

WER WEISS, WAS DIE ZUKUNFT BRINGEN WIRD?

PROGNOSEN ALS ERKENNTNISTHEORETISCHE HERAUSFORDERUNG

von
Ralf Stoecker

Zusammenfassung: Wissen wir manchmal, was sich in Zukunft ereignen wird? Darauf gibt es zwei intuitiv einleuchtende Antworten: die prognostische These, daß wir es häufig wissen, und die agnostische These, daß wir es nicht wirklich wissen können. Eine Untersuchung anhand der verschiedenen Wissensbedingungen stützt die prognostische These. Trotzdem läßt sich auch die agnostische Intuition bewahren, als Ausdruck unserer zwangsläufig suboptimalen epistemischen Situation gegenüber der Zukunft, aber auch unserer prinzipiellen Freiheit, die Welt nach Belieben zu gestalten.

Summary: Do we sometimes know what will happen in the future? There are two intuitively plausible answers. The prognostic thesis says that we frequently know what will happen, the agnostic thesis says that we never do. Examining the question in the light of different conditions of knowledge supports the prognostic thesis. Yet there is still room for the agnostic intuition, as an expression of our necessarily suboptimal epistemic situation with respect to the future, but also of our freedom, in principle, to shape the world as we like to.

* * *

1968 entwarfen der Schriftsteller Arthur Clarke und der Regisseur Stanley Kubrick gemeinsam ein Bild der Welt im Jahre 2001. Angekommen in diesem ehemals so utopischen Jahr stellen wir fest, daß die Visionen Clarkes und Kubricks in ganz unterschiedlicher Weise zur Wirklichkeit passen. Vieles erscheint heute sogar noch märchenhafter als 1968: die Besiedelung des Mondes zum Beispiel, Reisen zu fernen Planeten und vor allem HAL, der neurotische Supercomputer, mit dem die Raumfahrer in ihrer 'Space Odyssey' zu kämpfen haben. Anderes wirkt dagegen rührend altmodisch, etwa das Schachspiel des Astronauten gegen den Computer oder die reflexartige Angst der Politiker vor der chinesischen Gefahr. Und einiges schließlich ist tatsächlich eingetreten. Dazu zählen spektakuläre Dinge, wie z. B. daß es möglich ist, am Computerbildschirm Zeitung zu lesen, aber auch weniger Spektakuläres, etwa daß der Saturn heute immer noch größer als die Erde ist.

Clarke und Kubrick waren keine Hellseher, sie wußten vieles nicht von dem, was sich im folgenden ereignen würde, so wie ja auch wir, trotz aller Millenniums-Spekulationen nach wie vor rätseln, was unsere Zukunft bringen wird. Die Frage, mit der ich mich im folgenden beschäftigen werde, ist

aber, ob Clarke und Kubrick überhaupt etwas über die Zukunft wußten, und entsprechend, ob wir denn etwas über unsere Zukunft wissen oder auch nur wissen können. Gegeben die selbstverständliche Annahme, daß wir *nicht alles* über die Zukunft wissen, gibt es *irgendetwas*, das wir über sie wissen können?

Auf den ersten Blick scheint das keine besonders schwierige Frage zu sein. Es gibt offenkundig so viele Dinge, die wir über die Zukunft wissen. Wir wissen, daß sich die Politik auch in den kommenden Monaten mit der Gefahr des internationalen Terrorismus auseinandersetzen wird, daß der Saturn noch in dreißig Jahren größer als die Erde sein wird, und last not least daß heute Abend die Sonne unter- und morgen früh wieder aufgehen wird. Zweifellos gibt es daneben eine Menge, was wir nicht wissen, etwa wie sich das Wetter oder die Börsenkurse entwickeln werden, aber ohne einen großen Fundus an Zukunftswissen, so scheint es, wären wir gar nicht in der Lage geplant zu handeln, ja wir würden vermutlich überhaupt nicht überleben können. Wie kann man angesichts dessen bezweifeln, daß wir über solches Wissen verfügen?

Nun, man könnte etwa Folgendes sagen: Wir können zwar Vermutungen über die Zukunft anstellen, Erwartungen hegen, Hoffnungen und Befürchtungen haben, aber so wahrscheinlich unsere Prognosen auch sein mögen, es kann doch immer anders kommen als man denkt, wir wissen deshalb nicht wirklich, was die Zukunft bringen wird. Es stimmt zwar, daß wir ohne Zukunftserwartungen nicht handeln können, doch dabei müssen wir uns stets mit Vermutungen begnügen. Wissen über die Zukunft gibt es nicht.

Die erste dieser beiden Antworten, daß wir ganz selbstverständlich Wissen über die Zukunft haben, kann man als die *prognostische These* bezeichnen, die zweite Antwort, daß wir nicht wirklich wissen, was die Zukunft bringen wird, als die *agnostische These*. Die Frage, mit der ich mich beschäftigen werde, ist, ob es angesichts der offenkundigen Plausibilität der prognostischen These einen Grund gibt, auf der agnostischen These zu beharren, daß wir trotzdem nicht wirklich wissen, was in Zukunft geschehen wird. Wie sich zeigen wird, gibt es tatsächlich einen solchen Grund, der zugleich ein überraschendes Licht auf den Begriff des Wissens und damit den zentralen Begriff der Erkenntnistheorie wirft.

1.

Wenn man begründen will, daß es unmöglich ist, etwas über die Zukunft zu wissen, muß man zweierlei tun. Man muß erstens zeigen, an welche not-

wendigen Bedingungen Wissen geknüpft ist, und zweitens muß man zeigen, daß diese Bedingungen hinsichtlich der Zukunft nicht zu erfüllen sind, so daß es dieses Wissen nicht geben kann. Weil nun das Herausarbeiten notwendiger Wissensbedingungen ohnehin zum Kernbestand der Erkenntnistheorie gehört, kann diese Untersuchung hier auf einen etablierten Diskussionsgang aufbauen.

Eine erste Bedingung, die Wissen zweifellos erfüllen muß, ist, daß das Gewußte *wahr* ist: Wissen impliziert Wahrheit. Aussagen über die Zukunft aber, so könnte man nun argumentieren, sind weder wahr noch falsch, sie werden sich vielmehr erst als wahr oder falsch entwickeln, also könne man kein Wissen über die Zukunft haben. Die agnostische These wäre demnach korrekt.

Die Behauptung, daß Aussagen über die Zukunft weder wahr noch falsch sind, kann sich auf eine hochrangige Autorität berufen. Aristoteles behauptet in seiner Schrift *De Interpretatione*, Sätze über ein zukünftiges Ereignis könnten nicht schon vor dessen Eintreten wahr oder falsch sein, weil dieses Ereignis sonst vorherbestimmt wäre.¹ Es würde dann entweder notwendigerweise eintreten müssen oder nicht eintreten können, während doch viele zukünftige Ereignisse in Wirklichkeit kontingent (d. h. weder notwendig noch unmöglich) seien. Eine Seeschlacht, so Aristoteles' berühmtes Beispiel, kann stattfinden, ohne daß es notwendig war, daß sie stattfinden würde, folglich könne die am Vortag getroffene Aussage, daß sie stattfinden werde, nicht wahr gewesen sein.

Die Annahme, daß Sätze, die sich auf die Zukunft beziehen, weder wahr noch falsch sind, ist allerdings mit großen Schwierigkeiten behaftet. Aristoteles weist selbst darauf hin, daß auch dann, wenn der Satz, morgen finde eine Seeschlacht statt, nicht wahr oder falsch sei, trotzdem die Disjunktion, entweder morgen finde eine Seeschlacht statt oder nicht, wahr sein müsse. Er muß also einräumen, daß es wahre Disjunktionen gibt, ohne daß eines der Disjunkte wahr ist, und das läßt sich zumindest im Rahmen der klassischen Aussagenlogik nicht begründen. Aristoteles' Überlegung war deshalb einer der Gründe, die zur Entwicklung alternativer, nicht-klassischer Logiken geführt haben, aber es ist sehr die Frage, ob seine Begründung wirklich eine solche radikale Umorientierung nötig macht.

Viel näher liegt die Annahme, daß ein zukunftsgerichteter Satz durchaus wahr sein kann, ohne daß dadurch aber irgendein zukünftiges Ereignis determiniert würde. Daß ein Satz wahr ist, heißt ja zunächst nur, daß eine be-

1. Aristoteles, *Peri Hermeneias* (De Interpretatione), Übersetzt und eingeleitet von Hermann Weidemann, Berlin 1994, Kapitel 9.

stimmte Bedingung erfüllt ist, eben seine Wahrheitsbedingung.² Der Satz "Im Jahr 2001 kann man am Computer Zeitung lesen" ist genau dann wahr, wenn man 2001 am Computer Zeitung lesen kann. Bekanntlich kann man heutzutage am Computer Zeitung lesen, also ist der Satz wahr. Aber es gibt keinen Grund, daraus zu schließen, daß der Satz damals, als Arthur Clarke ihn vor über dreißig Jahren geschrieben hat, entweder noch nicht wahr war oder daß Clarke damit sozusagen Spiegel-Online präformiert habe. Was man statt dessen sagen sollte ist, daß sich erst jetzt *herausgestellt* hat, daß Clarke recht hatte, sprich: daß sich herausgestellt hat, daß der von ihm damals geäußerte Satz wahr war.

Nun macht die Feststellung, daß ein Satz genau dann wahr ist, wenn seine Wahrheitsbedingung erfüllt ist, noch keine philosophische Wahrheitstheorie aus, sondern bildet nur eine Adäquatheitsbedingung für jede derartige Theorie. Es wäre also denkbar, daß eine ausgeführte Wahrheitstheorie dennoch zu dem Ergebnis kommt, daß zukunftsgerichtete Aussagen weder wahr noch falsch sein können. Das wäre zum Beispiel dann der Fall, wenn der Theorie zufolge die Wahrheit eines Satzes in seiner Korrespondenz mit der Realität besteht, und wenn man zugleich bestreitet, daß die Zukunft real ist. Daraus könnte man schließen, daß Sätze über die Zukunft weder wahr noch falsch sind.

Die Debatte über die Realität der Zukunft bildet einen zentralen Bestandteil der Philosophie der Zeit. Sie wird zumeist auf der Basis einer Unterscheidung geführt, die auf den englischen Philosophen J. M. E. McTaggart zurückgeht.³ McTaggart hat darauf hingewiesen, daß es zwei Klassen von Ausdrücken gibt, um über die Zeit zu reden. Zum einen beschreiben wir Ereignisse als *früher*, *gleichzeitig* oder *später* als andere Ereignisse, behandeln ihre zeitlichen Beziehungen also im Grunde nicht anders als räumliche Beziehungen. Zum anderen sagen wir, daß Ereignisse in der *Vergangenheit*, *Gegenwart* oder *Zukunft* liegen, daß sie also schon geschehen sind, gerade stattfinden oder daß wir sie noch vor uns haben. Charakteristisch für die letztere Redeweise ist, daß ein und dasselbe Ereignis sowohl zukünftig sein kann, wie auch (irgendwann einmal) vergangen, während ein Ereignis nicht erst früher und dann später als ein anderes sein kann. McTaggart hat die temporalen Beschreibungen des ersten Typs als die *B-Serie*, die des zweiten Typs als die *A-Serie* be-

2. Das ist der Ansatz für Alfred Tarskis Formulierung einer Adäquatheitsbedingung für jede mögliche Wahrheitstheorie ("Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", in: Berka/Kreiser (Hrsg.), *Logik-Texte*, Berlin 1973: 445–559).

3. J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence* II, Cambridge 1927, 5. Buch, Kap. 33.

zeichnet und dann die Frage gestellt, ob sich ein angemessenes Verständnis der Zeit allein auf die quasi-räumlichen Charakterisierungen der B-Serie beschränken könne oder ob auch die der A-Serie unverzichtbar seien.

McTaggarts eigene Antwort war doppelt negativ. Einerseits verstehe man nicht, was Veränderungen sind, und damit auch nicht, was Zeit ist, wenn man ausschließlich in der B-Terminologie redet. Die A-Terminologie sei also für das Zeitverständnis unabdingbar. Andererseits sei diese Terminologie aber in sich widersprüchlich (weil dasselbe Ereignis sowohl zukünftig als auch vergangen sein könne). Folglich könne es, so McTaggart, Zeit nicht wirklich geben, sie ist als unreal entlarvt.

Aus McTaggarts Sicht kann es also schon deshalb kein Wissen über die Zukunft geben, weil es die Zukunft gar nicht gibt (ebenso wenig wie es Vergangenheit und Gegenwart und folglich Wissen über die Vergangenheit und Gegenwart gibt). Interessanter als dieser radikale *Idealismus* ist aber die Frage, welche Konsequenzen die beiden *realistischen* Alternativen haben, die sich unmittelbar aus den zwei Schritten von McTaggarts Beweisgang ergeben.⁴

Die erste Alternative besteht darin, schon den ersten Beweisschritt zu verweigern, daß ein angemessenes Verständnis von Zeit auf die A-Serie angewiesen sei. Insbesondere naturwissenschaftlich orientierte Philosophen (wie beispielsweise Bertrand Russell) haben dagegen die Auffassung vertreten, daß sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ganz analog dem räumlichen Oben und Unten, Links und Rechts auf zeitliche Beziehungen zum Betrachter bzw. Sprecher reduzieren lassen. Ereignisse wären nach diesem *statischen Zeitverständnis* genau dann zukünftig, wenn sie später stattfinden als diejenigen, die wir gerade erleben. Eigentlich bilden Raum und Zeit aber ein großes, statisches Kontinuum. Der Anschein, daß Zeit (anders als der Raum) etwas Dynamisches, Fließendes sei, gehe allein auf die zeitlich ausgedehnte Position des Betrachters zurück. Für Vertreter dieser Position gibt es folglich keinen Grund, die Realität der Zukunft in Frage zu stellen. Entsprechend gibt es keinen Grund zu bezweifeln, daß die erste Wissensbedingung erfüllbar ist, daß Überzeugungen über die Zukunft also wahr sein können.

Die zweite Alternative besteht darin, McTaggart zwar beizupflichten, daß sich der dynamische Aspekt der Zeit mit der B-Begrifflichkeit nicht angemessen erläutern läßt, anders als McTaggart aber die A-Serie für wider-

4. Einen Überblick gibt z. B. Richard Gale in seinen Einleitungen zu *The Philosophy of Time*, Englewood Cliffs/NJ 1978.

spruchsfrei und damit explanatorisch unbedenklich zu halten. Daß ein Ereignis in der Zukunft liegt, bedeutet aus Sicht dieses *dynamischen Zeitverständnisses* nicht bloß, daß es in einer bestimmten Dimension von uns entfernt liegt, so wie ein Ereignis auf einem anderen Erdteil, sondern daß es gar nicht ein Teil unserer Welt ist, daß es nicht real ist, auch wenn es eines Tages real sein wird. Für einen Vertreter dieser Position liegt es deshalb viel näher, die Wahrheit zukunftsgerichteter Aussagen zu bestreiten. Alles, was die Zukunft erst bringen wird, ist in seinen Augen heute noch nicht real, weil aber ein Satz noch nicht wahr sein könne, wenn dasjenige, was ihn wahr machen würde, noch gar nicht existiert, sind zukunftsgerichtete Sätze folglich noch nicht wahr.

Doch so naheliegend diese Überlegung ist, sie folgt jedenfalls nicht unmittelbar aus dem dynamischen Zeitverständnis, sondern setzt zudem die sprachphilosophische Annahme voraus, daß die Wahrheit eines Satzes darauf zurückzuführen ist, daß er durch Teile der Realität *wahr gemacht* wird. Eine solche starke Korrespondenztheorie der Wahrheit ist aber selbst wieder mit großen Schwierigkeiten verbunden (z. B. der Frage, worin die Relata der Korrespondenzbeziehung bestehen könnten) und deshalb nach meiner Überzeugung letztlich nicht haltbar.⁵ Ohne diese wahrheitstheoretische Prämisse folgt aber auch aus einem dynamischen Zeitverständnis nicht, daß Prognosen nicht wahr sein können.

Aus den ontologischen Überlegungen ergibt sich folglich – abgesehen von McTaggarts radikaler Position und unter der Voraussetzung, daß meine Ablehnung der starken Korrespondenztheorie (im oben beschriebenen Sinn) korrekt ist – kein Grund, die Wahrheit zukunftsgerichteter Aussagen zu bestreiten. Selbst wenn es aber so wäre, daß solche Aussagen weder wahr noch falsch sein könnten, gäbe es immer noch eine andere Erwiderung auf diese sozusagen ‘aristotelische’ Rechtfertigung der agnostischen These: Man kann bezweifeln, daß Wissen Wahrheit (in diesem engen Sinn) impliziert und statt dessen behaupten, daß die erste Wissensbedingung schwächer ist und es für Wissen reicht, wenn sich eine Aussage irgendwann einmal als wahr entpuppt. Natürlich kann man nichts über die Zukunft wissen, was dann nicht eintritt, aber die stärkere Forderung aufzustellen, daß es schon eingetreten sein müsse, wäre aus dieser Sicht eine glatte *Petitio principii*. Die erste Wissensbedingung bietet folglich keine überzeugende Rechtfertigung für die agnostische These.

5. Vgl. die ausführlichen Überlegungen Donald Davidsons in “The Structure and Content of Truth”, *The Journal of Philosophy* 87 (1990): 279–328.

2.

Neben der Wahrheit des Gewußten gibt es noch eine zweite Wissensbedingung, die weitgehend unstrittig ist. Man kann nur wissen, was man glaubt. Wissen ist eine psychische Einstellung, und zwar ein Glauben oder Meinen. Auch auf der Basis dieser Bedingung könnte man nun versuchen, die agnostische These zu rechtfertigen, und zwar auf dreierlei Weise.

Meinungen, so könnte man erstens argumentieren, beziehen sich stets auf Gegenwärtiges oder Vergangenes, hinsichtlich der Zukunft hat man dagegen Vermutungen, Prognosen usw., also kann man kein Wissen über die Zukunft haben. An diesem Rechtfertigungsversuch ist richtig, daß es in der modernen Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes eine Tendenz gibt, die Vielfalt kognitiver und konnativer Einstellungen allzu schnell auf zwei Einstellungsschablonen, nämlich Meinungen und Wünsche, zu reduzieren. Gerade unsere Haltungen gegenüber der Zukunft spielen aber sicher eine besondere Rolle in unserem psychischen Leben. Sie wirken sich beispielsweise anders auf unser Handeln aus als andere Überzeugungen, und sie stehen auch in spezifischen Wechselwirkungen mit weiteren psychischen Einstellungen. (So kann ich z. B. nur dann etwas beabsichtigen, wenn ich glaube, daß es möglicherweise eintreten wird, während ich nichts bereuen kann, von dem ich glaube, daß es erst in Zukunft geschehen wird.) Aus alledem läßt sich allerdings nicht herleiten, daß Überzeugungen über die Zukunft kein Wissen sein können, sondern nur, daß ein solches Wissen eine andere psychische Funktion hätte als Wissen von der Gegenwart oder Vergangenheit.

Der zweite Weg, auf dem man versuchen kann, die agnostische These aus der zweiten Wissensbedingung zu rechtfertigen, setzt bei der Feststellung an, daß Wissen nicht nur impliziert, daß man das Gewußte glaubt, sondern daß man sich seiner Meinung *sicher* ist, um dann zu behaupten, daß unsere Meinungen über die Zukunft nie das erforderliche Maß an Gewißheit haben können. Die agnostische These wäre demnach wahr, weil all unser Zukunftswissen immer eine Spur Unsicherheit umfaßt. Für diese Überlegung spricht, daß wir tatsächlich niemandem Wissen zusprechen, der bloß vage Vermutungen anstellt. Ein Quizkandidat, der sagt, möglicherweise sei Riga die Hauptstadt Lettlands, kann hinterher, wenn sich die Antwort als wahr herausgestellt hat, schlecht behaupten, er habe es von vorn herein gewußt. Dazu war er sich seiner Sache nicht sicher genug. Die entscheidende Frage ist allerdings, *wie* sicher man sich einer Sache sein muß, um sie möglicherweise zu wissen. Auch ein routinierter Erdkundelehrer wird nicht unbedingt bereit sein, Haus und Hof darauf zu verwetten, daß Riga die Hauptstadt Lettlands ist; trotzdem weiß er es natürlich. Gesteht man aber zu, daß Wissen nur ein gewisses

Maß an Sicherheit voraussetzt, das trotzdem noch einen Rest an Unsicherheit übrig läßt, dann kann man aus dieser Bedingung abermals kein Argument für die agnostische These herleiten. Schließlich gibt es kaum etwas, dessen wir uns sicherer sind, als daß morgen früh wieder die Sonne aufgeht. Wenn wir also überhaupt etwas wissen, dann darf die zweite Wissensbedingung nicht ein so hohes Maß an Gewißheit verlangen, das selbst derartige Überzeugungen nicht erreichen. Auch der zweite Versuch, die agnostische These aus der zweiten Wissensbedingung zu rechtfertigen, scheitert also.

Der dritte Versuch baut nun auf den beiden anderen, untauglichen Versuchen auf. Unsere Überzeugungen über die Zukunft spielen, wie gesagt, eine wichtige Rolle für unsere Pläne und Absichten, und zwar vor allem dann, wenn man sich einer Sache sehr sicher ist. Wer felsenfest davon überzeugt ist, daß der Küchenherd defekt ist, wird normalerweise keinen Kuchenteig anrühren. Dasselbe würde nun auch für unser *Wissen* über die Zukunft gelten, wenn es denn überhaupt welches gibt. Wenn der Koch weiß, daß der Herd später ohnehin nicht heiß werden wird, dann wird er jetzt auch keinen Teig bereiten. Unser Zukunftswissen steckt insofern einen Rahmen ab, innerhalb dessen wir entscheiden und handeln. Das aber bedeutet: je mehr wir über die Zukunft wissen, umso enger wird unser Entscheidungsspielraum. Vor allem gilt das dann, wenn wir auch *Wissen über die eigene Zukunft* erwerben können. Wenn ich z. B. schon morgens weiß, daß ich mich auch heute wieder um ein unangenehmes Telefonat drücken werde, dann kann ich nicht wirklich beabsichtigen, es zu führen. Zukunftswissen und die Möglichkeit zur freien Entscheidung und Planung stehen also in einem Spannungsverhältnis zueinander.

Das ist per se kein Grund, die Möglichkeit von Zukunftswissen zu bezweifeln. Schließlich behauptet niemand, daß wir *alles* über die Zukunft wissen, strittig ist nur, ob wir überhaupt etwas wissen, und gerade die Beispiele des Sonnenaufgangs oder des Größenunterschieds zwischen Saturn und Erde zeigen, wie wenig unser Zukunftswissen unsere Entscheidungsfreiheit beschränken würde. Aber es scheint darauf hinauszulaufen, daß der Bereich möglichen Zukunftswissens eng begrenzt ist, und zwar durch den Kreis dessen, worauf wir im Prinzip Einfluß nehmen könnten (auch wenn wir es aus freien Stücken nicht tun) und worüber wir deshalb nichts wissen können. Das aber würde bedeuten, daß ein umfassendes Wissen über die Zukunft weit davon entfernt wäre, ein besonderes Privileg zu sein, es wäre vielmehr das fatalistische Eingeständnis unserer Machtlosigkeit, während sich die Unwissenheit, z. B. ob die Sonne morgen früh wirklich aufgehen wird, auf die selbstbewußte Annahme stürzen könnte, daß es immer auch in unserer Hand liegt, wie die Zukunft aussehen wird, weil es uns z. B. prinzipiell frei stehe,

noch diese Nacht die Erde und mit ihr alle zukünftigen Sonnenaufgänge in die Luft zu sprengen.

Für sich gesehen ist diese Begründung der agnostischen These allerdings nicht sehr überzeugend. Man könnte ihr zu recht entgegenhalten, daß ich auch dann wissen könne, beispielsweise daß die Sonne morgen aufgehen wird, wenn ich frei darin bin, die Erde zu vernichten. Ich muß nur wissen, daß ich heute nacht von dieser Freiheit keinen Gebrauch machen und die Erde in Ruhe lassen werde. Auf diesem Weg läßt sich also die agnostische These ebenfalls nicht aus der zweiten Wissensbedingung herleiten. Weshalb ich diese Überlegung trotzdem als für dieses Thema wichtig erachte, werde ich am Ende, im Rahmen meiner eigenen Begründung der agnostischen These erläutern.

3.

Wissen ist wahre Meinung, aber nicht jede wahre Meinung ist Wissen. Die moderne Erkenntnistheorie lebt davon, daß mehr zum Wissen gehört als bloß, daß man mit einer Meinung faktisch recht hat. Was hinzukommen muß ist, allgemein ausgedrückt, daß man nicht einfach nur Glück damit gehabt haben darf, daß die betreffende Meinung wahr ist. Wer beispielsweise glaubt, daß der gegenwärtige amerikanische Präsident George Bush heißt, weil der Präsident schließlich auch schon 1990 so hieß, der hat zwar eine wahre Meinung, aber weil er mit seiner Meinung nur zufällig richtig liegt, hat er kein Wissen; er weiß nicht, daß der amerikanische Präsident George Bush heißt.

Die erkenntnistheoretisch interessante Aufgabe liegt nun darin zu erläutern, was es heißen soll, daß eine Meinung nicht bloß zufällig richtig ist. Grundsätzlich gibt es zwei verschiedene, sich aber möglicherweise ergänzende Strategien, diese Aufgabe zu lösen und damit eine überzeugende dritte Wissensbedingung zu liefern. Entweder man sucht diese Bedingung im Entstehen, in der *Genese*, der betreffenden Meinung, oder in ihrer *Rechtfertigung*. Das erste ist die Strategie der sogenannten *Externalisten*, die zweite die der *Internalisten* in der Erkenntnistheorie.

Dabei scheint zunächst die erste, die *externalistische Strategie* aussichtsreicher für die Verteidigung der agnostischen These zu sein. Hinter dieser Strategie steht die Idee, daß eine Meinung nur dann nicht zufällig ist, wenn es eine zuverlässige Verbindung zwischen dem, was man meint, und der Meinung selbst gibt. (Die Verfechter dieser Strategie werden im Englischen deshalb auch als "*reliabilists*" bezeichnet.) Am direktesten umgesetzt wird diese Idee in der *Kausaltheorie des Wissens*. Dieser Theorie zufolge gehört es

zum Wissen, durch das Gewußte verursacht worden zu sein. Meine Überzeugung z. B., heute morgen zum Frühstück Kaffee getrunken zu haben, ist demzufolge nur dann ein Wissen, wenn mein Kaffeetrinken sie verursacht hat.

Wäre diese Theorie wahr, dann wäre unmittelbar klar, weshalb die agnostische These korrekt ist und wir kein Wissen von Zukünftigem haben können: Kausalität verläuft immer nur in eine Richtung, Zukünftiges kann Vergangenes nicht verursachen, also können prognostizierte Ereignisse nicht die Meinung verursachen, daß sie eines Tages stattfinden werden. Wissen bezöge sich folglich immer nur auf das, was schon geschehen ist.

Doch in dieser einfachen Form ist die Kausaltheorie des Wissens sicher nicht wahr. Es gibt mehrere gute Gründe, die gegen sie sprechen, u. a. daß viele Gegenstände unseres Wissens gar nicht von der Art sind, daß sie Ursachen sein könnten, und daß selbst diejenigen, die prinzipiell als Ursachen in Frage kommen, nicht immer Ursachen des betreffenden Wissens sind. (Wir können beispielsweise wissen, daß Rauch aus dem Schornstein kommt, wenn wir das Feuer im Kamin sehen, obwohl der Rauch selbst keine Ursache unserer Meinung ist.) Aus diesen Gründen haben moderne Vertreter einer externalistischen Theorie des Wissens wie Alvin Goldman und Fred Dretske die Theorie auf eine Weise modifiziert, die auch andere Formen des Wissens möglich macht, doch eben damit gelangen auch zukünftige Ereignisse wieder in den Bereich des Wißbaren.⁶ Eine externalistische Wissensbedingung ist also entweder unplausibel oder spricht per se nicht gegen ein Wissen von der Zukunft.

Üblicherweise wird die dritte Wissensbedingung aber ohnehin nicht externalistisch aufgefaßt, sondern *internalistisch*. Es fragt sich also, ob sich hier ein Argument für die agnostische These finden läßt.

Aus internalistischer Sicht ist es sozusagen eine innere Angelegenheit unseres Denkens, was wir wissen und was nicht. Es liegt nahe, diese Bedingung so zu verstehen, daß wahre Meinungen nur dann Wissen konstituieren, wenn sie ausreichend aus anderen Meinungen des Meinenden *gerechtfertigt* sind. Diese Forderung führt aber unmittelbar in ein Dilemma. Entweder, die Meinungen, auf die sich die Rechtfertigung stützt, sind selbst ausreichend durch andere Meinungen gerechtfertigt, oder sie sind es nicht. Sind sie es nicht, dann scheint Wissen nach wie vor Glücksache zu sein, sind sie es aber, dann stellt sich für die Meinungen, auf die sie sich stützen, sofort erneut die Frage

6. Vgl. Alvin Goldman, "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy* 64 (1967): 355–372; Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford 1981.

der Rechtfertigung und so weiter ad infinitum, so daß die Forderung der ausreichenden Rechtfertigung nur in einem unendlichen Regreß, und das heißt: gar nicht erfüllbar zu sein scheint. Kurz: eine internalistische Lesart der dritten Wissensbedingung droht, entweder der Nichtzufälligkeit des Wissens nicht gerecht zu werden oder überhaupt kein Wissen zulassen zu können.

Wie bei jedem Dilemma gibt es auch hier drei Strategien: entweder man attackiert das eine Horn des Dilemmas, oder das andere, oder man verwirft die Annahme, die in das Dilemma führt. Entsprechend zerfallen die erkenntnistheoretischen Positionen in drei Lager, in das der *Fundamentalisten*, die die erste Alternative (daß die rechtfertigenden Meinungen selbst nicht durch andere Meinungen gerechtfertigt sind) als nicht fatal erachten, in das der *Kohärentisten*, denen die zweite Alternative (daß die Rechtfertigungen niemals zu einem Ende gelangen) harmlos erscheint, und schließlich in das der erkenntnistheoretischen *Skeptiker*, die akzeptieren, daß es streng genommen kein Wissen gibt. Es fragt sich also, wie sich diese drei Positionen zur Möglichkeit verhalten, Wissen von der Zukunft zu haben.

Aus Sicht der skeptischen Position ist die agnostische These trivial. Wenn wir ohnehin nichts wissen, dann wissen wir auch nichts von der Zukunft. Eine interessante Begründung der agnostischen These ergibt sich deshalb erst, wenn man diesen globalen erkenntnistheoretischen Skeptizismus verwirft, d.h. wenn man bereit ist, eines der Hörner des genannten Rechtfertigungsdilemmas anzupacken und entweder für den Fundamentalismus oder für den Kohärentismus zu argumentieren.

4.

Historisch früher war die fundamentalistische Strategie, also die Suche nach der unbezweifelbaren (und deshalb auch nicht rechtfertigungsbedürftigen) Basis unseres Wissens. Sie hat schon René Descartes motiviert, der bekanntlich in den *Meditationen über die erste Philosophie* das Fundament in der eigenen Existenz als eines zweifelnden und damit denkenden Dinges gefunden hat, um von dort zunächst auf die Existenz Gottes und daraus dann auf weiteres Wissen über die Welt zu schließen. Entscheidend für diese weitergehenden Schlüsse ist dabei Descartes' Leitidee, daß Gott uns Menschen die prinzipielle Fähigkeit zur sicheren Erkenntnis gegeben hat, so daß wir nur noch aufpassen müssen, uns erst dann ein Urteil zu bilden, wenn uns der Gegenstand der Erkenntnis hinreichend klar geworden ist.

Descartes illustriert seine These an einem geometrischen Beispiel, der Feststellung, daß die Summe aller Winkel in einem Dreieck gleich zwei rechten

Winkeln, also 180° ist.⁷ Hier reicht es, so Descartes, daß ich mir in meinem Verstand eine klare Vorstellung davon bilde, was es bedeutet, ein Dreieck zu sein, dann erkenne ich irgendwann auch die mathematischen Zusammenhänge der Winkelsummen. Aber nicht alle Erkenntnisse sind von der Art mathematischer Wahrheiten. Daß der Saturn größer als die Erde ist oder ob ich heute morgen Kaffee getrunken habe, das sind Urteile, die man nicht dadurch fällen kann, daß man sich die entsprechenden Vorstellungen klar genug vor Augen führt. Um in diesen Fragen klar zu sehen, muß man mehr tun, man muß Erfahrungen machen, Beobachtungen anstellen und vielleicht sogar Experimente durchführen. Kurz, es gibt zwei Weisen, sich über etwas hinreichend klar zu werden, und entsprechend zwei Arten von Erkenntnissen: Erkenntnisse *a priori*, über die man Sicherheit gewinnen kann, ohne sich auf Erfahrungen zu stützen, und *empirische* Erkenntnisse, die auf Erfahrung angewiesen sind. Bevor man entscheiden kann, wie sich Descartes' Fundamentalismus zur Möglichkeit eines Zukunftswissens verhält, muß man zunächst feststellen, zu welcher Kategorie ein solches Wissen überhaupt gehören würde.

Zumindest auf den ersten Blick können Prognosen über die Zukunft zu beiden Kategorien gehören, also sowohl *a priori* wie empirisch sein. "Kräht der Hahn auf dem Mist, ändert sich das Wetter oder bleibt wie es ist". Das ist wahr, und es ist wahr ganz unabhängig von unseren Erfahrungen. Alles was man braucht, um die Wahrheit dieser vorgeblichen Bauernregel einzusehen, sind elementare Logikkenntnisse. Es handelt sich also um ein Beispiel für eine Erkenntnis *a priori*. Wir *wissen*, daß sich das Wetter morgen ändert oder nicht, so wie wir auch wissen, daß noch in hundert Jahren die Winkelsumme im (euklidischen) Dreieck 180° beträgt. Zählt man derartige Urteile also zu den Zukunftsprognosen, ist die agnostische These offenkundig falsch.

Doch es gibt gute Gründe, sie nicht wirklich als Vorhersagen anzusehen. Es stimmt zwar, daß sich diese Urteile auf einen Zeitpunkt in der Zukunft beziehen, aber entscheidend ist, daß dieser Zeitpunkt für ihre Wahrheit keine Rolle spielt. Die Winkelsumme wird nur deshalb auch in hundert Jahren 180° betragen, weil sie *immer* 180° beträgt. Vorhersagen sollten dagegen die minimale Bedingung erfüllen, daß ihre Wahrheit nicht unabhängig von dem Zeitpunkt ist, auf den sie sich beziehen. Jedenfalls gilt, wenn es überhaupt eine interessante Frage ist, ob es ein Wissen über die Zukunft geben kann, dann darf es sich nicht um ein Wissen *a priori* handeln, sondern nur um empiri-

7. Vgl. René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, übers. von A. Buchenau, Hamburg 1954, 5. Meditation.

sches Wissen. Die Frage, der wir hier nachgehen, muß also konkreter lauten: Kann es ein *empirisches* Wissen über die Zukunft geben?⁸

Im Rahmen des fundamentalistischen Projekts scheint es aber auch auf diese Frage eine eindeutige Antwort zu geben. Erkenntnistheoretische Fundamentalisten gehen, wie gesagt, von der Annahme aus, daß sich jedes Wissen im Rückgang auf ein nicht weiter begründungsbedürftiges Fundament rechtfertigen lassen müsse. Nun gibt es aber zwei Optionen: entweder Erfahrungsurteile zählen zu diesem Fundament oder nicht. Wenn Erfahrungen nicht zum Fundament zählen, ist alle Erkenntnis a priori und es kann trivialerweise kein empirisches Zukunftswissen geben. Zählen die Erfahrungen dagegen mit zum Fundament (was ja die viel plausiblere Alternative ist), dann scheint es ebenfalls kein empirisches Zukunftswissen geben zu können, weil man die Erfahrungen, die diese Urteile stützen würden, noch gar nicht gemacht haben kann, sondern erst in Zukunft wird machen können. Eine fundamentalistische Erkenntnistheorie scheint deshalb, ganz unabhängig davon, wie rationalistisch oder empiristisch sie ist, auf die agnostische These festgelegt zu sein.

5.

Auch hier ist die Sache allerdings komplizierter, als es zunächst den Anschein hat. Das zeigt sich, wenn man etwas genauer untersucht, was es überhaupt heißen soll, daß sich ein Wissen auf eine Erfahrung stützt. Die einfachste Version wäre, daß man nur dann etwas weiß, wenn man es gerade erfährt, daß ich also beispielsweise nur weiß, daß ich Kaffee trinke, während ich Kaffee trinke. Selbstverständlich ist das aber eine viel zu enge Auffassung empirischen Wissens. Schließlich weiß ich auch jetzt noch, daß ich heute morgen Kaffee getrunken habe, obwohl die Erfahrung des Kaffeetrinkens Stunden zurückliegt. Ich *erinnere* mich daran, das reicht. Ein Großteil unseres empirischen Wissens läßt sich also nur dann auf Erfahrungen stützen, wenn man

8. Streng genommen ist diese Frage immer noch zu weit gefaßt, denn es gibt auch einen Typ empirischen Zukunftswissens, über das wir trivialerweise heute schon verfügen. Wir wissen beispielsweise, daß sich im Jahre 2069 die erste bemannte Mondlandung zum hundersten Mal jähren wird. Das ist ein empirisches Urteil, weil es impliziert, daß 1969 die erste bemannte Mondlandung stattfand, und man dies nicht a priori wissen kann. Es ist aber kein Urteil, dessen Wahrheitswert von etwas Zukünftigem abhängt, denn er hängt allein davon ab, daß 1969 zum ersten Mal Menschen den Mond betreten haben. Deshalb ist es für die agnostische These ebenso wenig interessant wie das apriorische Zukunftswissen.

auch dem Erinnerungsvermögen eine rechtfertigende Kraft einräumt. Dann ist allerdings nicht mehr so klar, warum man nicht auch Zukunftswissen entsprechend auf die Antizipation *zukünftiger Erfahrungen* stützen könnte. Unser Erinnerungsvermögen ist zweifellos zuverlässiger als unsere seherischen Fähigkeiten, aber es fragt sich, ob nicht zumindest einige dieser Vorahnungen hinreichend sicher sein könnten, um Wissen zu begründen, und wenn nicht, ob dies einfach daran liegt, daß wir in dieser Hinsicht biologisch schlecht ausgestattet sind – so wie wir Menschen ja beispielsweise auch schlechter riechen als sehen können. Ist es also bloß ein Zufall, ein Mangel an Zweitem Gesicht, daß wir die Zukunft nicht kennen?

An dieser Stelle kommt eine internalistische Erkenntnistheorie vermutlich nicht darum herum, auf einzelne externalistische Elemente zurückzugreifen: Erinnerungen können Wissen konstituieren, weil es ihnen wesentlich ist, daß sie durch das, woran man sich erinnert, verursacht worden sind, während Vorahnungen, wie schon erwähnt, nicht durch das Prognostizierte verursacht werden können.

Der Rückgriff auf externalistische Elemente ändert aber nichts an einem anderen, viel gravierenderen Problem für jeden Versuch, empirisches Wissen aus Erfahrungen zu rechtfertigen. Wir haben eine Unmenge an empirischen Überzeugungen, ohne jemals die entsprechende Erfahrung gemacht zu haben. Ich bin beispielsweise überzeugt davon, daß Anfang Februar 2001 ein amerikanisches U-Boot einen japanischen Fischdampfer versenkt hat, aber ich habe dieses Unglück nicht miterlebt, sondern nur in der Zeitung davon gelesen und in den Fernsehnachrichten davon gehört. Trotzdem, möchte ich sagen, weiß ich, daß es geschehen ist. Wenn das aber stimmt, dann beruht längst nicht all unser empirisches Wissen auf der Erfahrung des Gewußten, sondern darauf, daß wir aus anderen Erfahrungen (z. B. aus unserer Zeitungslektüre) entsprechende Schlüsse ziehen. Und damit stellt sich die Frage, weshalb diese Schlüsse trotzdem so weit gerechtfertigt sind, daß sie Wissen konstituieren, und ob es nicht auch möglich ist, die entsprechenden Schlüsse auf das Eintreten zukünftiger Ereignisse zu ziehen.

Die Schwierigkeit, den Schluß vom Erfahrenen zum nicht Erfahrenen, vom Beobachteten auf das Unbeobachtete zu rechtfertigen, ist das *Induktionsproblem*. Der Ausdruck "Induktion" wird in der Philosophie nicht immer einheitlich verwendet. In einem sehr allgemeinen Sinn steht er aber für jedes Schlußverfahren, das rational gerechtfertigt ist, ohne deduktiv gültig zu sein, d. h. das gerechtfertigt ist, auch wenn es sein kann, daß die Prämissen wahr sind, die Konklusion aber falsch. Insofern ist unser Schluß von der Zeitungsmeldung auf das Schiffsunglück induktiv. Er ist gerechtfertigt, obwohl es nicht ausgeschlossen ist, daß es sich um eine Zeitungssente handelt. Das er-

kenntnistheoretische Problem induktiver Schlüsse besteht nun darin, daß einerseits die meisten unserer empirischen Erkenntnisse auf Induktionsschlüssen beruhen, dadurch aber andererseits wieder ein Zufallsmoment in die Rechtfertigungskette gelangt. Wenn es jedoch am Ende Glücksache ist, ob die U-Boot-Nachricht eine Ente ist, wie kann sie uns trotzdem Wissen verschaffen?!

Es ist vor allem das Verdienst David Humes, auf dieses Problem aufmerksam gemacht zu haben.⁹ Hume zufolge basieren alle induktiven Schlüsse auf der Annahme, daß Ereignisse in kausalen Beziehungen zueinander stehen. Entweder schließen wir von der Wirkung auf die Ursache, beispielsweise wenn wir von dem U-Boot-Unglück überzeugt sind, weil wir glauben, daß die Havarie die Zeitungsmeldung verursacht hat, oder wir schließen von der Ursache auf die Wirkung, z. B. wenn wir annehmen, daß ein Braten gar ist, weil wir ihn stundenlang geschmort haben. Unter der Annahme, daß die von uns wahrgenommenen Ereignisse bestimmte Ursachen und Wirkungen haben, ist unsere Überzeugung, daß diese für sich selbst unbeobachteten Ursachen und Wirkungen eingetreten sind, gerechtfertigt.

Doch dieser Schritt löst nur dann das Induktionsproblem, wenn wir wissen können, welche Ursache die Zeitungsmeldung hat oder welche Wirkung das stundenlange Schmoren. Weil Kausalbeziehungen schwerlich a priori zu erkennen sind, fragt es sich also, ob wir sie denn der Erfahrung entnehmen können, so daß wir dann aufgrund dieser Erfahrung auf das Unbeobachtete schließen dürfen.

Wahrnehmen, so Hume, können wir Kausalbeziehungen jedenfalls nicht, alles was wir wahrnehmen ist das Nacheinander verschiedener Ereignisse. Wir sehen beispielsweise ein Auto gegen ein Verkehrsschild fahren und wir sehen das Schild umfallen. Was wir aber nicht sehen ist, daß das Auto das Fallen des Schilds verursacht. Weil wir jedoch schon häufig mit ähnlichen Ereignissen zu tun hatten, bei denen auch immer das eine dem anderen gefolgt ist (beispielsweise ein Schlag mit einer Axt und das Abknicken eines Baums), sind wir nicht überrascht, daß das Schild umfällt, sondern nehmen ganz selbstverständlich eine Beziehung zwischen den beiden Ereignissen an. Wir glauben also bloß, daß wir eine Beziehung zwischen den Ereignissen beobachten, in Wirklichkeit beobachten wir nur die Ereignisse und haben dabei zudem das Gefühl einer vertrauten Abfolge. Auf diesem durch Gewohnheit geprägten und verfeinerten Gefühl, so Hume, beruht unser Kausalitäts-

9. David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* (Hg. L. A. Selby-Bigge), 3rd ed. Oxford 1975, sect. iv–vii.

begriff, auch wenn wir ihn fälschlicherweise auf eine reale Beziehung zwischen den Ereignissen beziehen.

Das aber hat weitreichende Konsequenzen für die induktiven Schlüsse. Wenn meine Überzeugung, daß die Zeitungsmeldung über das U-Boot-Unglück durch das Unglück selbst verursacht wurde, nur auf dem Umstand beruht, daß mich die Meldung in der Überzeugung bestärkt, daß das Unglück geschehen ist, dann drückt der Rückgriff auf einen Kausalzusammenhang nur aus, daß ich von der Meldung auf das Unglück schließe, *er rechtfertigt* den Schluß aber nicht. Die vermeintliche Basis aller induktiven Schlüsse in der Annahme kausaler Beziehungen kann diese gar nicht rechtfertigen. Es ist folglich nach wie vor unklar, wie ein Großteil unseres empirischen Wissens überhaupt möglich ist. Das ist das klassische Induktionsproblem, und die Frage, mit der ich mich hier beschäftige, ob Wissen von der Zukunft möglich ist, scheint unmittelbar daran geknüpft zu sein.

Es ist bis heute umstritten, inwieweit Kausalität wirklich eine Beziehung zwischen Ereignissen ist, die Induktionsschlüsse rechtfertigen kann, oder ob es sich umgekehrt bloß um eine Verdinglichung eben dieser induktiven Praxis handelt. Wichtig für das Thema meiner Untersuchung ist aber, daß alle denkbaren Lösungen auf das gleiche hinauslaufen scheinen. Entweder es läßt sich zeigen, daß die induktiven Schlüsse vom Beobachteten auf das Unbeobachtete geeignet sind, uns Wissen zu verschaffen, dann gibt es auch Wissen von der Zukunft, oder sie generieren kein Wissen, dann wissen wir ohnehin so wenig, daß es nicht verwunderlich ist, daß wir auch über die Zukunft nichts wissen.

Diese Feststellung gilt vor allem für die prominenteste Reaktion auf Hume, die Kritik an der fundamentalistischen Unterscheidung zwischen den nicht weiter rechtfertigungsbedürftigen Erfahrungen und den anderen, daraus abgeleiteten und folglich rechtfertigungspflichtigen empirischen Überzeugungen. Diesem fundamentalistischen Dogma von Humes Empirismus wird ein anderes Modell empirischer Rechtfertigung entgegengestellt, die Rechtfertigungsbedürftigkeit *jeder* Überzeugung durch ihren Ort in einem kohärenten Netz anderer Überzeugungen. Das ist die Grundposition des *Kohärentismus* in der Erkenntnistheorie, wie ihn z.B. Willard Van Orman Quine vertreten hat. Quine geht davon aus, daß uns angesichts jeder überraschenden Erfahrung viele epistemische Wege offen stehen, unsere Meinungen über die Welt zu modifizieren, ohne daß aber irgendwelche Meinungen immunisiert wären.¹⁰

10. Eine zusammenfassende Darstellung von Quines erkenntnistheoretischer Position findet sich im ersten Teil von W. V. O. Quine, *Pursuit of Truth*, Cambridge/MA 1990.

Ob wir etwas wissen, hängt dann davon ab, wie sich unser Meinungsnetz insgesamt an der Welt bewährt, nicht jede Meinung einzeln. Andere Kohärentisten, z. B. Quines Schüler Donald Davidson, gehen noch einen Schritt weiter und behaupten, daß auch die Idee einer Gegenüberstellung unserer Meinungen insgesamt mit der Welt sinnlos ist, so daß es ganz allein von der Stellung einer Meinung in dem Netz abhängt, ob sie Wissen konstituiert.¹¹ Allen kohärentistischen Positionen ist aber gemeinsam, daß aus ihrer Sicht die agnostische These endgültig unhaltbar zu sein scheint. Schließlich läßt sich kaum bestreiten, daß beispielsweise die Überzeugung, daß morgen früh die Sonne wieder aufgehen wird, einen festen, zentralen Platz in unserem Meinungsgeflecht einnimmt. Was soll uns also daran hindern, uns ein entsprechendes Wissen zuzuschreiben?

Aus internalistischer Sicht scheint also festzustehen, daß die prognostische Intuition korrekt war. Weder aus fundamentalistischer, noch auch aus kohärentistischer Sicht spricht etwas dagegen, daß es Wissen von der Zukunft gibt. Wir wissen, daß morgen früh die Sonne aufgehen wird, so wie wir wissen, daß es gestern geregnet hat. Was aber bleibt, ist die zweite, agnostische Intuition, daß wir es eben doch nicht *wirklich* wissen. Man könnte sie natürlich einfach als Ausdruck eines epistemologischen Mißverständnisses abtun, doch das ist sie nicht. Wie ich in den folgenden, letzten beiden Abschnitten zeigen möchte, ist sie Ausdruck einer weiteren Vorstellung, die wir mit dem Begriff des Wissens verknüpfen, der Vorstellung, daß nur solche Überzeugungen eines Menschen Wissen konstituieren, die aus seiner Perspektive *vernünftig* sind.

6.

Um zu verstehen, wie das gemeint ist, ist es sinnvoll, noch einmal zu der internalistischen Grundidee zurückzugehen, die sowohl dem Fundamentalismus wie dem Kohärentismus zugrunde liegt. Nach dieser Idee konstituiert eine wahre Überzeugung genau dann Wissen, wenn sie sich intern, im Rahmen des Denkens der betreffenden Person dazu qualifiziert hat, wobei sich fundamentalistische und kohärentistische Positionen nur darin unterscheiden, ob bestimmte Überzeugungen diese Qualifikation auch ohne Rechtfertigung durch andere Überzeugungen erwerben können oder nicht (also in der Reaktion auf

11. Vgl. Donald Davidson, "Reality Without Reference", in: ders. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984: 215–225.

das Regreßproblem). Die Vernünftigkeitserforderung setzt dagegen bei der Rechtfertigungsbeziehung zwischen den Überzeugungen selbst an, unabhängig davon, ob sie ins Bodenlose führt oder nicht. Sie besagt, daß wir nur das wissen, was vor unserer Vernunft besteht. Wahre Meinungen sind also genau dann ein Wissen, wenn es aus Sicht des Meinenden vernünftig ist, von ihnen überzeugt zu sein. Fundamentalisten und Kohärentisten unterscheiden sich aus dieser Perspektive darin, inwiefern sie akzeptieren, daß bestimmte Meinungen unabhängig von anderen Überzeugungen vernünftig sind.

Auf den ersten Blick ändert die Vernünftigkeitserforderung nichts an der Plausibilität der prognostischen Intuition. Was ist schließlich vernünftiger als davon auszugehen, daß morgen früh die Sonne wieder aufgehen wird? Bei genauerem Hinsehen kommt aber auch die agnostische Intuition zu ihrem Recht, weil man sich nämlich fragen kann, ob es wirklich vernünftig ist, von zukünftigen Sachverhalten *genauso* überzeugt zu sein, wie von gegenwärtigen oder vergangenen, ob man diese Dinge also *wirklich* weiß, oder ob man nur ganz selbstverständlich und felsenfest davon ausgeht. Das ist der Grundgedanke meiner Antwort auf die Ausgangsfrage, die ich im folgenden erläutern möchte.

“Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.”¹² Auf diese Weise führt Kant den Vernunftbegriff in die “Transzendente Dialektik” der *Kritik der reinen Vernunft* ein. Die Vernunft ist für Kant das Vermögen, das unser besonderes, menschliches Wesen überhaupt erst ausmacht. Sowohl unsere Würde wie auch die Notwendigkeit zu moralisch gutem Handeln leitet er aus der Tatsache ab, daß wir vernünftige Wesen sind. Und auch unsere menschliche Art, die Welt zu erkennen, ist untrennbar mit unserer Vernünftigkeit verknüpft. Kennzeichen der Vernunft, im Unterschied zum Verstand, sind ihre grenzenlose Freiheit in der Reflexion und ihr Bestreben nach Einheit, nach Systematizität der Urteile. Die Vernunft ist, wie Kant dies in der *Anthropologie* illustriert, der General, der sich um die Erkenntnis insgesamt kümmert, Regeln für sie aufstellt und dafür verantwortlich ist, daß sich alle Teile fugenlos einpassen.¹³ Wenn es also für ein Wissen erforderlich sein soll, vernünftig begründet zu sein, dann spricht Kants Vernunftbegriff zunächst für ein kohärentistisches Verständnis der dritten Wissensbedingung.

12. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956, S. 338 (B 355).

13. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburg 1980, S. 109.

Doch Kants Vernunftbegriff ist dynamisch, nicht statisch wie der der Kohärenz. Vernunft ist das Bestreben, nur das als wahr anzuerkennen, bei dem man davon ausgehen kann, daß es einer noch so weitgehenden *Reflexion und Überprüfung* standhalten würde. Daß die Vernunft dabei Gefahr läuft, über das Ziel hinauszuschießen und sich in bodenloser Metaphysik zu verlieren, ist die zentrale Feststellung der *Kritik der reinen Vernunft*, die diese Gefahr dann ja auch durch den kritischen Gebrauch derselben Vernunft wieder zu bannen versucht. Für den Bereich der empirischen Erkenntnisse hat der dynamische Charakter der Vernunft aber die Konsequenz, daß nur diejenigen Überzeugungen als vernünftig gelten können, bei denen man annehmen darf, daß auch eine noch so gründliche empirische Überprüfung zu keinen anderen Ergebnissen führen würde.

Das kann natürlich nicht bedeuten, daß eine derartige Prüfung tatsächlich stattgefunden haben muß, schließlich wäre dies ein potentiell grenzenloser Prozeß. Aber es bedeutet, daß der Wissende die Überprüfung so gründlich vorgenommen hat, daß er davon ausgehen darf, daß weitere Prüfungen seine Meinung nicht umstoßen würden. Wer beispielsweise glaubt, daß er vor der Abreise in den Urlaub den Herd ausgeschaltet hat, dem kann man entgegenhalten: "Weißt du wirklich, daß du ihn ausgeschaltet hast, oder glaubst du es nur?", und er wird sich dann überlegen müssen, ob er es so hinreichend geprüft hat, daß es überflüssig wäre, noch einmal nachzuschauen. Nur wenn es überflüssig wäre, kann er in dieser Redeweise beanspruchen, 'wirklich' zu wissen, daß der Herd abgeschaltet ist.

Nicht immer ist man aber in der Lage, diese Prüfung durchzuführen, selbst wenn man es für notwendig hält. Wer erst im Flugzeug gefragt wird, ob er wirklich wisse, daß er den Herd abgeschaltet hat, der kann nicht noch einmal nachschauen, selbst wenn er es für sinnvoll erachten würde, sondern muß sich mit der Hoffnung begnügen, daß er sich nicht geirrt hat. Er weiß folglich *nicht wirklich*, ob er den Herd abgeschaltet hat, weil er dazu seine Überzeugung auf eine Weise überprüfen müßte, die ihm in seiner Situation nicht zu Gebote steht.

In dem Beispiel sind es pragmatische Gründe, die dagegen sprechen, die erforderlichen Prüfungen durchzuführen. Der Fluggast kann nicht einfach umkehren und nachschauen. Es kann aber auch prinzipielle Gründe geben, die eine Prüfung unmöglich machen, und eben dies ist die Grundlage für die philosophischen Zweifel, ob jemand 'wirklich' wisse, was er zu wissen beansprucht. Unsere Überzeugung beispielsweise, daß morgen früh die Sonne aufgehen wird, ist exzellent begründet. Sie ruht viel fester in unserem Meinungsnetz als viele Ansichten über Gegenwärtiges und Vergangenes. Trotzdem ist die philosophische Nachfrage, ob wir denn *wirklich* wissen, daß die

Sonne morgen aufgehen wird, berechtigt, denn sie macht deutlich, daß uns eine wichtige Quelle zur Verifikation dieses Urteils prinzipiell verschlossen ist, die persönliche Erfahrung. Morgen früh werden wir sehen, ob die Sonne aufgeht, vorher werden wir es nicht sehen können, so gut auch alle anderen Gründe sind, den Aufgang der Sonne vorherzusagen. Wie der Urlauber im Flugzeug nicht noch einmal nachschauen kann, ob der Herd aus ist, so können wir vor dem ersten Morgenrot den Sonnenaufgang nicht erleben und unsere Erwartung bestätigen, daß sie aufgehen wird. In diesem Sinne wissen wir nicht wirklich, ob morgen früh die Sonne wieder aufgehen wird.

Was bedeutet diese Überlegung für den Zwiespalt zwischen der selbstverständlichen Plausibilität der prognostischen These und der agnostischen Intuition? Ich glaube, es zeigt, daß wir unterschiedlich hohe Anforderungen an ein Wissen stellen. Häufig geben wir uns damit zufrieden, daß eine wahre Meinung wohlbegründet ist, und in diesem Sinne wissen wir ein Menge über die Zukunft. Manchmal erinnern wir uns aber an das Versprechen Descartes', daß es allein an uns und unserer Vernunft liegt, alle Irrtumsmöglichkeiten auszuschließen, und dann bedeutet Wissen Vernünftigkeit der Meinung, und Vernünftigkeit bedeutet, daß die Meinung so weit geprüft ist, wie es die Vernunft für nötig erachtet, und nicht bloß so weit, wie es ihr die Umstände gerade erlauben. Um es noch einmal mit den Worten Kants zu sagen: Der Vernunft ist es wesentlich, die Natur zu nötigen, auf ihre Fragen zu antworten, anstatt sich "gleichsam am Leitbände gängeln lassen" (*KrV* B XIII) zu müssen, oder, könnte man hinzufügen, untätig abwarten zu müssen, was die Zukunft ihr eines Tages bringen wird. Nicht nachschauen zu können, sondern passiv abwarten zu müssen, das ist, selbst wenn man eine Überprüfung häufig gar nicht für nötig hält, eine Demütigung für die Vernunft.

7.

Prognosen sind nicht die einzigen derartigen Demütigungen. In der Erkenntnistheorie finden sich eine ganze Reihe anderer Fälle. Die beiden prominentesten betreffen unsere Kenntnis der Psyche anderer Menschen und die schon erwähnten induktiven empirischen Kenntnisse. Wir sind uns häufig ganz sicher, was ein anderer Mensch empfindet, was er denkt und was er möchte. Trotzdem verstehen wir den skeptischen Einwand, ob wir denn *wirklich* wissen, was hinter seiner Stirn vor sich geht. Der Grund liegt darin, daß wir bei uns selbst die psychischen Vorgänge auf eine Weise kennen, die uns dem anderen gegenüber nicht zur Verfügung steht. Unsere kontingente epistemische Situation versperrt unserer Vernunft einen für den Gegenstand unserer Über-

zeugung wichtigen Erkenntnisweg. Es ist deshalb also nicht unbedingt unserem vorschnellen Urteil, unserer epistemischen Genügsamkeit zuzuschreiben, wenn wir uns irren (wenn der andere Schmerzen hat, obwohl wir glauben, er fühle nichts), es kann auch daran liegen, daß die Vernunft nicht frei war, die Überzeugung so gründlich zu prüfen, wie sie es für richtig hält. Diese Unfreiheit der Vernunft ist auch hier die Rechtfertigung für das Urteil, wir wüßten niemals wirklich, was im Kopf eines anderen Menschen vorgeht.¹⁴

Dasselbe gilt für den induktiven Schluß vom Beobachteten auf das Nichtbeobachtete (aber prinzipiell beobachtbare). Meine durch Zeitungslektüre gewonnene Überzeugung, daß das amerikanische U-Boot den japanischen Kutter versenkt hat, ist exzellent gerechtfertigt. Weil es mir aber nicht mehr frei steht, sie außerdem noch durch Augenschein zu bestätigen, kann ich mich nur noch auf die Indizien verlassen und bin damit in meinen Erkenntnismöglichkeiten eingeschränkt. Abermals stößt meine Vernunft an kontingente Grenzen. Nicht sie allein bestimmt, wann sie sich zufrieden gibt (obwohl dieser Punkt bei dem Schiffsunglück natürlich längst erreicht ist), sondern die Umstände zwingen sie auch dazu. Ich werde niemals *wirklich* wissen, ob das U-Boot den Kutter gerammt hat.

Gemäß dieser Rekonstruktion der agnostischen Intuition und verwandter skeptischer Impulse ist der Wissensanspruch also an die Freiheit des Erkenntnisvermögens gebunden, etwas so lange zu überprüfen, wie es unsere Vernunft für nötig hält, um ein verlässliches Urteil zu bilden. Das bedeutet nicht, daß wir nur dann etwas wissen, wenn wir es so weit geprüft haben, daß wir uns gar nicht mehr irren können. Im Gegenteil basiert gerade die kohärentistische Kritik am Fundamentalismus darauf, daß prinzipiell jede unserer Überzeugungen fallibel ist, so daß wir auch nach noch so sorgfältiger Prüfung niemals ausschließen können, unsere Meinung eines Tages revidieren zu müssen. Worauf es für den Wissensanspruch ankommt, ist aber, daß es allein an uns liegt, wann wir uns mit der Prüfung zufrieden geben; und mit Bezug auf induktive Erkenntnisse über die Vergangenheit, über das Seelenleben anderer

14. Allerdings könnte sich herausstellen, daß die Annahme, auf der diese Rechtfertigung beruht, unhaltbar ist, daß man nämlich besser wüßte, ob der andere Mensch Schmerzen hat, wenn man nur selbst dieser Mensch wäre (wenn man also in diesem Sinn in einer besseren epistemischen Situation wäre). Dem ließe sich z.B. mit Wittgenstein entgegenhalten, der andere *wisse* gar nicht, daß er Schmerzen hat, er habe sie einfach (vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 4. Aufl., Frankfurt/M. 1980, § 246). Mir geht es hier nur darum zu zeigen, daß sich die Motivation für die agnostische These auch in anderen Bereichen der Erkenntnistheorie wiederfinden läßt; ich will nicht behaupten, daß sie stets gleichermaßen gerechtfertigt ist.

Menschen und vor allem auch über die Zukunft ist das nicht der Fall, hier sind es die äußeren Umstände, die unserer Wissbegierde Schranken setzen.

Zwei wichtige Unterschiede gibt es allerdings zwischen unserer Kenntnis der Zukunft und den anderen epistemischen Problemzonen. Der erste liegt darin, daß wir auch weiterhin niemals wirklich wissen können, ob das U-Boot tatsächlich den Kutter gerammt hat oder ob unser Gegenüber tatsächlich Schmerzen hat, daß wir aber eines Tages (wenn wir nur hinreichend lange am Leben bleiben) alles wissen können, was die Zukunft bringen wird. Hinsichtlich der Zukunft ist unsere epistemische Situation also noch deutlicher suboptimal als in den anderen beiden Fällen; entsprechend einleuchtend sind die agnostischen Bedenken.

Zweitens aber liegt, wie schon erwähnt, gerade in der Demütigung unserer prognostischen Vernunft die Freiheit der praktischen Vernunft. Die Feststellung eines zukünftigen Sachverhalts als hinreichend überprüft und folglich vernünftigerweise zu erwarten steht stets in einem Spannungsverhältnis zu der Option, die Welt nach Belieben verändern und also auch diesen Sachverhalt umkrepeln zu können. Was immer wir über die Zukunft wissen würden, wäre etwas, von dem wir annehmen müßten, daß es unseren Einflußmöglichkeiten (und seien sie noch so abwegig) grundsätzlich entzogen wäre, in bezug auf das wir also unfrei wären.¹⁵ Somit eröffnet uns die Einsicht, das wir als vernünftige Wesen nie wirklich wissen, was die Zukunft bringen wird, zugleich die Chance, daß es immer auch an uns liegt, die Zukunft nach unserem Willen zu gestalten.¹⁶

PD Dr. Ralf Stoecker
Universität Bielefeld
Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie
Abteilung Philosophie
Postfach 100131
D-33501 Bielefeld

15. Dieser Gedanke ist eine säkulare Variante von Kants Überlegungen in dem Abschnitt "Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen" in der *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1990, S. 168 f. (AA V 146 ff.).

16. Für zahlreiche kritische Anmerkungen und Vorschläge möchte ich Rüdiger Bittner, Toni Koch, Jens Kulenkampff, Johann Christian Marek, Charlie Prankel und Markus Stepanians herzlich danken.