zwingt uns anzunehmen, sie habe einen unaufklärbaren Ursprung. Denn mit jeder Erklärung ihres Ursprungs würde sie an einen Ursprungsort gebunden und müsste ihre Unabhängigkeit verlieren.

Indem ich einflussreiche Modelle des Wissens, die die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte hervorgebracht hat, im Hinblick auf die Idee der Möglichkeit absoluten Wissens genauer betrachte, werde ich zu zeigen versuchen, dass Logik nicht etwas ist, wozu man Argumentationstechniken lediglich braucht, sondern dass Logik Argumentieren *ist*. Dies ist die These in zugespitzter Form. Um sie zu entfalten, werde ich eine, ja vielleicht *die* logische Grundfigur, nämlich den *Satz vom Widerspruch*, bis zu ihrem Ursprung in der Argumentationspraxis bei Parmenides zurückverfolgen.

Obwohl dem Argumentieren im Folgenden eine Schlüsselfunktion zukommt, werden Argumentationstheorien mit einer Ausnahme (Toulmin 2007) nicht berücksichtigt. Argumentationstheorien (zum Beispiel in Hamblin 1970 oder in Perelman / Olbrechts-Tyteca 2004) teilen über ihre Unterschiedlichkeit hinweg zumeist eine Annahme, die in der vorliegenden Arbeit gerade ausgeräumt werden soll, nämlich die Annahme, dass man zwischen Logik und Argumentieren grundsätzlich unterscheiden muss.

Ich glaube, es ist nicht übertrieben, wenn man die Intuition von einer unabhängigen Logik einerseits und andererseits die Überlegung, dass Logik nicht von unseren spezifischen *Lebensformen* abzulösen ist, als einen Konflikt betrachtet, der die Geister bis heute extrem weit aus-

einander treibt. So haben viele Denker die inzwischen vielzitierte Passage von Peter Winch – „dass Kriterien der Logik nicht ein unmittelbares Geschenk Gottes sind, sondern dem Kontext von Lebensweisen oder gesellschaftlichen Lebensformen entspringen und nur in ihm verstehbar sind“ (Winch 1966: 129) – als Provokation aufgefasst. Sofern man hier von einem Grundkonflikt sprechen kann, der das Wesen der Logik betrifft, möchte ich Gründe liefern, diesen Konflikt zugunsten der Perspektive von Winch zu entscheiden:

„Man neigt leicht dazu zu glauben, die Gesetze der Logik bildeten eine *gegebene* strenge Struktur, welcher die Menschen mit geringerem oder größerem (aber niemals vollständigem) Erfolg in ihrem sprachlichen und gesellschaftlichen Verkehr zu entsprechen suchen. (...) In gewissem Sinne ist das richtig, denn wenn man in formal systematischer Weise logische Beziehungen behandelt, denkt man auf sehr hohem Abstraktionsniveau, auf welchem alle Anomalien, Unvollkommenheiten und Kruditäten entfernt sind, die den wirklichen zwischenmenschlichen Verkehr in der Gesellschaft charakterisieren. Aber wie jede Abstraktion, die nicht als solche erkannt wird, kann uns das irreführen. Es kann uns veranlassen zu vergessen, dass diese formalen Systeme ihr Leben in dem Maße, in dem sie es besitzen, nur ihrer Verwurzelung in diesem wirklichen Verkehr zwischen Menschen aus Fleisch und Blut verdanken.“ (Winch 1966: 160)

Da ich mich nicht mit Argumentationstheorie beschäftigen werde, sollte ich ausdrücklich sagen, dass ich einen sehr schlichten Begriff von Argumentieren verwende und Argumentieren als eine Art schematische Grundform aus *Rede und Gegenrede* verstehe. Sobald sich eine Aussage, sei sie schriftlich oder gesprochen, in dieses Schema einpassen lässt, betrachte ich diese Aussage als ein Argument und als Teil einer Argumentation. Dieser Gebrauch von *Argument* weicht von dem in der Logik verbreiteten Gebrauch ab, wo gewöhnlich erst ein Zusammenhang von Aussagen (eine ganze Schlussfigur) als Argument bezeichnet wird. Bei mir ist dementsgegen ein *Argument* alles, was *Element* einer *Argumentation* sein kann.

Indem ich verschiedene Modelle des Wissens an ihre Wurzeln im Argumentieren zurückbinde, lege ich zugleich nahe, dass wir in Zukunft, wenn es um Urteilswissen geht, Erkenntnistheorie durch Argumentationstheorie zu ersetzen haben. Diese Option ergibt sich, wenn zusammen mit der Ablösung älterer Erkenntnistheorien eine Argumentationstheorie erarbeitet würde, die ihrer Rolle in Bezug auf die philosophischen Fragen gerechter werden würde. Die verfügbaren Argumentationstheorien sind gerade nicht eng genug mit den *alten* philosophischen

Fragen verbunden. Ich schließe mich hier Harald Wohlrapps Vermutung an, „dass, würde die Rolle der Argumentation (...) als intellektueller Motor der Forschung (im Sinne der menschlichen Weltbewältigung) begriffen, dann könnte das uralte, großartige Projekt, welches wir unter dem Titel ‚Philosophie‘ verfolgen, noch einmal die ein oder andere neue Kontur bekommen“ (Wohlrapp 2009: VI). Ich möchte einen Schritt in diese Richtung auf eine neuere Einschätzung der Bedeutung, der Leistung und der Effekte des Argumentierens gehen, indem ich zu zeigen versuche, dass die Annahme eines starken sozialen Motivs, nämlich der Ehrgeiz, den Wortwettbewerb zu gewinnen, einen guten Grund für die Idee der Möglichkeit absoluten Wissens liefert. Dabei bildet den Fokus das Argumentieren und nicht die Sprache. In diesem Aspekt unterscheiden sich die folgenden Überlegungen von sozialkonstruktivistischen Theorien, die unser Wissen vor allem aufgrund seiner sprachlichen Verfasstheit als soziales Phänomen behandeln (wie etwa bei Richard Rorty).

Es gibt viele Arbeiten, die gute Argumente für eine soziale Erkenntnistheorie liefern. Sie kommen aus der Soziologie im weitesten Sinne sowie aus verschiedenen spezielleren Richtungen, etwa aus der Wissenssoziologie (Bloor 1991), aus einer Soziologie der Philosophie (Collins 2000) oder direkt aus Bereichen der Erkenntnistheorie (Schmitt 1994), aber sie erreichen nicht den *harten Kern* wahren Wissens. Die Philosophie behält sich einen Kern des Wissensbegriffs zurück, der vor einem sozialen Zugriff geschützt ist. Mit Blick auf diesen Kern schreibt zum Beispiel Frederick Schmitt in seiner Einleitung zu der Aufsatzsammlung *Socializing Epistemology*: „And Nietzsche suggested that knowledge has a noncognitive social aim – the needs and preservation of a community or ‚herd‘. Here Nietzsche intends an explanation of the importance of knowledge in human life, rather than an analysis of the concept of knowledge“ (Schmitt 1994: 3). Die einen werden Schmitt entgegenhalten, dass es sich hier bestenfalls um ein Missverständnis Nietzsches handeln könne, die anderen werden aber mit Schmitt auf einen Wissensbegriff setzen, der im Hinblick auf sein *ihm eigentümliches Wesen* unmöglich in sozialen Umständen aufgehen oder auf Soziales reduziert werden könne.

Im Folgenden wird ein Weg erkundet, auf dem sich das Urteilswissen gänzlich in seine sozialen Bedingungen auflöst. Dabei sehe ich mich ermutigt durch einen Pionier der Wissenssoziologie: Ludwik Fleck. In seinem Buch *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (bereits 1935 publiziert), das eine hervorragende Einführung in eine soziale Erkenntnistheorie ist, schrieb er: „Das Erkennen

stellt die am stärksten sozialbedingte Tätigkeit des Menschen vor und die Erkenntnis ist das soziale Gebilde katexochen“ (Fleck 1980: 58). Die zwei Hauptbegriffe, die Fleck gebraucht, sind der des *Denkkollektivs* und der des *Denkstils*. Mit dem Begriff des Denkkollektivs erweitert Fleck die übliche zweistellige Relation des Erkennens zu einer dreistelligen, als Relation zwischen dem Erkennenden, der Erkenntnis und der Erkenntnisgemeinschaft. Mit dem Begriff des Denkstils erfasst er das entscheidende Moment einer jeden Erkenntnis, an dem deren soziale Bedingtheit und Funktion wahrnehmbar wird. Denn damit eine Erkenntnis in der Gemeinschaft und für den Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft ihren Status als Erkenntnis erhalten kann, muss sie *stimmen*, sie muss *Stil haben*. Das „soziale Gepräge des wissenschaftlichen Betriebs“ – das *Stilgefüge* – „bleibt nicht ohne inhaltliche Folgen. Worte, früher schlichte Benennungen, werden Schlagworte; Sätze, früher schlichte Feststellungen, werden Kampfrufe. Dies ändert vollständig ihren denksozialen Wert: sie erwerben magische Kraft, denn sie wirken geistig nicht mehr durch ihren logischen Sinn – ja, oft gegen ihn – sondern durch bloße Gegenwart“ (Fleck 1980: 59).

In diesem Zitat ist die Unterscheidung zwischen bestimmten Funktionen von Worten bzw. Erkenntnissen und deren logischem Sinn enthalten. Sie zeigt uns, dass auch Fleck, der den Blick vollkommen auf die sozialen Bedingungen unserer wissenschaftlichen Erkenntnis konzentriert hatte, dennoch eine Dimension derselben Erkenntnis voraussetzte, eine logische Dimension, die nicht unter die Bedingungen des Sozialen fällt. Ich werde versuchen, im Wissensbegriff selbst nach sozialen Bedingungen des Logischen zu suchen. Denn auch die logische Einsicht ist stilistisch.

Die soziologische Perspektive, die den folgenden Überlegungen am nächsten steht, wurde am überzeugendsten von Pierre Bourdieu gearbeitet. Bei ihm findet man einen Ansatz, um die Idee der Möglichkeit absoluten Wissens zu rekonstruieren, in dem das Stilistische als Medium des sozialen Handelns eine ausgezeichnete Rolle und das Ringen um die beste Position im sozialen Gefüge das Grundmodell für soziales Handeln ist. Bourdieus Sozialtheorie ist außerordentlich interessant, um eine umfassende soziale Erkenntnistheorie zu entwerfen. Hier wird versucht, einen Baustein für einen solchen Entwurf zu liefern.