

Ursula Renz

Warum selber denken?

Zum Problem und Begriff des epistemischen Individualismus

Abstract: Since the last two decades of the 20th century it has been widely accepted that testimony has to be acknowledged as a source of knowledge. As a side effect, any form of epistemic individualism has been discredited. The article provides some arguments against the dismissive attitude towards epistemic individualism. I distinguish between three forms of epistemic individualism, and I argue that only the most extreme form can be flatly rejected while there are good reasons for maintaining the other two forms of epistemic individualism. I show that weak individualism, according to which individuals are the bearers of knowledge, is concerned with a necessary condition of the instantiation of knowledge. We only accept knowledge claims if there is good reason to believe that they are maintained by at least one individual. My main interest, however, is focused on a discussion of the third more challenging form of epistemic individualism, namely normative epistemic individualism, which claims that priority of one's own epistemic experiences over the testimony of others. I first show that such a priority claim can only be understood as a local device, i.e. if a belief based on our own experiences is challenged by other people's assertions, then we are committed to trust our own experiences more than the words of others. In a second step, the relations between such a restricted version of the individualist priority claim and the ideal of rationality are discussed.

1. Die Diskreditierung des epistemischen Individualismus in der gegenwärtigen Testimony-Debatte

Seit Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts zieht jenes Wissen, das wir den Aussagen oder Zeugnissen anderer verdanken, vermehrt die Aufmerksamkeit der erkenntnistheoretischen Debatte auf sich. Den Ausgangspunkt bildet meist eine Bestandsaufnahme, die zeigt, dass ein großer Teil unseres Wissens letztlich den Mitteilungen anderer entspringt. Der grundlegende Befund ist klar: Von zahlreichen Ereignissen, die jenseits unseres Erfahrungshorizonts stattfinden, haben wir Kenntnis, weil Medien verschiedenster Art uns davon berichten. Sprachliche und andere Konventionen wie etwa jene, dass wir uns im Jahre 2009 nach Christi Geburt befinden, kennen wir, weil wir als Kinder in sie und ihre Funktionsweisen eingeführt wurden und sie übernommen haben. Aber auch Tatsachen wie diese, dass der Sommer 2003 der heißeste seit Messbeginn war, dass der Nil ins Mit-

telmeer fließt oder dass Kant am 12. Februar 1804 starb, wissen wir nur, weil es möglich ist, Fakten anderen zu übermitteln.

Diese und ähnliche Beobachtungen haben zahlreiche Philosophen dazu bewogen, neben der Wahrnehmung, der Schlussfolgerung und der Erinnerung eine weitere Wissensquelle zu postulieren, eben das Zeugnis anderer oder engl. ‚*testimony*‘. Unter ‚*testimony*‘ wird dabei nicht primär das Bezeugen eines Sachverhalts vor Gericht verstanden, sondern der Begriff dient als Sammelkategorie für sämtliche Sprechakte wie Berichten, Erzählen, Versichern oder Mitteilen, bei denen die Aussage selber als Evidenz für den rapportierten Sachverhalt aufgefasst werden kann. Dass das Zeugnis eine Wissensquelle sein soll, bedeutet, dass wir dem Zeugnis anderer nicht nur dann Glauben schenken dürfen, wenn wir aufgrund eigener Überlegung oder eigener Wahrnehmung zu ähnlichen Auffassungen kommen, sondern auch, wenn solche Garantien fehlen, aber nichts gegen die berichtete Aussage spricht. Wie bereits diese Umschreibung der Sammelkategorie des Zeugnisses anderer deutlich macht, dreht sich die *testimony*-Debatte nicht einfach um die Frage der Herkunft unserer Informationen, sondern zur Diskussion steht das erkenntnistheoretisch anspruchsvollere Problem, wie die epistemische Berechtigung, mit der wir den Aussagen anderer Glauben schenken, begründet werden kann.¹

Nun gerät man beim Versuch einer solchen Begründung leicht in eine prekäre Lage. Wie mehrfach geltend gemacht wurde, lässt sich die übliche Praxis, den Aussagen anderer Glauben zu schenken und ihre Meinungen zu übernehmen, nicht durch den Hinweis auf positive Erfahrungen mit dem Transfer von Wissen rechtfertigen. Denn wenn man sich dabei nur auf die eigene Erfahrung stützt, dann ist die empirische Basis für einen induktiven Schluss zu schmal. Wenn man hingegen zur Evaluierung der Glaubwürdigkeit von Aussagen die Erfahrungen anderer einbezieht, dann setzt man sich dem Vorwurf der Zirkularität aus, stützt man sich dann doch bereits auf Zeugnisse anderer, um die Glaubwürdigkeit von Zeugnissen zu beweisen. Der Versuch, das Vertrauen, das wir im Alltag den Aussagen anderer entgegenbringen, empirisch zu rechtfertigen, ist offensichtlich zum Scheitern verurteilt.

Vor diesem Hintergrund haben in jüngerer Zeit viele Erkenntnistheoretiker das Problem durch die Annahme eines normativen Defaults zu lösen versucht, demzufolge die epistemische Berechtigung zum Glauben an das Zeugnis anderer grundsätzlich gegeben ist, wenn nichts dagegen spricht. So hat sich beispielsweise Tyler Burge in einem wichtigen Aufsatz zum Thema für die Annahme eines *acceptance principle* ausgesprochen. Diesem zufolge sind wir *a priori* dazu berechtigt, etwas, das uns als wahr präsentiert wird, für wahr zu halten, wenn keine stärkeren Gründe dagegen sprechen (Burge 1993, 467). An die Stelle des Versuchs, die Glaubwürdigkeit von Aussagen anderer unter Rückgriff auf Erfah-

¹ Siehe Audi 1996; 2004 für einen Versuch, die Frage nach der Wissensquelle im Sinne der Herkunft unserer Informationen von jener nach der epistemischen Berechtigung, den Aussagen anderer Glauben zu schenken, zu trennen. Mir leuchtet diese Trennung zwar ein; es ist aber unklar, inwiefern die Frage der Herkunft unserer Informationen von erkenntnistheoretischer Bedeutung ist. Ferner muss man sich im Klaren darüber sein, dass die Frage nach Wissensquellen traditionellerweise jene nach Informationsquellen, sofern sie uns zu Wissensansprüchen berechtigen, meinte. Vgl. zu diesem Zusammenhang v.a. Fricker 1994 sowie Scholz 2001.

rungen induktiv nachzuweisen, tritt bei Burge also die kategorische Behauptung eines nicht ableitbaren, fundamentalen epistemischen Rechts, weswegen diese Position oft auch als *Non-Reduktionismus* oder *Fundamentalismus* im Blick auf das Zeugnis anderer bezeichnet wird.²

Obwohl die non-reduktionistische Annahme eines apriorischen epistemischen Rechts, den Aussagen anderer Glauben zu schenken, mittlerweile von vielen Philosophen geteilt wird, ist sie nicht unwidersprochen geblieben. So ist etwa auf deskriptiver Ebene darauf hingewiesen worden, dass der Non-Reduktionismus die sprachpragmatischen Aspekte von Wissensvermittlung zu wenig genau analysiere und die Vorgaben spezifischer Kontexte nicht berücksichtige. „The acceptance“, so bringt Jonathan Adler diesen Einwand auf den Punkt, „is more fine grained than it appears“.³ Kritisiert wird aber auch, dass das normative Problem, warum wir den Aussagen anderer Glauben schenken dürfen, durch die Behauptung einer apriorischen Berechtigung zu lösen versucht wird. So wird unter anderem argumentiert, dass die Annahme einer pauschalen Berechtigung nichts darüber aussage, inwiefern wir im Einzelfall tatsächlich glauben dürfen, inwiefern hingegen nicht.⁴

Ich halte diese Kritik für berechtigt. Der Non-Reduktionismus verkennt das Ausmaß an Konvention, das den Umgang mit den Aussagen schon in so einfachen Fällen wie der Wegauskunft, die uns ein Fremder gibt, steuert. Es ist eine Illusion zu meinen, wir hätten es hier gleichsam mit dem Naturzustand menschlichen Wissenstransfers zu tun. Wo Wissen weitergegeben wird, befinden wir uns nicht mehr in einem Naturzustand. Der Versuch des Non-Reduktionismus, das mit der Übernahme der Auffassungen anderer verbundene Begründungsproblem durch die Behauptung einer apriorischen Berechtigung zum Glauben an die Aussagen anderer zu lösen, führt daher am eigentlichen Problem vorbei. Denn was gefordert ist, ist nicht ein Nachweis der Möglichkeit von testimonialen Wissen überhaupt, sondern eine Analyse der Bedingungen, von denen die Glaubwürdigkeit der Aussagen anderer in konkreten Situationen abhängt.

In diesem Artikel möchte ich indes auf einen anderen Punkt eingehen, der bislang im Schatten der Diskussion über Berechtigung zum Glauben an die Zeugnisse anderer gestanden hat, obwohl er eine – wie mir scheint sehr heikle – Folgelast dieser Diskussion darstellt: Der Non-Reduktionismus im Blick auf das Zeugnis anderer geht meist mit einer systematischen Diskreditierung jener individualistischen Überzeugungen einher, die seit Descartes und bis in die Aufklärung die erkenntnistheoretische Debatte prägte.⁵

Wie sich noch zeigen wird, ist diese Diskreditierung des epistemischen Individualismus der frühen Neuzeit ziemlich problematisch. Allerdings ist an dieser

² Siehe für Überblicksdarstellungen auch Matilal/Chakrabarti 1994; Kusch/Lipton 2002 sowie Lackey 2006.

³ Adler 1994, 273. Vgl. zu ähnlichen Einwänden auch Fricker 1994; 1995 sowie Elgin 2002. So weist etwa Fricker darauf hin, dass wir die Zeugnisse anderer nicht übernehmen, ohne den Zeugen auf seine Glaubwürdigkeit zu überprüfen; und ähnlich macht auch Catherine Elgin geltend, dass unsere Berechtigung, den Aussagen anderer Glauben zu schenken, stark vom Kontext abhängt.

⁴ Siehe v.a. auch Elgin 2002, 294f..

⁵ Vgl. für einen historischen Überblick auch Scholz 2004.

Stelle ein differenzierter Blick nötig. Ginge es nämlich schlicht um die Kritik an den theoretischen Modellen, mithilfe derer Descartes und seine Anhänger auf der einen, Locke und die britischen Empiristen auf der anderen Seite Wissensansprüche zu rechtfertigen resp. die Möglichkeit von Wissen zu erklären suchten, so wäre das nicht weiter bedenklich. Denn sowohl der frühneuzeitliche Rationalismus, als auch der darauf reagierende klassische Empirismus stehen letztlich auf den tönernen Füßen eines epistemischen Fundamentalismus. Im Fokus der Kritik der Non-Reduktionisten im Blick auf das Zeugnis anderer stehen jedoch nicht einfach die kognitiven Modelle, mithilfe derer in der frühen Neuzeit der Vorgang des Erkennens rekonstruiert wurde, sondern kritisiert wird vielmehr jenes aufklärerische Interesse an den epistemischen Leistungen individueller Subjekte, welches diese Modelle erst motiviert hatte.

Tatsächlich ist der epistemische Individualismus für die Erkenntnistheorie der frühen Neuzeit wichtiger als viele Darstellungen es vermuten lassen. So zeigt beispielsweise ein Blick auf Descartes, dass die Absicht, eine methodische Alternative zu den scholastischen Autoritätsbeweisen zu begründen, ein entscheidendes Motiv für die Entwicklung seiner rationalistischen Methodologie darstellt.⁶ Und diese Absicht ist weder sinnlos noch trivial, zeigt doch gerade der Blick auf die Wissenschaftsgeschichte der frühen Neuzeit, wie wichtig es ist, Erkenntnis in einer Weise zu konzipieren, dass das Vorliegen von Wissen nicht vom Konsens von Wissenszuschreibungen abhängt, denn sonst könnten Überzeugungen, die von überlieferten Lehrmeinungen abweichen, grundsätzlich kein Wissen sein. Von der Annahme einer individualistischen Erkenntniskonzeption hängt so gesehen letztlich auch die Möglichkeit epistemischer Dissidenz ab.

Vor diesem Hintergrund stellt sich daher die Frage, ob sich jene Annahmen, welche für das hinter dem epistemischen Individualismus der frühen Neuzeit stehende aufklärerische Anliegen entscheidend sind, nicht auch plausibilisieren lassen, ohne dass man dazu wahlweise auf einen rationalistischen oder empiristischen Fundamentalismus zurückgreifen muss. Oder anders gefragt: Haben individualistische Intuitionen nicht auch im Rahmen kontextualistischer Ansätze eine wichtige Funktion und mithin eine gewisse Berechtigung?

Ich werde diese Frage im Rahmen dieses Aufsatzes nicht abschließend klären können. Es soll jedoch dafür plädiert werden, dass hinter dem epistemischen Individualismus sehr wohl ernst zu nehmende erkenntnistheoretische Positionen stehen, deren nähere Diskussion durchaus lohnend ist. Dazu soll als erstes geklärt werden, genau welche erkenntnistheoretischen Überzeugungen es sind, die hinter dem oft pauschaliter angeprangerten epistemischen Individualismus stehen. Ich werde dazu im nächsten Kapitel zwischen drei Versionen von epistemischem Individualismus unterscheiden, wobei nicht alle drei gleichermaßen strittig sind. Das übernächste Kapitel wird sich dann eingehender der dritten Version widmen, in deren Zentrum die Annahme steht, dass die eigenen kogni-

⁶ Siehe dazu die Gründe, die Descartes einerseits im *Gespräch mit Burman*, andererseits im *Discours de la Méthode* dafür anführt, alle Überzeugungen dem methodischen Zweifel zu unterziehen, AT V, 146 sowie AT VI, 4 sowie 8. Auch wenn der Empirismus in manchem von Descartes' Ansatz abwich, so sicher nicht in der Annahme, dass Erkenntnis durch eine Analyse der Ideen, die wir in uns als Individuen finden, zu erklären sei.

tiven Erfahrungen einen normativen Primat gegenüber den Aussagen anderer genießen. Insgesamt wird sich zeigen, dass epistemischer Individualismus nicht einfach ein Ausdruck eines individualistischen Pathos der Aufklärung ist, sondern durchaus auch zahlreiche Facetten unseres alltäglichen Umgangs mit den Zeugnissen anderer zu erklären und zu begründen vermag.

2. Die drei Versionen des epistemischen Individualismus

Wie es bei der Verwendung von Ismen öfter der Fall ist, so wurde auch der Ausdruck des Individualismus in der Erkenntnistheorie zunächst v.a. polemisch verwendet. So erklärte beispielsweise Coady in seiner Monographie über das Zeugnis anderer die angebliche bisherige Vernachlässigung des Themas damit, dass seit der Renaissance eine individualistische Ideologie das westliche Denken beherrscht und neben politischen Ideen auch die Erkenntnistheorie geprägt habe. Der Ausdruck Individualismus wird dabei relativ unspezifisch, aber umso plakativer zur Bezeichnung einer ‚Weltanschauung‘ verwendet, jener Weltanschauung eben, die mit der Aufwertung des Zeugnisses als Wissensquelle überwunden werden soll (Coady 1992, 13f.). Mittlerweile hat die Rede vom Individualismus an polemischer Stoßkraft verloren. Es bleibt indes oft ungeklärt, was genau gemeint ist, wenn ein erkenntnistheoretischer Ansatz als ‚individualistisch‘ bezeichnet wird.

Dieser Mangel kann behoben werden. Schaut man allerdings etwas genauer hin, welche Überzeugungen individualistische Erkenntnistheoretiker typischerweise haben, so zeigt sich, dass der Ausdruck mindestens mit drei Auffassungen in Verbindung gebracht werden kann, die keineswegs miteinander einhergehen müssen:

1. Als Individualismus kann eine erkenntnistheoretische Position bezeichnet werden, die davon ausgeht, dass Wissensansprüche nur erhoben werden dürfen, wenn Subjekte sich dafür ausschließlich auf ihre eigenen Erfahrungen oder Überlegungen stützen können. Diese Position schließt per definitionem aus, dass Überzeugungen, die wir den Aussagen anderer verdanken, Wissen sein können. Es handelt sich hier somit um eine sehr starke Version von epistemischem Individualismus, die ich in der Folge als *extremen Individualismus* bezeichnen werde.
2. Von diesem extremen Individualismus lässt sich eine Position abgrenzen, die zwar an der Intuition festhält, dass die Träger von Wissen letztlich Individuen sein müssen, die aber nicht davon ausgeht, dass sich epistemische Subjekte nur auf eigene Erfahrungen oder Überlegungen stützen können. Diese Position schließt – anders als der extreme Individualismus – nicht aus, dass Wissensansprüche unter Rekurs auf die Aussagen anderer gerechtfertigt werden können. Ich werde in der Folge auch von einem *gemäßigten* oder *schwachen Individualismus* sprechen.
3. Eine weitere Version eines epistemischen Individualismus stellt schließlich jene Position dar, die eigener Wahrnehmung oder eigenen Überlegungen

einen normativen Primat gegenüber den Aussagen anderer zuweist. Wer diese Position vertritt, der legt sich im Unterschied zum extremen Individualismus nicht darauf fest, dass Wissen zwingend auf individueller Basis gerechtfertigt werden muss. Es wird indes angenommen, dass die eigene Erfahrung resp. das eigene Denken in jenen Zweifelsfällen, wo Aussage gegen Aussage steht, unter sonst gleichen Bedingungen eher zu Wissensansprüchen berechtigt als die Aussage anderer. Ich werde diese Position daher auch als *normativen epistemischen Individualismus* bezeichnen.

Hält man diese drei Versionen eines epistemischen Individualismus nebeneinander, so wird klar, dass die Plausibilität der Kritik am epistemischen Individualismus maßgeblich davon abhängt, gegen welche dieser drei Versionen sie sich richtet. So bringt beispielsweise der extreme Individualismus ziemlich heikle Folgen mit sich, legen sich doch seine Vertreter auf einen Wissensbegriff fest, der um einiges restriktiver ist als derjenige, den wir in der Alltagskommunikation bei Wissenszuschreibungen anwenden. So sagen wir beispielsweise von einem Freund, der im Ministerium arbeitet:

- (1) *S* weiß, dass dieser Gesetzesentwurf in Ausarbeitung ist.

Und wir problematisieren diese Wissenszuschreibung auch nicht, nur weil wir wissen, dass unser Freund diesen Entwurf gar nie in den Händen gehalten hat, sondern nur von seinem Bürokollegen davon weiß.

Es ist klar, dass der extreme Individualismus diesen sprachlichen Intuitionen nicht gerecht werden kann. Allerdings stellt sich die Frage, ob das überhaupt das Ziel jener klassischen erkenntnistheoretischen Ansätze war, die einen extremen Individualismus vertreten, oder ob man deren Pointe nicht gerade verpasst, wenn man sie an den Zielen der heutigen analytischen Erkenntnistheorie misst. Mindestens was Platon, Descartes und teilweise auch Hume betrifft, muss man meines Erachtens davon ausgehen, dass sie mit ihren extrem individualistischen Ansätzen dezidiert revisionäre Absichten verfolgten und es ihnen nicht darum ging, jene alltäglichen Intuitionen zu explizieren, die hinter unserem alltäglichen Gebrauch des Wissensprädikats stehe. Wenn dem allerdings so ist, dann ist auch die Berechtigung eines extremen Individualismus nicht unabhängig von einer Diskussion darüber zu klären, ob ein revisionärer Gebrauch des Wissensprädikats sinnvoll und legitim sein kann.⁷ Das mag angesichts heutiger Debatten seltsam erscheinen, doch wenn man sich daran erinnert, welches die rhetorischen Gegner von Platon, Descartes und Hume waren – konkret: die Sophisten, der scholastische Autoritätsbeweis sowie der auf religiöser Überlieferung basierende Wunderglaube –, dann ist das nicht mehr so abwegig, wie es zunächst den Anschein macht. So gesehen erweist sich auch der extreme epistemische Individualismus als eine durchaus ernst zu nehmende Position, auch wenn man ihm die Zustimmung letztlich verweigern wird.

⁷ Die Unterscheidung zwischen deskriptiv und revisionär wird leider nach wie vor hauptsächlich in polemischer Weise, und das stets zulasten von revisionären Ansätzen, gebraucht. So auch in dieser Debatte, siehe etwa Matilal/Chakrabarti 1994, 2.

Kommen wir zum *schwachen* epistemischen Individualismus, dessen Grundlage die Annahme bildet, dass die Träger von Wissen notwendig Individuen sind. Man mag sich zunächst fragen, was an dieser Intuition überhaupt strittig ist. Handelt es sich hierbei nicht um eine selbstverständliche, ja triviale Annahme? Tatsächlich wird diese Annahme weder in der analytischen Erkenntnistheorie, noch in der Philosophiegeschichte kaum je expliziert, obwohl sie den meisten erkenntnistheoretischen Ansätzen implizit zugrunde liegt. Allerdings sind im Zuge dessen, was man als soziale Wende in der Erkenntnistheorie bezeichnen könnte, auch Vorschläge formuliert worden, die an dieser Intuition Zweifel anbringen. So hat insbesondere Martin Kusch eine kommunitaristische Erkenntnistheorie vorgelegt, deren Ziel u.a. die Infragestellung genau diese Intuition ist. Dementsprechend besteht eine der grundlegenden Annahmen dieser kommunitaristischen Erkenntnistheorie darin, dass Wissen typischerweise Gruppen von Leuten zugesprochen werde. Damit will Kusch zwar nicht ausschließen, dass auch Individuen Wissen haben können, wohl aber will er das traditionelle Bild in Frage stellen, dass der typische Wissener das einzelne Individuum sei (vgl. Kusch 2002, 1–3).

Was ist von dieser Annahme zu halten? Mir scheint, dass diese Position trotz des nachvollziehbaren Ausgangspunkts nicht unproblematisch ist. Und zwar liegt das Hauptproblem in der Behauptung, dass Wissen *typischerweise* Gruppen zugesprochen werde. Darin kommt zum Ausdruck, dass in der kommunitaristischen Erkenntnistheorie das Wissensprädikat im Unterschied zum extremen Individualismus nicht revisionär verwendet werden soll; es soll stattdessen vielmehr die soziale Praxis der Wissenszuschreibung charakterisiert werden.⁸ Dagegen ist nichts einzuwenden. Es fragt sich aber, wie angemessen diese Charakterisierung ist. Kusch hat zweifelsohne Recht mit der Beobachtung, dass im Alltag von Wissen *oft* als einem gemeinschaftlichen Gut die Rede ist. Doch ist das wirklich der *typische* Modus des Gebrauchs des Wissensprädikats?

Meinem Sprachgefühl nach wäre hier zu differenzieren. Zwar begegnet man – etwa in der Wissenschaftsberichterstattung – durchaus zahlreichen Aussagen, in denen entweder Gemeinschaften, die Gesellschaft oder ein anonymes ‚man‘ als Subjekte des Wissens angesprochen werden, wie z.B. in Sätzen wie dem folgenden:

- (2) Man weiß heute, dass sich Hochbegabung keineswegs immer in guten Noten niederschlägt.

Solche Aussagen, in denen quasi Bilanz über einen bestimmten Wissensstand gezogen wird, nehmen in der Tat nur selten auf ein individuelles Erkenntnis-subjekt Bezug. Doch das hängt primär damit zusammen, dass der Gegenstand oder der Umfang gegenwärtigen Wissens das Thema solcher Aussagen bilden. Es wird gewissermaßen auf die Frage geantwortet: ‚Was wird eigentlich über *x* genau gewusst?‘

⁸ Das macht Kusch selber explizit, wenn er sagt „Communitarian epistemology is not a form of science policy. Its goal is to understand, rather than change, epistemic communities.“ (Kusch 2002, 2)

Diese Eingrenzung und inhaltliche Bestimmung gegenwärtigen Wissens macht indes nur eine Funktion des Wissensbegriffs aus.⁹ Oft reagieren wir mit Aussagen über Wissen auch auf Fragen wie: ‚Wer weiß, dass p ?‘ oder pointierter: ‚Wer hat behauptet, dass p ?‘. Wir brauchen den Wissensbegriff im Alltag nicht nur, um auf Wissensbestände zu rekurrieren, sondern auch, um epistemische Subjekte oder pragmatischer: zuverlässige Informanten zu identifizieren (s. dazu v.a. Craig 1993). Nun können sich natürlich Individuen schlicht kraft ihrer Gruppenzugehörigkeit als zuverlässige Informanten präsentieren, beispielsweise kraft ihrer Zugehörigkeit zu Berufsgruppen. Wie jedoch in Zweifelsfällen deutlich wird, betrachten wir nicht die Gruppe als den zuverlässigen Informanten, sondern das ihnen zugehörige Individuum.¹⁰ Dies zeigt, dass die Aufgabe, zuverlässige Informanten zu identifizieren, mit der Angabe eines kollektiven Wissenssubjekts nicht abschließend gelöst wird.

Nimmt man diese Analyse ernst, so muss man zum Schluss kommen, dass der schwache epistemische Individualismus unserer alltäglichen Rede vom Wissen näher kommt, als es seinen kommunitaristischen Kritikern lieb sein kann. Wir haben die Intuition, dass Wissen genau genommen nur vorliegt, wo es mindestens im Prinzip individuelle Träger gibt. Das schließt nicht aus, dass wir über Wissensbestände reden und diese analysieren können, ohne ein konkretes Subjekt von Wissen ins Auge zu fassen. Und es schließt auch nicht aus, dass wir diese Wissensbestände als ein gemeinschaftliches Gut auffassen. Wenn hingegen der epistemische Status von Behauptungen zur Diskussion steht, und mithin geklärt werden muss, ob p wirklich gewusst wird oder einfach auf der Basis von Mutmaßungen behauptet wird, dann können wir nicht darauf verzichten, Wissensbestände historisch identifizierbaren Individuen zuzuschreiben. Wissen, so nehmen wir offenbar an, liegt nur vor, wo wir es mindestens im Prinzip einem konkreten individuellen Subjekt zuschreiben können, das wir im Zweifelsfall auch für seine Fehlinformation haftbar machen können. Alles andere betrachten wir als Kolportage. Die Annahme individueller Träger verweist so gesehen auf eine notwendige Bedingung der *Instantiierung* von Wissen, von der wir auch in Kontexten, wo in anonymer Form von Wissen gesprochen wird, mehr oder weniger stillschweigend ausgehen.

Wir können somit festhalten, dass der epistemische Individualismus mindestens in seiner schwachen Version der Kritik durchaus stand hält, die im Zuge der testimony-Debatte formuliert wurde. Man kann sich allerdings fragen, ob

⁹ Siehe dazu insb. auch das Kapitel über *Erkenntnistheorie ohne ein erkennendes Subjekt* in Popper [1972]1985, 109–187. Überhaupt kommt, was die Zurückweisung der Intuition individueller Träger von Wissen anbelangt, die in einen Relativismus mündende kommunitaristische Erkenntnistheorie von Kusch der Position des Realisten Popper sehr nahe.

¹⁰ Man könnte hier entgegnen, dass es sich doch gerade im Fall von Forschergruppen anders verhält, etwa wenn wir sagen, ‚Eine Forschergruppe aus Genf hat herausgefunden, dass Männer aus sozial niedrigeren Schichten eher an Prostata-Krebs sterben‘. Tatsächlich können wir in solchen Fällen Gruppen als zuverlässigen Informanten auffassen. Doch erstens ist in diesem Fall die sprachliche Logik hinter solchen Aussagen dieselbe wie in Sätzen mit individuellem Subjekt: Wir identifizieren eine ganz bestimmte Gruppe, die wir von zahlreichen anderen Forschungsteams abgrenzen. Und zweitens macht die Aufklärung von Forschungsbetrugsfällen deutlich, dass wir auch bei Teamarbeit von individuellen Verantwortlichkeiten ausgehen, wird doch in der Regel dasjenige Mitglied identifiziert, das den Betrug vorgenommen hat.

dieses schwache Verständnis nicht zu schwach, resp. zu nahe an unserem Alltagsverständnis ist, um nachvollziehbar zu machen, weshalb der Individualismus ‚westlichen Denkens‘ für die erkenntnistheoretische Aufwertung des Zeugnisses anderer ein Problem darstellt. So gibt es etwa im Bereich der sozialen Erkenntnistheorie zahlreiche Ansätze, die zwar den Beitrag sozialer Austauschprozesse für die Wissensproduktion stärker gewichten als die meisten individualistischen Ansätze, die aber an der Intuition, dass die Träger von Wissen Individuen sind, nicht rütteln wollen und die daher mit der oben als ‚schwach‘ bezeichneten Version eines epistemischen Individualismus durchaus verträglich sind.¹¹

An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass hinter der Frage, ob das Zeugnis anderer eine Wissensquelle sei, ein normatives Problem steht, nämlich inwiefern wir epistemisch berechtigt sind, den Aussagen anderer Glauben zu schenken. Hält man sich dies vor Augen, so wird rasch klar, dass die eigentliche Herausforderung von der dritten der oben unterschiedenen Versionen ausgeht. Die entscheidende Frage ist mithin, ob sich die dem normativen epistemischen Individualismus zugrundeliegende Annahme, dass im Zweifelsfall die eigene Erfahrung oder die eigene Überlegung – kurz: die eigenen kognitiven Leistungen – als epistemisch wertvoller anzusehen sind als die Aussagen anderer, plausibel begründen lässt.¹²

Wie ich in der Folge im Detail zeigen möchte, ist das durchaus möglich, allerdings muss man sich im Klaren darüber sein, was genau zur Diskussion steht. Es kann auf jeden Fall nicht darum gehen, dass die auf eigenen kognitiven Leistungen basierenden Überzeugungen *grundsätzlich* jenen Überzeugungen vorzuziehen wären, die auf die Mitteilung anderer zurückgehen. Denn das würde unweigerlich wieder in einen extremen Individualismus münden. Zur Diskussion kann höchstens stehen, ob uns eigene Erfahrungen oder eigene Überlegungen Gründe liefern können, um Überzeugungen, die gemäß allgemeiner Auffassung als Wissen gelten, anzufechten.

Diese Frage kann indes nicht beantwortet werden, ohne dass man sich Gedanken darüber macht, welchen Stellenwert unsere eigenen kognitiven Leistungen einerseits, die Aussagen anderer andererseits im Gefüge unserer eigenen Überzeugungen haben. Um das zu klären, soll im nächsten Kapitel exemplarisch analysiert werden, was wir eigentlich tun, wenn wir die eigene Wahrnehmung kritisch hinterfragen und was im Unterschied dazu geschieht, wenn wir das Zeugnis anderer in Zweifel ziehen.

¹¹ Es ist vor diesem Hintergrund völlig konsequent, wenn Kusch sich mit seinem Vorschlag einer kommunitaristischen Erkenntnistheorie von der sozialen Erkenntnistheorie im Stil von Alvin Goldman abgrenzt. Vgl. dazu auch Kusch 2002, 2. Überhaupt ist die Konsequenz von Kuschs kommunitaristischem Ansatz faszinierend.

¹² Der Gegensatz zwischen individualistischen und kollektiven Wissenstheorien verläuft quer zum Gegensatz von Rationalismus und Empirismus. Das schließt nicht aus, dass Rationalisten und Empiristen von der sozialen Wende in der Erkenntnistheorie unterschiedlich stark und in unterschiedlicher Weise herausgefordert sind. Von diesen Unterschieden soll hier indes abgesehen werden, genauso wie von der Frage, ob ein Rationalismus ohne Empirismus resp. vice versa überhaupt plausibel gemacht werden kann. Der Einfachheit halber wird daher im Folgenden auch oft unspezifisch von den eigenen kognitiven Leistungen die Rede sein.

3. Zur Begründung eines lokalen Vorrangs der eigenen Wahrnehmung vor der Übernahme der Meinungen anderer

Nach Wissensquellen zu fragen, ist kein Privileg von Berufsphilosophen. Auch im Alltag fragen wir unsere Gesprächspartner öfters, woher sie bestimmte Dinge wüssten, wie z. B. in folgendem Satz:

- (4) Woher weißt Du, dass in Südafrika Erdbeeren wachsen?

Auf eine solche Frage kann der Angesprochene etwa reagieren, indem er sagt, dass er selber in Südafrika aufgewachsen sei und es dort oft Erdbeeren zum Nachtisch gegeben habe. Er kann aber auch sagen, dass ein guter Freund ihm das erzählt habe, der längere Zeit in Südafrika gelebt habe. Oder er kann darauf verweisen, dass die Erdbeeren, die er kürzlich im Supermarkt gekauft habe, gemäß der offiziellen Herkunftsdeklaration aus Südafrika importiert worden seien. Der Hinweis auf Zeugnisse anderer ist offenbar eine durchaus gängige und als legitim empfundene Art und Weise, auf die Frage nach Wissensquellen zu reagieren. Im Anschluss an Robert Brandom könnte man auch sagen: Es gehört genauso zu unserer Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen, dass wir Behauptungen durch einen Verweis auf die Aussagen anderer rechtfertigen können, wie zu dieser Praxis gehört, dass wir uns auf eigene Erfahrungen beziehen.

Nun zeigt sich allerdings bei genauerer Betrachtung eine merkwürdige Asymmetrie. Anders als wenn wir auf die eigene Wahrnehmung rekurrieren, können wir uns auf das Zeugnis anderer auch unter Vorbehalt berufen. Wir können z.B. sagen:

- (5) *S* hat mir erzählt, dass in Südafrika Erdbeeren wachsen, aber ich weiß nicht, ob das stimmt.

Das ist bei der Bezugnahme auf eigene Wahrnehmung nicht möglich. So ist es inkonsistent zu sagen:

- (6) Ich habe gesehen, dass in Südafrika Erdbeeren wachsen, aber ich weiß nicht, ob das stimmt.

Diese Beobachtung deutet darauf hin, dass wir uns auf das Zeugnis anderer berufen können, ohne die propositionale Einstellung des ‚Glaubens‘ einzunehmen, was bei der eigenen Wahrnehmung unmöglich ist, es sei denn, wir klammern sie quasi von vorneherein ein, und sagen

- (7) Ich meine, als Kind gesehen zu haben, dass in Südafrika Erdbeeren wachsen, aber ich bin mir nicht mehr ganz sicher, ob das wirklich stimmt.¹³

¹³ Vgl. dazu, wie auch zum Folgenden Husserls Ausführungen über die „Ausschaltung“ oder „Einklammerung“ der „Generalthese der natürlichen Einstellung“ in den §§30–31 der *Ideen*, Husserl [1913;1970]1992, 61f.. Man könnte den Punkt, um den es mir hier geht, auch so ausdrücken: Wenn wir uns auf Zeugnisse anderer beziehen, ist die Generalthese der natürlichen Einstellung bereits eingeklammert, was nicht der Fall ist, wenn wir uns auf die Wahrnehmung berufen.

Es fragt sich, was es damit auf sich hat. Man muss sich hier darüber im Klaren sein, dass sich diese Differenz nicht auf den Unterschied zwischen dem performativen Erheben von Wissensansprüchen und dem deskriptiven Zuschreiben von Wissen an Dritte reduzieren lässt. Denn auch wer sich auf Zeugen bezieht, erhebt Wissensansprüche, diese haben jedoch einen eingeschränkteren Fokus. Wer von sich sagt

(8) Ich habe gesehen, dass p ,

verpflichtet sich auch zur Annahme, dass p . Wer dagegen sagt

(8) Ich habe von S gehört, dass p ,

legt sich lediglich auf die Behauptung fest:

(9) S hat gesagt, dass p .

Es wäre nun problematisch, aus diesen Beobachtungen den Schluss zu schließen, dass den Aussagen anderer generell ein geringerer Stellenwert in unserem Überzeugungssystem zukommt als den eigenen Wahrnehmungen oder Überlegungen. Informationen, die wir anderen verdanken, sind nicht weniger wichtig als solche, die auf unsere eigenen kognitiven Leistungen zurückgehen. Im Gegenteil, wir sind von den Aussagen anderer in einer unhintergehbaren Weise abhängig, und auch unsere eigenen Wahrnehmungen und Überlegungen sind in unüberschaubarer Weise geprägt von jenem Wissen, das wir von anderen übernommen haben. Deshalb haben ja auch die Non-Reduktionisten völlig zu Recht darauf hingewiesen, dass es unmöglich sei, die Glaubwürdigkeit von Zeugnissen pauschal auf die eigene Erfahrung zurückzuführen oder an ihr zu messen (siehe dazu oben S. 244). Die Behauptung eines pauschalen und unbedingten Vorrangs der eigenen sinnlichen Erfahrung vor dem Zeugnis anderer ist nicht haltbar.

Doch darum geht es bei den obigen Beobachtungen auch nicht. Denn solche Distanzierungen, wie sie die genannten Beispiele dokumentieren, nehmen wir meist in Kontexten vor, wo die Glaubwürdigkeit unseres Wissens in Zweifel gezogen wird. Die festgestellte Asymmetrie zeigt sich nur in Situationen der Rechtfertigung und Klärung unserer Überzeugungen *angesichts geäußelter oder insinuierter Zweifel*. Und die Frage nach den Quellen einer bestimmten Behauptung dient bekanntlich oft dazu, Zweifel an ihrer Glaubwürdigkeit anzumelden.

Meine Kernthese ist nun, dass in solchen Situationen, wo die Glaubwürdigkeit einer Überzeugung aus irgendwelchen Gründen angefochten ist, der eigenen Wahrnehmung ein lokaler Vorrang vor dem Zeugnis anderer eingeräumt wird und auch eingeräumt werden muss. Und ich vermute überdies, dass dieser Vorrang eine entscheidende Grundlage menschlicher Rationalität bildet. Ich möchte das in der Folge kurz ausführen.

Wie oben schon deutlich wurde, können wir das Zeugnis anderer erwägen, ohne die propositionale Einstellung des Glaubens einzunehmen.¹⁴ Demgegenüber

¹⁴ Letzteres wird in der Testimony-Debatte bisweilen unter Rekurs auf Davidsons ‚principle of charity‘ in Zweifel gezogen, so insbesondere von Coady 1992, 153. Vgl. zur Metakritik aber auch Elgin 2002, 295f., die darauf hinweist, dass das ‚principle of charity‘ zusammen mit dem Holismus Davidsons betrachtet werden muss und daher nicht zur Rechtfertigung des Glaubens einzelner Aussagen verwendet werden kann.

können wir uns von der eigenen Wahrnehmung nur um den Preis distanzieren, dass wir sie als bloßen Schein betrachten. Der subjektive Spielraum, sich zu den Propositionen der Aussagen anderer zu verhalten, scheint größer zu sein als der entsprechende Spielraum gegenüber der eigenen sinnlichen Erfahrung. Die Frage ist, wie man das erklären soll. Meine Vermutung ist, dass das mit einem Sachverhalt zusammenhängt, der in jüngerer Zeit v.a. von John Searle formuliert wurde, doch worum es hier geht, lässt sich auch erhellen, wenn man der Funktion des Affektionsbegriffs in den erkenntnistheoretischen Ansätzen der frühen Neuzeit nachfragt. Sinnliche Erfahrungen, so der Kerngedanke, sind für unser Erkennen deshalb relevant, weil in ihnen zwei Bedingungen zusammenkommen: Erstens liegen unseren Wahrnehmungen stets äußere Ursachen zugrunde, über die wir nicht oder nicht direkt bestimmen können. So werden gemäß den Vorstellungen der frühneuzeitlichen Physik entweder wir selber oder unsere Sinnesorgane von äußeren Körpern mechanisch affiziert. Dazu kommt als zweite Bedingung, dass wir diese von außen kommende Verursachung in der Wahrnehmung selber auch wahrnehmen. Als Affektionen sprechen daher die Erkenntnistheoretiker der frühen Neuzeit nicht einfach den Vorgang der mechanischen Reizung an, sondern Affektionen sind bewusst erlebte Reizungen durch Äußeres. In Anschluss an Searle könnte auch sagen: Es gehört zum *Gehalt* von Wahrnehmungen, dass diese extern verursacht sind und wir deshalb über unsere sinnliche Vorstellungen nicht verfügen können.¹⁵

Der Schluss, der nun oft aus dieser Analyse gezogen wird, lautet, dass wir, weil in der sinnlichen Wahrnehmung diese beiden Bedingungen zusammenkommen, auch davon ausgehen können, dass uns in der sinnlichen Wahrnehmung etwas von der Welt resp. ein Stück extramentaler Realität zugänglich wird. Dieser Schluss ist ein Fehlschluss. Dass wir über eine sinnliche Vorstellung nicht verfügen können, *kann* zwar, aber *muss* nicht bedeuten, dass wir es mit einem Stück extramentaler Welt zu tun haben. Denn wir können ja auch über Imaginationen oft nicht verfügen, geschweige denn über Sinnestäuschungen.¹⁶

Für das Verständnis der oben beobachteten Differenz, wonach der subjektive Spielraum, sich zu den Propositionen der Aussagen anderer zu verhalten, grösser ist als der subjektive Spielraum gegenüber der eigenen sinnlichen Erfahrung, ist Searles Analyse der Wahrnehmung dennoch hilfreich. Sie macht nämlich klar, dass diese Differenz nicht nur damit zu tun hat, dass wir eigene Wahrnehmungserlebnisse *uns* zurechnen, fremde Aussagen aber *anderen*. Die Differenz hat auch damit zu tun, dass wir uns in der eigenen Wahrnehmung als unter dem Einfluss des zu erkennenden Gegenstand stehend erleben, was bei fremden Aussagen, selbst wenn wir sie für plausibel erachten, von vorneherein ausge-

¹⁵ Siehe auch Searle, [1983]1987, 71f. sowie insbesondere seine Präzisierungen in Searle 1991, 183f. sowie 236f.. Auf die Bedeutung von Searles Analyse in diesem Zusammenhang weist schon Wingert 2003, 231, hin.

¹⁶ Mehr dazu in Wingert 2003, 235. Es sei hier nur am Rande darauf hingewiesen, dass an Husserl geschulte Phänomenologen vor diesem Fehlschluss eigentlich gefeit sein müssten. Hat dieser doch in den *Ideen* mit Nachdruck eine Einklammerung derjenigen Generalthesis der natürlichen Einstellung gefordert, die uns dazu veranlasst zu sagen: ‚So ist es‘ statt ‚So erleben wir es‘. Damit hat Husserl nicht nur der Phänomenologie einen Freiraum verschafft, sondern auch erkenntnistheoretischen Rückschlüssen daraus einen Riegel vorgeschoben.

geschlossen ist. Oder anders gesagt: Zwischen der eigenen Wahrnehmung und dem Zur-Kennntnisnehmen von Aussagen anderer besteht nicht nur ein Unterschied hinsichtlich der ‚Autorschaft‘, sondern es besteht auch eine beträchtliche *phänomenale Differenz*, welche die tendenziell größere Neigung, eigenen sinnlichen Erfahrungen zu trauen, mindestens zu einem gewissen Grade erklärt.¹⁷

Es stellt sich die Frage, was damit für das Verständnis und die Begründung eines *normativen* Vorrangs der eigenen kognitiven Leistungen vor den Aussagen anderer gewonnen ist. Bislang wurde nur gezeigt, warum wir in Situationen, wo die Glaubwürdigkeit einer Überzeugung angefochten ist, dazu neigen, der eigenen Wahrnehmung einen Vorrang vor dem Zeugnis anderer einzuräumen. Doch inwiefern, so fragt sich, *sollen* wir den eigenen Wahrnehmungen eher vertrauen als den Aussagen anderer?

An dieser Stelle sind zwei Klarstellungen wichtig. Erstens ist daran zu erinnern, dass hier nicht ein unbedingter und pauschaler, sondern nur ein lokaler Vorrang behauptet wird. Es geht also nicht um die Wiederbelebung eines empiristischen Fundamentalismus. Zweitens ist wichtig, sich darüber im Klaren zu sein, dass ein solcher Vorrang nicht damit begründet werden kann, dass eigene Wahrnehmung eher zu wahren Überzeugungen führt als das Zeugnis anderer. Obwohl sinnliche Erfahrungen Subjekten einen eigenen epistemischen Zugang zur extramentalen Realität verschaffen, verfügen sie damit nicht über einen privilegierten Zugang zu wahren Überzeugungen.¹⁸

Vor diesem Hintergrund kann es also nur darum gehen zu klären, inwiefern es in lokalen Rechtfertigungssituationen rational ist, der eigenen Erfahrung einen Vorrang vor dem Zeugnis anderer einzuräumen. *Dass* nun ein solcher lokaler Vorrang eingeräumt werden muss, ist in meinen Augen unbezweifelbar. Wir haben die Überzeugung, dass es ziemlich irrational ist, wenn jemand der eigenen Wahrnehmung misstraut, einfach weil ein anderer das Gegenteil behauptet. Die interessante Frage ist indes, wie man diese Intuition argumentativ rechtfertigen kann. Eine Möglichkeit wäre, diese Intuition genealogisch mit Blick auf den pragmatischen Nutzen zu plausibilisieren. Das ist jedoch ziemlich unbefriedigend, denn die Bilanz des Nutzens fällt keineswegs eindeutig aus. Wer den Aussagen anderer eher vertraut als den eigenen Erfahrungen, der gehört zwar zur Gruppe der dankbaren Opfer von Trickbetrügereien, was ein ziemlich risikoreiches Geschäft ist. Doch im Gegenzug wird ihm die opportunistische Anpassung an die Meinung anderer relativ wenig kognitive Dissonanzen und Unbehagen verursachen, was durchaus nützlich sein kann.

Anstatt auf pragmatische Überlegungen zurückzugreifen ist daher m.E. davon auszugehen, dass wir es hier mit einer genuin erkenntnistheoretischen Intuition zu tun haben, d.h. mit einer Auffassung darüber, was epistemisch wertvolle Verhaltensweisen sind. Wir haben meines Erachtens die Überzeugung, dass es unter sonst gleichen Bedingungen epistemisch wertvoller ist, sich Dinge selber

¹⁷ Wie weit man eine analoge phänomenale Differenz auch für den Unterschied zwischen eigenen Überlegungen und fremden Aussagen geltend machen kann, muss hier offenbleiben. Klar ist jedoch, dass wir ähnliche Beobachtungen bezüglich der propositionalen Einstellung machen können. Wenn wir die materiale Inferenz ziehen, dass *p*, weil *q*, dann sind wir genauso, wie wenn wir uns auf unsere sinnliche Erfahrung berufen, zur Annahme, dass *p* verpflichtet.

¹⁸ Siehe dazu insbesondere auch Sellars' Kritik in ders. 1991, 127ff..

anzusehen, als unsere Auffassungen von anderen zu übernehmen.¹⁹ Vor dem Hintergrund der oben beobachteten phänomenalen Differenz ist auch klar, weshalb das so ist: Wir empfinden sinnliche Erfahrungen als zwingender als die Aussagen anderer, und deswegen vermögen uns sinnliche Erfahrungen auch von Dingen zu überzeugen, die zu glauben uns ansonsten schwer fiel. Soweit zur Erklärung und Begründung meiner Kernthese.

Es bleibt die Frage, inwiefern dieser Vorrang als eine Grundlage menschlicher Rationalität begriffen werden kann. Ich kann das nicht im Detail ausführen, denn das würde eine differenzierte Erörterung des Verhältnisses von subjektiver Gewissheit und Rationalität erforderlich machen. Das kann hier nicht geleistet werden. Daher möchte ich lediglich darauf hinweisen, dass viele Verhaltensweisen, die wir üblicherweise als Ausdruck eines rationalen und mündigen Umgangs mit den Aussagen anderer auffassen, in keiner Weise erklärbar wären, würden wir eigenen Erfahrungen und Überlegungen jeglichen Vorrang vor dem Zeugnis anderer absprechen. Ein pikantes Beispiel ist etwa das Phänomen der Vorurteils-kritik. Viele Auffassungen, die wir heute als Vorurteile abtun, gehörten ehemals zum Common-sense. Dass solche Vorurteile einer rationalen Kritik unterzogen werden können, ist überhaupt nur denkbar, wenn wir annehmen, dass die eigene, vom Common-Sense abweichende epistemische Erfahrung Grund genug ist für ein epistemisch dissidentes Verhalten. Anders gesagt: Wenn Menschen sich darauf berufen, dass die gängigen Vorstellungen nicht mit dem übereinstimmen, was sie selber erfahren haben oder aufgrund eigener Überlegung für konsistent erachten, dann müssen wir das als ein rationales Verhalten ansehen, wenn anders wir epistemisch dissidentes Verhalten nicht von vorneherein als irrational disqualifizieren möchten.

Nun kann man hier natürlich einwenden, dass ein solches Verhalten im Umgang mit Vorurteilen oder allgemeiner: mit vorherrschenden Auffassungen wohl eher den Idealfall als die Normalität darstellt. Das trifft selbstverständlich zu. Wir verhalten uns im Normalfall mehr oder minder ausgeprägt wie epistemische Konformisten, und rein historisch betrachtet wird wahrscheinlich die Kritik von Vorurteilen oft eher eine Frage von Macht-, als von rational begründbaren Wissensansprüchen gewesen sein. Doch das ist nicht der springende Punkt. Worum es hier geht, ist vielmehr, dass die Idealvorstellung eines rationalen Umgangs mit problematischen vorherrschenden Meinungen gar nicht verständlich gemacht werden könnte, nähme man nicht an, dass der eigenen Erfahrung oder der eigenen Überlegung im Zweifelsfall ein lokaler normativer Vorrang einzuräumen ist.

¹⁹ Mit der *Ceterum-paribus*-Klausel wird sicher gestellt, dass sich dieser Vorrang nur auf Situationen bezieht, in denen keine andere Gründe – etwa pragmatischer oder sozialer Natur – dafür sprechen, dem Zeugnis anderer mehr Glauben zu schenken als den eigenen Erfahrungen. Damit sind Faktoren wie die Rolle von Experten oder die fehlende Praktikabilität eigener Erfahrung von vornherein berücksichtigt. Nur am Rande sei hier übrigens erwähnt, dass wir bezüglich komplexerer Formen der Erfahrung ähnliche Einschätzungen haben. So nehmen wir beispielsweise auch im Blick auf die Begegnung mit fremden Kulturen oder auf ästhetische oder hermeneutische Erlebnisse an, dass es unter sonst gleichen Bedingungen wertvoller ist, die entsprechende Erfahrung selbst gemacht zu haben. Der behauptete Vorrang ist also, obwohl er nur in lokalen Rechtfertigungssituationen zum Tragen kommt, durchaus allgemeiner Natur.

Es ist daher festzuhalten: Obwohl wir uns in vielen Belangen und Situationen wie epistemische Konformisten verhalten, sind die Normen, die beschreiben, wie wir uns im Idealfall verhalten sollen, so beschaffen, dass sie eine rationale Begründung von epistemisch dissidentem Verhalten erlauben. Man mag sich fragen, wie weit man diesen Normen im Rahmen erkenntnistheoretischer Erörterungen Rechnung tragen will. Diese Entscheidung ist nicht unabhängig von den konkreten Zielen zu treffen, die man im Einzelnen verfolgt. Steht die Beschreibung von historischen Prozessen im Vordergrund, so tut man unter Umständen gut daran, von diesen Normen abzusehen. Geht es hingegen darum, Prinzipien eines rationalen Umgangs mit Überzeugungen zu vindizieren, so wird man nicht umhin kommen, an einem lokalen normativen Vorrang der eigenen kognitiven Erfahrungen vor den Meinungen anderer festzuhalten.

4. Fazit

In den zwei vorangegangenen Kapiteln wurde deutlich, dass individualistische Intuitionen in unseren alltäglichen Überzeugungen darüber, was Wissen ist und wie es erworben wird, durchaus präsent sind. Als grundsätzlich problematisch ist einzig die oben als *extremer Individualismus* bezeichnete Position einzustufen. Selbst ein extremer epistemischer Individualismus kann jedoch verständlich gemacht werden, wenn man ihn historisch als Reaktion auf bestimmte epistemische Konstellationen versteht. So gesehen hat der extreme Individualismus ein Janusgesicht: Würden wir uns so verhalten, wie er es verlangt, so würden wir über kurz oder lang in große praktische Probleme geraten, und auf theoretischer Ebene wären wir letztlich auf einen Skeptizismus festgelegt. Auf der anderen Seite kann ein extremer epistemischer Individualismus in revisionärer Absicht stark gemacht werden, um einen epistemischen Konsens aufzubrechen. Obwohl es sich also nicht empfiehlt, sich so zu verhalten, wie es der extreme Individualismus fordert, kann daher das Vertreten extrem individualistischer Positionen einem epistemischen Befreiungsschlag gleichkommen.

Jene Überzeugungen, die den anderen beiden Versionen eines epistemischen Individualismus zugrundeliegen, haben sich hingegen für einen rationalen Umgang mit Wissen oder allgemeiner mit Überzeugungen als unverzichtbar erwiesen. So zeigt der Blick auf die alltägliche Praxis zwar auf der einen Seite, dass wir von Wissen als einem gemeinschaftlichen Gut sprechen können und dies im Alltag in der Tat auch öfters tun. Andererseits kommen wir in Zweifelsfällen nicht darum herum, die Gültigkeit von Aussagen über das aktuelle Vorliegen eines bestimmten Wissensbestandes davon abhängig zu machen, ob es ein oder mehrere Individuen gibt, die die entsprechende Überzeugung haben und vertreten. Ähnlich kann auch der vom normativen epistemologischen Individualismus vertretene normative Primat der eigenen kognitiven Leistungen vor den Aussagen anderer als Element unserer alltäglichen Überzeugungen bezüglich Wissen namhaft gemacht werden. Wir haben die Intuition, dass es epistemisch wertvoller ist, Dinge selber zu erfahren, als die Meinungen anderer zu übernehmen,

und wir stellen sowohl bei der kritischen Überprüfung eigener Überzeugungen als auch beim Hinterfragen der Aussagen Anderer darauf ab.

Vor diesem Hintergrund erweist sich die Kritik, die seit der sozialen Wende in der Erkenntnistheorie am epistemischen Individualismus geübt wird, als haltlos. Individualistische Intuitionen prägen unser Überzeugungssystem bezüglich dessen, was Wissen ist und wer darüber verfügt, genauso wie die Einsicht, dass Wissen gelernt und weitergegeben werden kann. Es ist hier überdies festzuhalten, dass eine gewisse Unhintergebarkeit unserer epistemischen Abhängigkeit von anderen – und mithin die Annahme einer irreduzibel sozialen Dimension der Produktion von Überzeugungen – vom epistemischen Individualismus nicht geleugnet wird. Nicht einmal der extreme epistemische Individualismus zieht in Zweifel, dass Individuen sehr viele und durchaus überlebenswichtige Überzeugungen aus den in ihrer Umgebung vertretenen Auffassungen übernehmen und übernehmen müssen, ohne jede Überzeugung im Einzelnen zu hinterfragen. Ginge es beim Streit über den epistemischen Individualismus einzig um das Problem dieser Abhängigkeit, so wäre der Streit letztlich gegenstandslos.

Was zur Diskussion steht, ist jedoch etwas anderes. Glaubt man jenen Intuitionen, die unseren normativen Idealen darüber, was ein rationales Verhalten mit Wissen ausmacht, zugrundeliegen, so ist irrational, den eigenen kognitiven Leistungen nur deshalb zu misstrauen, weil andere das Gegenteil behaupten. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob mit der sozialphilosophischen Feststellung unserer epistemischen Abhängigkeit von anderen auch schon das letzte Wort einer auf Rationalität abzielenden Erkenntnistheorie gesprochen ist. Ich kann diese Frage hier nicht weiter verfolgen. Es ist jedoch wichtig, zu sehen, was damit eigentlich zur Diskussion steht. Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Debatte ist klar, dass es nicht darum gehen kann zu klären, ob Wissen in epistemischer Isolation möglich ist. Doch was die rationalitätstheoretischen Bedingungen der Möglichkeit epistemischer Dissidenz sind, darüber muss gestritten werden. Oder anderes gesagt: Es braucht uns nicht länger zu interessieren, ob Robinson auf seiner Insel über Wissen verfügte. Hingegen ist es nicht ganz belanglos zu fragen, ob Kopernikus schon 1509 bei der Abfassung seines *Commentariolus* gewusst hat, dass die Erde um die Sonne kreist, oder ob erst die posthume Würdigung durch die Nachwelt ihn zum Wissenden gemacht hat.²⁰

Bibliographie

- Adler, J. (1994), Testimony, Trust, Knowing, in: *The Journal of Philosophy* 91, 264–275
- Audi, R. (1997), The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification, in: *American Philosophical Quarterly* 34, 405–422
- (2004), The A Priori Authority of Testimony, in: *Philosophical Issues* 14, 18–34
- Burge, T. (1993), Content Preservation, in: *The Philosophical Review* 102, 457–488
- Coady, C. A. J. (1992), *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford
- Craig, E. (1993), *Was wir wissen können. Pragmatische Untersuchungen zum Wissensbegriff. Wittgenstein-Vorlesungen der Universität Bayreuth*, Frankfurt

²⁰ Ich danke Lutz Wingert für mehrere Gespräche über die Thematik.

- Descartes, R. (1982–1991), *Œuvres de Descartes*, in: Ch. Adam/P. Tannery (Hrsg.), *Nouvelle présentation*, 11 Bde., Paris [standardmäßig mit AT abgekürzt]
- Elgin, C. Z. (2002), Take It from Me. The Epistemological Status of Testimony, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 65, 291–308
- Fricker, E. (1994), Against Gullibility, in: B. K. Chakrabarti/A. Matilal (Hrsg.), *Knowing from Words*, Dordrecht–Boston–London, 125–161
- (1995), Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony, in: *Mind* 104, 393–411
- Husserl, E. ([1913;1970]1992), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Gesammelte Schriften Bd. 5, Hamburg
- Lackey, J. (2006), Introduction, in: J. Lackey/E. Sosa, *The Epistemology of Testimony*, Oxford, 1–21
- Kusch, M. (2002), *Knowledge by Agreement. The Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford
- (2009), Testimony and the Value of Knowledge, in: A. Haddock/A. Millar/D. Pritchard (Hrsg.), *Epistemic Value*, Oxford, 60–94
- /P. Lipton (2002), Testimony: A Primer, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 33, 209–217
- Matilal, B. K./Chakrabarti, A. (1994) (Hrsg.), *Knowing from Words*, Dordrecht
- / — (1994), Introduction, in: *Knowing from Words*, Dordrecht, 1–21
- Popper, K. R. ([1972]1985), *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. Deutsche Fassung der 4. Verbesserten und ergänzten Auflage nach einer Übersetzung von Hermann Vetter, in Abstimmung mit dem Autor überarbeitet von Ingeborg, Gerd und Bernd Fleischmann, Zürich
- Scholz, O. R. (2001), Das Zeugnis anderer. Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie, in: T. Grundmann (Hrsg.), *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*, Paderborn, 345–375
- (2004), Zeuge, Zeugnis, in: K. G. J. Ritter/G. Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, W–Z, Basel, 1317–1324
- Searle, J. R. ([1983]1987), *Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes*, übers. von H. P. Gavagai, Frankfurt
- (1991), Response: Reference and Intentionality, in: E. Lepore/R. Van Gulick (Hrsg.), *Searle and His Critics*, Cambridge/MA–Oxford, 227–241
- Wingert, L. (2003), Die eigenen Sinne und die fremde Stimme. Über den mehrfachen Grund unserer Wissensansprüche, in: M. Vogel/L. Wingert (Hrsg.), *Wissen zwischen Entdeckung und Konstruktion. Erkenntnistheoretische Kontroversen*, Frankfurt, 218–248