



Christian Karl Varga

# Common Sense

Eine anthropologische Annäherung ans  
Selbstverständliche

# Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern

Herausgegeben von:

Annuska Derks

Sabine Hoefler

Ueli Hostettler

Nathalie Peyer

Anja Sieber

Virginia Suter

Michael Toggweiler

Magdalena Urrejola

Christian Wymann

Heinzpeter Znoj

Institut für Ethnologie

Länggassstr. 49A, CH-3000 Bern 9

Fax +41 31 631 42 12

ISBN 3-906465-23-3

© Christian Karl Varga und Institut für Ethnologie der Universität Bern

URL: [http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB23\\_Var.pdf](http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB23_Var.pdf)

This is the electronic edition of Christian Karl Varga, "Common Sense: Eine anthropologische Annäherung ans Selbstverständliche", Arbeitsblatt Nr. 23, Institut für Ethnologie, Universität Bern, Bern 2004

ISBN: 3-906465-23-3

Electronically published October 28, 2004

© Christian Karl Varga und Institut für Ethnologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Ethnologie. Otherwise I encourage you to share this work widely and to link freely to it.

#### Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact: [information@ethno.unibe.ch](mailto:information@ethno.unibe.ch)



Christian Karl Varga

Common Sense

Eine anthropologische Annäherung ans Selbstverständliche



## Vorwort

Sich ihrer Begriffe immer wieder zu vergewissern, ist ein Kernstück wissenschaftlicher Tätigkeit. Dies gilt in Zeiten manierten Sprachgebrauchs stärker noch als sonst und mindestens aus folgenden zwei Gründen: Streit und Debatten sind letztlich Auseinandersetzungen um Begriffe; folglich muss man klären, was man mit Begriffen begreifen will. Zum andern gilt, knapp von Sigmund Freud formuliert, dass, wer in Begriffen nachgibt, auch leichter in den Inhalten nachgibt.

In der Ethnologie als Teil der Sozial- und Geisteswissenschaften nehmen Diskussion und Streit über Begriffe einen prominenten Platz ein. An der Verwendung bestimmter Begriffe lassen sich zeitliche Zugehörigkeit von Autoren oder deren Sympathie oder Parteinahme für Schulen und Richtungen erkennen. Die Verwendung eines Begriffs kann Etikett oder Stempel eines Lagers sein.

Common Sense allerdings hat es als Begriff kaum dahin gebracht. Nur wenige Ethnologen haben sich bisher um ihn gekümmert, Clifford Geertz gehört zu ihnen mit dem Aufsatz von 1975 (1983), „Common Sense as a Cultural System“. Vielleicht brauchte der „gesunde Menschenverstand“ sich nicht um sich selbst zu kümmern.

Gerade bei dieser scheinbaren Selbstverständlichkeit setzt Christian Varga ein und unterzieht den Begriff und dessen Verwendungen einer sorgfältigen Analyse, die gleich zu Anfang durch die Trennung von Common Sense und Common-Sense-Wissen an Schärfe gewinnt und aller Exotisierung eine Absage erteilt. Geschickt führt der Autor mittels einfacher Beispiele zu einer Klärung des Begriffs, die deshalb von grosser Bedeutung ist, weil oft genug der Common Sense mit dem Selbstverständlichen, dem Natürlichen, selbst der Kultur gleichgesetzt wurde, also mit der – wie Johann G. Herder sie nannte – zweiten Natur des Menschen. In der Auseinandersetzung mit Schütz und Bourdieu, Peirce und Wittgenstein, Kuhn und Moore, Habermas und Rawls gelangt Christian Varga nicht nur zu einer überzeugenden Klärung des Begriffs, sondern auch zu einer wesentlichen Verknüpfung von Common Sense mit Gewalt und Macht.

Der Untersuchung ist eine weite Leserschaft zu wünschen.

Bern, im Juli 2004

Wolfgang Marschall

# Inhalt

<b>Einleitung: Common Sense – fragwürdig.....</b>	<b>3</b>
<b>I. Der Begriff.....</b>	<b>6</b>
"Common Sense" – was meinen wir damit?.....	7
(A) <i>Der gesunde Menschenverstand als überindividuelle Veranlagung</i> .....	7
(B) <i>Der gesunde Menschenverstand als individuelle Fähigkeit</i> .....	8
Die Verankerung im Natürlichen.....	10
<b>II. Der Zankapfel.....</b>	<b>12</b>
Um was wir streiten.....	12
<i>Gläubige und Ungläubige</i> .....	12
<i>Common-Sense-Wissen</i> .....	13
Vom Unbewussten zum Begründungsbedürftigen .....	14
(1) <i>Vom Unbewussten zum Bewussten</i> .....	15
(2) <i>Vom Bewussten zum Begründungsbedürftigen</i> .....	16
Wissenschaft – institutionalisiertes Zweifeln am Common-Sense-Wissen .....	19
Paradigma – der unumgängliche Abbruch des Zweifelns.....	20
Die Grenze des Zweifelns.....	22
<b>IV. Zweifel und Glaube .....</b>	<b>28</b>
Zweifeln vs. Glauben zum Ersten: Die teleologisch-funktionalistische Sicht .....	28
Zweifeln vs. Glauben zum Zweiten: Die rationalistische Sicht.....	31
Zweifeln vs. Glauben zum Dritten: Die empiristische Sicht.....	33
(1) <i>Vom Realen zum Erlebten</i> .....	33
(2) <i>Vom Erlebten zum Geglaubten</i> .....	34
(3) <i>Vom Geglaubten zum Behaupteten</i> .....	36
Zweifeln vs. Glauben zum Vierten: Von der Unzulänglichkeit des Empirischen .....	38
Zweifeln vs. Glauben zum Fünften: Glauben wir nur, was wir wissen? .....	39
Zweifeln vs. Glauben zum Sechsten: Gewissheit trotz Ungewissheit .....	41
Zweifeln vs. Glauben zum Letzten: Das Primat der Gewissheit .....	42
(1) <i>Peirce</i> .....	43
(2) <i>Wittgenstein</i> .....	45
<b>V. Qualitäten.....</b>	<b>51</b>
Was zeichnet Common-Sense-Wissen aus? .....	51
Qualität 1: Common-Sense-Überzeugungen als empirische Überlebenskünstler.....	52
<i>Ein Einwand</i> .....	52
<i>Erlebnis und Überzeugung – ein Wechselspiel</i> .....	53
<i>Quine – ein kurzer Exkurs</i> .....	55
<i>Überlebenskünstler</i> .....	57
Qualität 2: Common-Sense-Wissen als Gemeingut der Wissenden .....	59
<i>Ein Einwand</i> .....	60
<i>Autoritätsloser Dissens – eine Frage der Zahlen?</i> .....	60
<i>Die relative Allgemeinheit des Common-Sense-Wissens</i> .....	61
<i>Wir, die Vernünftigen</i> .....	62
<i>Autorität oder Spinner?</i> .....	63
<i>Wissenstopographien</i> .....	65
<b>VI. Oben und Unten.....</b>	<b>68</b>
Macht und Herrschaft .....	68
Macht, Herrschaft, Common-Sense-Wissen.....	69
<b>Zusammenfassung .....</b>	<b>74</b>
<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>76</b>



## Einleitung: Common Sense – fragwürdig

*„Common sense is that  
which tells us that the earth is flat“*

*G.B. Shaw*

"Warum haben Pinguine nicht kalte Füße?" – "Weshalb fallen Dir eigentlich die Haare aus, Papa?" – "Wohin geht die Sonne am Abend?" – "Warum beginnt der Tag immer erst, wenn ich erwache?" – "Kommt Grossmutter nicht mehr zurück?"

Unser Leben beginnt mit Fragen. Alles ist neu, unerforscht, interessant. Wissbegierig erfragen wir uns einen Weg durch das Fremde und Geheimnisvolle, das uns umgibt. Kaum etwas ist selbstverständlich, kaum etwas versteht sich von selbst. Überall Fragen, die auf eine Antwort warten.

Je älter wir werden, desto mehr Fragen werden zu Antworten. Immer weniger vermag uns zu erstaunen, immer mehr ist uns bekannt, immer mehr haben wir erfahren, erlernt. Zwar kommt es auch im Erwachsenenalter immer wieder zu Überraschungen. Im Grossen und Ganzen wissen wir aber wie die Welt funktioniert, wie Menschen denken und handeln; in etwa wissen wir, was gut und schlecht, was vernünftig und unvernünftig ist. Was früher unbekannt, fremd und geheimnisvoll war, ist längst zum Selbstverständlichen geworden.

Umso erstaunter – und befremdeter – sind wir, wenn jemand diese Selbstverständlichkeiten nicht fraglos hinnimmt. Während wir dem fragenden Kind vielleicht noch zu erklären versuchen, warum es sich denn so und so verhalte, fällt uns bei zweifelnden, andersdenkenden Erwachsenen meist nicht viel mehr als ein mürrisches "Aber das ist doch Common Sense!" oder "Das sagt mir der gesunde Menschenverstand!" ein. Den Fragen, die wir einmal selbst gestellt haben, begegnen wir nun mit Unverständnis. Vor lauter Antworten haben wir die Fragen vergessen, auf die sie uns Antwort geben.

Im Folgenden möchte ich zu zeigen versuchen, dass das Fraglose eigentlich durchaus fragwürdig, d.h. einer Nachfrage, eines Zweifels würdig wäre. Anhand von sechs Fragen werde ich mich dem Common Sense, dem gesunden Menschenverstand annähern und das Selbstverständliche aus verschiedenen Perspektiven beleuchten:

- I. Was meinen wir damit, wenn wir von "Common Sense" oder "gesundem Menschenverstand" sprechen? Welche Rolle spielen diese Begriffe in unserer Sprache?
- II. Über was streiten wir uns, wenn wir uns vorwerfen, Common Sense vermissen zu lassen? Was ist der eigentliche Zankapfel in Common-Sense-Disputen?
- III. In welcher Beziehung steht das Selbstverständliche, das Common-Sense-Gemässe zum Zweifel und zum Wissen?
- IV. Ist das Selbstverständliche, das Common-Sense-Gemässe, wirklich selbstverständlich? Erachten wir nur das als selbstevident, was wir auch mit Sicherheit wissen?
- V. Welche Qualitäten hat das Selbstverständliche? Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit wir etwas als offensichtlich wahr erachten und so dem Common Sense zuordnen?
- VI. Welchen Einfluss haben unsere Mitmenschen auf unsere Vorstellung, was Common-Sense-gemäss sei? Und welchen Einfluss hat diese unsere Vorstellung auf unsere Umwelt?

Meiner Suche nach Antworten auf ebendiese Fragen, ja den Fragen selbst, liegen Prämissen zugrunde, denen nicht jedermann zustimmen kann – dies hat sich in all den Gesprächen gezeigt, zu denen ich meine Umwelt in den letzten paar Monaten genötigt habe: Im Laufe dieser Diskussionen konfrontierten mich meine Gesprächspartner/innen glücklicherweise immer wieder mit Fragen, die sich mir zuvor überhaupt nicht gestellt hatten – sie gehörten für mich zum Selbstverständlichen, zum Common-Sense-Gemässen, zum Unhinterfragten. Um den Ausgangspunkt dieser Arbeit etwas schärfer umreissen zu können, möchte ich nun einige der grundsätzlichen Fragen, die in diesen Gesprächen aufgetaucht sind, kurz diskutieren:

(i) *"Es versteht sich doch von selbst, was gesunder Menschenverstand, was Common Sense ist – was will man da noch sinnieren?"* – Dieser Frage liegt die Überzeugung zugrunde, der gesunde Menschenverstand oder Common Sense zwingt uns allen einen mehr oder weniger einheitlichen Kanon von "vernünftigen", "sinnvollen", "selbstverständlichen" Denk- und Handlungsweisen auf.<sup>1</sup> Wie aber etwa die anthropologische oder ethnologische Forschung der letzten zweihundert Jahre gezeigt hat, gehen die Meinungen bei der Frage, was denn "Common-Sense-gemäss", "vernünftig" oder auch nur "verständlich" sei, weit auseinander. Gerade vor dem Hintergrund dieser *Vielfalt* und der damit offensichtlich werdenden *Kontingenz* unserer eigenen Überzeugungen erscheint es merkwürdig, dass wir noch immer felsenfest davon überzeugt sind, *es verstehe sich von selbst*, was "vernünftig" oder "Common-Sense-gemäss" sei. Sowohl unser Glaube an die Selbstverständlichkeit des Selbstverständlichen als auch die Vielgesichtigkeit des Selbstverständlichen bedarf einer Erklärung.

(ii) *"Wenn alle etwas anderes unter 'Common Sense' und 'gesundem Menschenverstand' verstehen – wie willst Du da etwas über den Common Sense aussagen können?!"* – Gerade die Anthropologie ist sich der Unterschiede zwischen den jeweiligen Lebensweisen von Menschen bewusst und hat sich zum Ziel gesetzt, die verschiedenen Auffassungen von Common-Sense-gemäsem Handeln und Denken festzuhalten und zu verstehen. Das aufklärerische Projekt der Anthropologie erschöpft sich aber keineswegs im Rapportieren von exotischen Eigenheiten, sondern hat sich – wie die Philosophie – zum Ziel gesetzt, das Verbindende, das Menschliche an sich zu erforschen. In diesem Sinne soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, trotz aller Differenzen und Dispute das Gemeinsame, das Allgemeine zu fassen. Dies kann allerdings nur gelingen, wenn wir einen Schritt zurück tun und das Ansinnen aufgeben, den Common Sense *inhaltlich* fassen zu wollen: Statt zu fragen, *welche Denk- und Handlungsweisen tatsächlich Zeichen eines gesunden Menschenverstandes und somit selbstverständlich sind*, sollten wir uns z.B. fragen, *welche Kriterien* uns bei der alltäglichen Beantwortung dieser Frage anleiten; statt zu fragen, *was der Common Sense nun*

---

<sup>1</sup> Es ist gerade diese Auffassung, die den Gebrauch des Terms "Common Sense" im wissenschaftlichen Diskurs prägt: Meist wird unterstellt, der Common Sense erzeuge/sei einen Kanon aus selbstverständlichen, vernünftigen Denk- und Handlungsweisen, die zwar im Alltag des "Mannes von der Strasse" von Nutzen seien, der wissenschaftlichen Überprüfung aber nicht in jedem Fall standhielten. Wie ich später zeigen werde, wird diese Sicht der Common-Sense-Problematik keineswegs gerecht (vgl. Kap. III.).

*tatsächlich ist*, sollten wir uns z.B. fragen, *unter welchen Umständen* wir bereit sind, von Common Sense zu sprechen...

Erst wenn wir diesen Schritt zurück tun, kann die anthropologische Annäherung an den Common Sense gelingen – erst dann können wir sinnvoll über *das* Selbstverständliche und *den* Common Sense nachdenken, ohne die Vielgesichtigkeit des Selbstverständlichen zu negieren oder in ein simples Aufzählen von verschiedenen Common-Sense-Auffassungen zu verfallen.

(iii) *"Wessen Common-Sense-Auffassung willst Du untersuchen? Auf welche Basis willst Du Deine Arbeit stellen?"* – Ich werde im Folgenden versuchen, mich dem Common Sense auf *theoretischem Wege* anzunähern, d.h. ich werde Fragen stellen, Behauptungen machen und möglichst gute Argumente suchen, die in den Augen des Lesers für meine Behauptungen sprechen könnten. Empirische Daten wie etwa Feldforschungsberichte oder Interviewmitschnitte wären dann unabdingbar, möchten wir herausfinden, wer welche Common-Sense-Auffassung hat; wie eben erläutert, ist dies aber nicht das Ziel dieser Arbeit. Daher habe ich darauf verzichtet, selbst Daten zu erheben oder Feldforschungsberichte zur Illustration heranzuziehen. Stattdessen habe ich mich entschlossen, möglichst einfache Beispiele zu finden, möglichst simple Gedankenexperimente anzustellen, die in der Lebenswelt des (wahrscheinlich westeuropäisch geprägten) Lesers angesiedelt sind und daher besonders einfach nachzuvollziehen, im Falle eines Denkfehlers aber auch besonders leicht zu widerlegen sind. Ausschlaggebend für diesen Entschluss war meine Überzeugung, dass sich die Güte einer Argumentation gerade darin zeigt, dass sie im Falle einer Unstimmigkeit leicht zu widerlegen ist; indem ich nur Argumente anführe, die der Welt des Lesers entnommen sind, hoffe ich, diesem Kriterium Genüge zu tun.

Zudem hoffe ich so die Problematik des Common Sense fest im Hier und Jetzt verankern und damit jener dualistischen, exotisierenden Sicht entgegenwirken zu können, die ohnehin mit unserem Glauben an die Selbstverständlichkeit gewisser Denk- und Handlungsweisen einher geht: Gilt uns eine Ansicht als Ausdruck gesunden Menschenverstandes und somit als Selbstverständlichkeit, so verkommt jede alternative Ansicht zu etwas Exotischem, das keiner ernsthaften Auseinandersetzung würdig ist, sondern belächelt oder als unsinnig und irrational abgetan werden kann. Das Nutzen von klassischem ethnographischem Material hätte diese Tendenz unnötig verstärkt. Beispiele aus dem Hier und Jetzt hingegen könnten aufzeigen, dass die Grenze zwischen dem Selbstverständlichen, Common-Sense-Gemässen und dem Irrationalen, Unverständlichen keineswegs eine stabile, selbstevidente und unüberwindliche Kluft zwischen uns "vernünftigen" Westeuropäern und den "irrationalen Primitiven" ist, sondern vielmehr einer Grenzlinie gleichkommt, die quer durch unser Hier und Jetzt verläuft und stets heftig umkämpft ist: Was ist wirklich vernünftig? Was versteht sich wirklich von selbst? Welche Denk- und Handlungsweise ist wirklich Ausdruck eines gesunden Menschverstandes? Diese Fragen finden auch im Hier und Jetzt keine einheitliche Antwort. Das Selbstverständliche versteht sich auch im Hier und Jetzt nicht von selbst – die Antworten, die uns unser gesunder Menschenverstand auf die Fragen der Kinder und Irren gibt, sind nicht unumstrittene, ewige Wahrheiten.

# I. Der Begriff

*"Die Worte tun dem Verstand offensichtlich Gewalt an und verwirren alles. Sie verführen die Menschen zu leeren und zahllosen Streitigkeiten und Erdichtungen."*

*Francis Bacon (1620)*

"Höre ich auf, die Welt zu betrachten oder an sie zu denken, so verschwindet sie und ist nicht mehr." – "Strenge ich mich an und nehme genügend Anlauf, so gelingt es mir, auf den Mond zu springen." – "Strecke ich die Arme in die Höhe und spreche ein paar Worte vor mich hin, so wird der Wein in meinem Becher zu Blut." – "Steht auf einem leeren Kanister "Explosiv!" geschrieben, so kannst Du getrost einen brennenden Zigarettenstummel rein werfen." – "Ich bin mir nie sicher, ob ich gerade am Träumen oder hellwach bin." – "Will ich wissen, wie lange ein Lichtstrahl von der Sonne zur Erde hat, so kann ich statt des Astronomen genauso gut meinen Lieblingsmetzger fragen." – "Verhalte Dich gegenüber anderen niemals so, wie Du von ihnen behandelt werden möchtest."

In einer Welt, in der jedermann diesen Behauptungen zustimmen würde, fänden wir uns nicht mehr zurecht: Wir könnten weder die Vorgänge in der materiellen Umwelt noch die uns umgebenden Menschen mit ihren Handlungen verstehen, alles erschiene uns fremd und skurril. Diese Welt stünde im Widerspruch zu allem, was wir als normal, selbstverständlich, natürlich und gewiss erachten. Kurz: Diese Welt stünde im Widerspruch zum gesunden Menschenverstand, zum Common Sense.

Auf den ersten Blick erledigt sich damit das Thema dieser Arbeit von selbst. Offenbar ist uns allen von Natur aus die Fähigkeit gegeben, das Unsinnige vom Sinnvollen, das Glaubhafte vom Unglaubhaften, das Vernünftige vom Unvernünftigen, das bloss Erdachte vom Wirklichen und das Schädliche vom Wünschbaren zu trennen. Denn wer wollte schon behaupten, dass auch nur ein einziger Mensch obige Behauptungen vertreten könnte? Diese Überzeugung, dass die menschliche Natur uns zwingt, das Sinnvolle als sinnvoll und das Unsinnige als unsinnig zu erkennen, scheint denn auch bereits in den Bezeichnungen *gesunder Menschenverstand*, *Common Sense*, *bon sens* und deren begrifflichen Wurzel *sensus communis* implizit angelegt zu sein: Dass allen *kommunen* Mensch, die *gesunden* Verstandes sind, eine einzige Weltsicht *gemein* ist, scheint ausser Frage zu stehen...

Unsere alltägliche Erfahrung zeigt aber, dass bei vielen Behauptungen, Annahmen oder Handlungen beileibe kein Konsens darüber herrscht, ob das Behauptete, Unterstellte oder Getane als offenkundiger Unsinn oder als Selbstverständlichkeit gelten darf; häufig sind wir uns nicht einig, wo die Grenzlinie zwischen dem Sinnvollen und dem Abstrusen verlaufen soll. Und so kann auch nicht jedermann obige Behauptungen leichten Herzens als Unsinn abtun: Auch wenn jene, die an kosmische Springereien, an die Ununterscheidbarkeit von Traum und Realität oder an die Verwandlungsmöglichkeiten von Wein glauben, nur zu einer kleinen Minderheit gehören – wer irrsinnig, skeptisch, asozial, streng gläubig oder sprachkundig ist, dem wird zumindest bei einem der obigen Sätze jene Nonchalance abgehen, mit der wir die Behauptungen verworfen haben. Gerade Sätze wie "Dem fehlt doch

jeder gesunde Menschenverstand!" oder "Gebrauchen wir doch etwas Common Sense!" zeigen denn auch, dass wir uns der individuellen Abweichungen bei der Grenzziehungen zwischen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen durchaus bewusst sind.

## **"Common Sense" – was meinen wir damit?**

Ist uns der gesunde Menschenverstand auf den ersten Blick als eine Naturkraft erschienen, die den Menschen qua Menschsein eine bestimmte Grenzlinie zwischen dem Sinnvollen und Abstrusen ziehen lässt und somit einen gemeinsamen Fundus an übereinstimmenden Beurteilungen von Handlungs- und Denkweisen<sup>2</sup> erzeugt, so scheint Common Sense nun eine umstrittene Eigenschaft zu sein, die nicht allen Leuten gleichermaßen zukommt. Nicht selten streiten wir uns darüber, ob diese oder jene Handlung oder Denkweise Ausdruck gesunden Menschenverstands sei oder ob diese oder jene Auffassung dem Common Sense gerecht werde. All diesen Meinungsverschiedenheiten zum Trotz sind wir in unserem alltäglichen Handeln und Denken aber dennoch davon überzeugt, dass gerade unsere Common-Sense-Auffassung die richtige ist, dass gerade unser Denken und Handeln Ausdruck von Common Sense ist – schliesslich bestätigt uns der gesunde Menschenverstand, dass *wir* richtig liegen... Offensichtlich haftet dem Begriff des Common Sense oder gesunden Menschenverstands in unserer Alltagssprache viel Amorphes an (vgl. Albersmeyer-Bingen 1986: 37). Dröseln wir den umgangssprachlichen Bedeutungsknäuel auf, so kommt ein Zweiergespann aus augenfällig widersprüchlichen Bedeutungselementen zum Vorschein, deren Widersprüchlichkeit im Alltag zwar meist unbemerkt bleibt, in der analytischen Auslegeordnung aber verstört:

### **(A) Der gesunde Menschenverstand als überindividuelle Veranlagung**

Betrachten wir unseren alltäglichen Sprachgebrauch, so erscheint Common Sense zunächst als (A) eine *überindividuelle, menschliche Veranlagung*, die uns allen eine übereinstimmende Wahrnehmung der Umwelt auferlegt und uns dadurch zu bestimmten Denk- und Handlungsweisen zwingt. Trotz unseres Wissens um die Unterschiede in der individuellen Einschätzungen der Welt, gehen wir in unserem alltäglichen Handeln und Denken davon aus, dass unsere Mitmenschen dieselbe Grenzlinie zwischen dem Möglichen und Unmöglichem, zwischen dem Sinnvollen und Abstrusen, zwischen dem Natürlichen und Irren ziehen, wie wir es tun. Dass "es sich von selbst versteht", welche Denk- und Handlungsweise gerade passend, unmöglich, möglich, natürlich, vernünftig etc. ist, beweist in unseren Augen, dass

---

<sup>2</sup> Unter dem Begriff der "Handlungsweise" oder "Handlung" soll im Folgenden jedes sinnlich wahrnehmbare Vorkommnis verstanden werden, dass von einem Menschen vorentworfen, gewollt und aktiv herbeigeführt wird und daher vom Akteur nicht nachträglich ausgelegt werden muss, sondern dem Handelnden – aufgrund der für Handlungen essentiellen Vorentworfenheit – bereits im Moment des Geschehens sinnvoll erscheint (Schütz 1994b: 14ff). Mit dem Begriff der "Denkweise" dagegen sollen jene Wahrnehmungen, Wertungen, Erwägungen, Schlussfolgerungen etc. bezeichnet werden, die ein bestimmter menschlicher Geist im Umgang mit seiner Umgebung generiert und in ihrer Gesamtheit den Menschen zu einem unverwechselbaren Subjekt machen.

diese Erwartungshaltung gerechtfertigt ist. Es ist der Common Sense, der in diesem Zusammenhang als jene einheitsstiftende, allgemein wirksame Kraft erscheint, die uns zu einer vermeintlich einheitlichen Wahrnehmung, zu einheitlichem Denken und Handeln zwingt. Formeln wie etwa "Es ist doch Common Sense, dass..." oder "Der gesunde Menschenverstand sagt uns, dass..." sowie die äquivalenten Formeln "Es versteht sich von selbst, dass...", "Es ist doch normal, dass..." oder "Natürlich macht man das so!" zeigen gerade, dass wir der Position und Persönlichkeit des einzelnen Handelnden und Denkenden jegliche Relevanz absprechen und uns darauf verlassen, dass der gesunde Menschenverstand uns "normal", "vernünftig" oder "natürlich" handeln und denken lässt.<sup>3</sup>

### **(B) Der gesunde Menschenverstand als individuelle Fähigkeit**

Trotzdem erachten wir nicht jede Denk- oder Handlungsweise, die einem Menschen "selbstverständlich" erscheint, als Ausfluss von Common Sense. Behauptet etwa eine Person, es sei "selbstverständlich", dass sie den Atlantik austrinken könne, so erscheint uns diese Aussage weder "natürlich" noch "vernünftig" – dem "Irren" geht der gesunde Menschenverstand ab. Hier nun scheint Common Sense (B) eine *individuelle*

---

<sup>3</sup> Dieses gemeinschaftliche, normierende Element unseres heutigen Common-Sense-Begriffs lässt sich bereits in der "Frühgeschichte" des Begriffs aufspüren. Besonders die röm. Autoren Cicero, Seneca, Horaz und Juvenal haben gemäss Albersmeyer-Bingen (1986: 44ff) den Common-Sense-Begriff als eigentlichen "Gemeinschaftssinn" – als eine der Gemeinschaft geschuldete Pflicht und Tugend – verstanden, die im Vermögen, den "Mann von der Strasse" mit einleuchtenden Argumenten zu überzeugen und so den "Beifall der Menge" zu erlangen, ihren Ausdruck gefunden habe. Aus dieser Perspektive ist der Sensus communis "ein theoretisches und praktisches Urteilsvermögen [...], das seine Urteilskraft aus der Eingebundenheit in das Normen- und Wertesystem der Gesellschaft erhält"(ibid.46). – Es ist denn gerade diese soziale und historische Eingebunden- oder Bedingtheit des Common Sense, die zu Beginn des 17. Jahrhundert Francis Bacon veranlasst, die seit der Antike durch und durch positive Wertung des Common-Sense-Begriffs aufzubrechen und ins Negative zu kehren. Sein Kampf gilt den "Idola", den "Vorurteilsgötzen", die laut Albersmeyer-Bingen (ibid.62) "nichts anderes als die Urteile des common sense [sind], die Einstellungen, Meinungen und Urteile der Menge, die falschen Vorbegriffe, die es abzulegen gilt, will der Mensch wahre Erkenntnis gewinnen". Besonders die konventionelle Natur der Common-Sense-Gewissheiten ist es, die Bacon missfällt: "Das Schlimmste von allem ist ein Fürwahrhalten, welches in Sachen des Geistes infolge von Übereinstimmung zustande gekommen ist.[...] Denn der Menge gefällt nur, was die Phantasie aufpeitscht oder den Verstand an die gewöhnlichen Begriffe bindet[...]. Daher lässt sich recht gut jener Ausspruch Phocions über die Sitten auch auf die Dinge des Erkennens übertragen: 'Die Menschen müssten sich sogleich prüfen, worin sie geirrt oder gefehlt haben, sobald die Menge beistimmt und Beifall klatscht.'"(Bacon 1990: §77) – Dieses Bacon'sche Misstrauen gegenüber dem "Beifall der Masse", diese Skepsis gegenüber den Gewissheiten des Pöbels sollte das Verhältnis der Philosophen und Wissenschaftler zum Common Sense bis zur Gegenwart entscheidend prägen. Spätestens seit der Aufklärung gilt gemeinhin der Zweifel, nicht die Gewissheit der Common-Sense-Urteile als Wegbereiter der Erkenntnis: Wer wissen will, darf nicht glauben, sondern muss zweifeln. – Je mehr Common-Sense-Gewissheiten aber dem "gefrässigen" Zweifel der aufklärerischen Revolutionäre zum Opfer fielen, umso grössere Popularität war der Reaktion gewiss, die in Gestalt der "Scottish School of Common Sense" erstmals auf den Plan trat (vgl. Feilke 1994: 37ff; Coates 1996: 15ff; Albersmeyer-Bingen 1986: 86ff). Insbesondere Thomas Reids "Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense"(1764) wurde in Europa sowie in den Vereinigten Staaten breit rezipiert und gilt noch heute als Hauptwerk der Schottischen Common-Sense-Schule. Die "Inquiry" stellt den Versuch Reids dar, den Common Sense als verlässliche Erkenntnisquelle zu rehabilitieren und vor Zweiflern wie Hume oder Locke zu schützen. In fünf, den fünf Sinnen gewidmeten Kapiteln gibt Reid zwar "ein leidenschaftliches Bekenntnis" zum Common Sense ab, "den anzuzweifeln er für 'a kind of metaphysical lunacy' hält"; eine "differenzierte Analyse des *common sense* unterbleibt im 'Inquiry'" aber, schreibt Albersmeyer-Bingen (1986: 91). Reid benenne verschiedene "principles taken for granted", die er dem Common Sense zuschreibe oder ihm gleichsetze; eine Begründung seines Glaubens an diese Prinzipien liefere Reid allerdings nicht: "Was Reid [...] macht, ist im wesentlichen die von Locke und Hume bezweifelten Kategorien für gültig zu erklären und diese Gültigkeit mit einem *consensus gentium* zu bestätigen"(Albersmeyer-Bingen 1986: 93).

*Verstandesfähigkeit* zu sein, die nur dem "Gesunden", "Normalen" von Natur aus zukommt. In unserem Alltagsverständnis ist Common Sense also immer auch eine ungleich verteilte Qualität, die nicht allen Menschen gleichermaßen eigen ist.

Gerade die Funktion, die der Common-Sense-Begriff in unserem Sprachspiel wohl am häufigsten wahrnimmt, lässt diesen Bedeutungsaspekt besonders schön hervortreten: Mit den Etiketten "Common Sense" und "gesunder Menschenverstand" *bewerten* wir Menschen und deren Handlungen und Denkweisen. Dem begrifflich zwar als *allgemeine* Fähigkeit oder Veranlagung verorteten *Common Sense* oder gesunden *Menschenverstand* kommt in unserer Alltagssprache die Aufgabe zu, vermeintliche *Unterschiede* anzuzeigen: Mit dem Satz "Professor Bienlein zeigt mit seinen alchemistischen Versuchen, dass ihm jeglicher Common Sense abgeht!" behaupten wir z.B., dass Professor Bienlein in seinem Denken und Tun einen Defekt aufweist, der ihn hinter das "Natürliche" und "Normale" fallen lässt. Das Zubilligen und Absprechen von Common Sense verortet also Menschen und deren Handlungs- und Denkweisen diesseits bzw. jenseits einer Grenzlinie, die das Lager des "Sinnvollen", "Vernünftigen" und "Normalen" vom "Irren", "Unvernünftigen" und "Unsinnigen" trennt. Gerade diese Funktion aber könnte der Begriff des Common Sense nicht wahrnehmen, erachteten wir gesunden Menschenverstand oder Common Sense als Eigenschaft des menschlichen Seins, Denkens und Handelns schlechthin.

Unserem Alltagsverständnis zufolge ist Common Sense also immer auch eine individuelle Fähigkeit, die nicht allen Menschen gleichermaßen zukommt – aber von allen angestrebt werden sollte: Obwohl wir uns oft nicht einig sind, *was* Common-Sense-gemässes Denken und Handeln *ist*, bezweifeln wir nie, *dass* unser Denken und Handeln dem Common Sense entsprechen *sollte*. Sind sich z.B. ein Veganer und ein Bauer nicht einig, ob eine Milchkuh zweimal täglich behelligt werden darf, so treffen unter Umständen nicht nur zwei verschiedene Meinungen zu einer Sachfrage aufeinander, sondern auch zwei verschiedene Auffassungen von Common-Sense-gemässigem Handeln und Denken; die Frage, ob man eine Kuh melken darf, wird dabei von der Frage, was uns der gesunde Menschenverstand gebieten sollte, überlagert. Die Frage, ob unser Verhalten und Denken *überhaupt* von Common Sense geleitet werden sollte, kommt aber weder in diesem, noch in irgendeinem anderen Fall zur Diskussion.

\*

Obwohl der alltagssprachliche Begriff des Common Sense oder gesunden Menschenverstandes also widersprüchliche Bedeutungselemente verbindet, erscheint er uns im Alltag als Einheit – die begriffliche Verschmelzung der divergenten Bedeutungen hat ihre eigenen Spuren verwischt. Gerade diese unsichtbare Verknüpfung von Widersprüchlichem erlaubt es dem Common-Sense-Begriff in unserem Sprachspiel verschiedene, eigentlich unvereinbare Rollen zu übernehmen und dabei gleichwohl als einheitliche Figur zu erscheinen. Der Common-Sense-Begriff spielt gewissermaßen ein Doppelspiel, das uns ermöglicht, mit zwei konträren alltäglichen Erfahrungen umzugehen: Zum einen bietet uns der Common-Sense-Begriff eine Erklärung an für die *Existenz und Anziehungskraft des "Normalen", "Vernünftigen" und "Selbstverständlichen"*; zum anderen lässt er uns aber auch die grossen *Differenzen* zwischen unseren jeweiligen Auffassungen des "Normalen",

"Vernünftigen" und "Selbstverständlichen" verstehen. Doch wie gelingt ihm dieses Doppelspiel?

Fassen wir den Common Sense als konsensstiftende Naturkraft auf, die einen gemeinsamen Fundus an übereinstimmenden Haltungen und Handlungen generiert, so kann der Common-Sense-Begriff erklären, weshalb uns gewisse Denk- und Handlungsweisen "normal", "selbstverständlich", "natürlich" oder eben Common-Sense-gemäss erscheinen oder erscheinen sollten; unklar bleibt hingegen, weshalb nicht alle Menschen von dieser Naturkraft gezwungen werden, unsere Denk- und Handlungsweise zu teilen. Fassen wir den Common Sense aber gleichzeitig als individuelle Verstandesfähigkeit auf, erklärt sich auch diese Tatsache, geht einzelnen Individuen doch schlicht jeglicher gesunde Menschenverstand ab. Umgekehrt lässt diese Begriffsauslegung die Frage offen, weshalb eine bestimmte Denk- oder Handlungsweise "normal", eine andere hingegen "anomal" sein sollte. Diese Frage klärt sich aber, wenn wir den Common Sense als konsensstiftende Naturkraft wahrnehmen, die dem "normalen" Menschen Handlungs- und Denkmuster auferlegt. Mit anderen Worten: "Selbstverständliche", "normale" Denk- und Handlungsweisen sind selbstverständlich und normal, weil uns der Common Sense<sub>A</sub> zu diesen Denk- und Handlungsweisen zwingt. Doch nur jene "normalen", "selbstverständlichen" Denk- und Handlungsweisen sind wirklich normal und selbstverständlich, die von uns mittels des Common Sense<sub>B</sub> als selbstverständlich erkannt werden.

## **Die Verankerung im Natürlichen**

Obige Analyse des alltagssprachlichen Common-Sense-Begriffs zeigt, dass mit diesem Begriff unser Denken und Handeln im Natürlichen verankert, d.h. als notwendige Eigenheit der natürlichen Ordnung der Dinge dargestellt wird (vgl. Geertz 1983: 264; Schütz 1994a: 25ff): Wir glauben, dass die von uns erkannte "Selbstverständlichkeit" und "Natürlichkeit" von bestimmten Handlungs- und Denkweisen in der "Natürlichkeit" jenes Common Sense begründet ist, der unsere "selbstverständlichen" und "natürlichen" Denk- und Handlungsweisen bewirkt und als "vernünftig" und "selbstverständlich" erscheinen lässt. Selbst wenn unsere eigenen Denk- oder Handlungsweisen von denjenigen unseres Gegenübers abweichen, führen wir diese Abweichungen nicht etwa auf eine grundsätzliche Kontingenz oder Relativität unseres Handelns und Denkens zurück, sondern vielmehr auf eine Anomalie, auf einen Mangel an gesundem Menschenverstand seitens unseres Gegenübers.

Als handelndes, denkendes und reflektierendes Individuum gehen wir also davon aus, dass unsere Denk- und -Handlungsweisen, die wir dem Common Sense zurechnen, von der Natur abgestützt werden und ihre Ursachen nicht in kontingenten Umständen, sondern in der natürlichen Ordnung der Dinge haben. Diese *Naturalisierung* hat zur Folge, dass (I) unsere Denk- und Handlungsweisen keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen: Was notwendige Folge der natürlichen Ordnung ist, kann und muss in unseren Augen nicht begründet werden,



könnte doch kein Argument angeführt werden, das noch "evidenter" und "gewisser" als die in Frage stehende Denk- oder Handlungsweise selbst wäre. Damit geht (II) die Unterstellung einher, dass bei Common-Sense-Handlungen oder -Denkweisen der eigenen Person keine Relevanz oder Verantwortung zukommt, sind die Denk- und Handlungsweisen sowie deren reflexive Wahrnehmung doch einfach unvermeidliches, unbedingtes Resultat natürlicher Vorgänge. Schliesslich ermöglicht diese Naturalisierung aber auch, dass (III) Unterschiede im Denken und Handeln von Menschen als widernatürliche, anomale Abweichungen diffamiert und auf Verstandesdefizite zurückgeführt werden können. Der Common-Sense-Begriff ermöglicht es uns also, das Abweichende in der "residualen Kategorie"(Dahrendorf 1969: 112) des "Abnormen", "Irren" und "Widernatürlichen" zu versorgen und damit aus der Welt zu schaffen, noch bevor wir unsere Haltungen und Handlungen dem Anderen gegenüber hätten begründen müssen.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Auch dieses naturalisierende Moment lässt sich in der gesamten Geschichte des Common-Sense-Begriffs – begegne er uns nun als *sensus communis*, *bon sens*, *common sense* oder als gesunder Menschenverstand – aufspüren. Bereits der stoische Begriff des *Sensus communis* – der klassische Vorläufer unserer heutigen Ausdrücke – verortet bestimmte Denk- und Handlungsweisen in der Natur des Menschen und lässt sie so zu einer nicht begründungsbedürftigen (I), unbedingt gültigen (II) Norm (III), zu einer natürlichen Grundlage des sittlichen Zusammenlebens werden. Helga Albersmeyer-Bingen (1986) schreibt in diesem Zusammenhang: "*Sensus communis* ist [...] Organ der 'allen Menschen gemeinsamen Begriffe', *notitiae communes*, die als eine begriffliche Art von 'theoretischem, moralischem und religiösem Instinkt' gelten, und Grundlage des *consensus omnium*, *consensus gentium*, der stoischen Vorstellung einer Weltgemeinschaft, sind."(ibid.40) – Von allem Anfang an bindet der Common-Sense-Begriff also die Gemeinschaft der Menschen – das Gleichgehen individuellen Urteilens und Handelns – an die Natur des Einzelnen an; noch bis Mitte des 17. Jahrhunderts hält sich gar die von den Stoikern entworfene und im Mittelalter stark rezipierte Vorstellung des *Sensus communis* als eines Sinnesorgans, wie es etwa das Auge eines ist (ibid.61). Dieser wahrnehmungspsychologische Bedeutungsaspekt geht dann aber verloren und wird von der Vorstellung einer Verstandesfähigkeit, einem natürlichen Vermögen zur "Einsicht in erste Prinzipien", abgelöst.

## II. Der Zankapfel

*"So kommt es, dass alles Ungewöhnliche zunächst als unvernünftig angesehen wird –  
Gott weiss, wie wenig vernünftig dieser Schluss in der Regel ist"*

*Michel de Montaigne (1580)*

Gerade die Existenz des "Abnormen", "Irren" oder "Widernatürlichen" belegt, dass verschiedene Menschen oft Unterschiedliches unter "Common Sense" verstehen. Zwar hat der Common-Sense-Begriff, wie wir im vorangehenden Kapitel gesehen haben, in einem gewissen Sinne für uns alle dieselbe Bedeutung: In unserem alltäglichen Denken und Handeln ist "Common Sense" für uns alle eine konsensstiftende Naturkraft, die uns zu "selbstverständlichem" Denken und "normalem" Handeln zwingt, sowie eine individuelle Verstandesfähigkeit, die nicht allen gleichermaßen zukommt, aber von allen angestrebt werden sollte. Gleichzeitig aber bedeutet "Common Sense" für uns alle etwas anderes: So reklamiert z.B. Professor Bienlein, Common Sense sei, den Versuch des Goldmachens zu unternehmen, während seine misstrauische Gattin behauptet, Common Sense sei, den Versuch des Goldmachens nicht zu unternehmen. Damit haben beide zwar vom selben Begriff Gebrauch gemacht und die oben ausgebreiteten Bedeutungselemente mitschwingen lassen – in diesem Sinne meinen sie mit "Common Sense" dasselbe. In einem anderen Sinne meinen sie aber ganz und gar nicht dasselbe: Während der eine denkt, Common Sense sei, ans Goldmachen zu glauben, meint die andere, Common Sense sei, nicht ans Goldmachen zu glauben.

### Um was wir streiten

Dass "Common Sense" eine Naturkraft und Verstandesfähigkeit ist, die "vernünftiges" Verhalten und Denken erzwingt und als "natürlich" erscheinen lässt, ist also unumstritten. Offensichtlich können wir uns aber nicht einigen, welche Denk- und Handlungsweisen in dieser gewissermaßen genetischen und reflexiven Art dem Common Sense zugeordnet werden sollen: Welche Denk- und Handlungsweisen sollen als Wirkungen von Common Sense<sub>A</sub> gelten? Welche "natürlich" erscheinenden Denk- und Handlungsweisen dürfen wirklich als "natürlich" gelten und somit Anzeichen sein, dass der Wahrnehmende Common Sense<sub>B</sub> hat und das tatsächlich Vernünftige als vernünftig erkennt? Kurz: Welche Denk- und Handlungsweisen haben das Etikett, den Wert "Common Sense" verdient?

### Gläubige und Ungläubige

Was umstritten ist, ist also nicht die Definition des Begriffs "Common Sense", sondern vielmehr die *Überzeugung, eine bestimmte Denk- und Handlungsweise zeuge von Common Sense*. Wir streiten uns, mit anderen Worten, über die Frage, welche Denk- und Handlungsweise Common-Sense-gemäss ist und damit als notwendige Eigenheit der

natürlichen Ordnung der Dinge gelten kann, die (I) keiner Begründung bedarf, (II) unbedingt gilt und (III) als Norm dienen muss.<sup>5</sup>

In unserem täglichen Tun und Denken beantworten wir diese Frage ständig – sowohl in impliziter als auch in expliziter Form: Im einen Fall *unterstellen* wir die Natürlichkeit, d.h. die Selbstverständlichkeit, Unbedingtheit und Normativität einer Denk- und Handlungsweise bloss, im anderen Fall *behaupten* wir sie ausdrücklich. Aber ob nun etwa ein Bauer einem Veganer explicite versichert, dass "es sich doch von selbst versteht, dass man Kühe melkt", oder ob er sich am Morgen einfach ans Melken macht, spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle – in beiden Fällen wird das Denken und Handeln des Bauern von derselben Überzeugung geprägt.

Auffällig dabei ist, dass diese Überzeugung des Bauern alleine aus der Aussensicht – der Sicht des andersdenkenden Veganers – als kritisierbare und begründungsbedürftige Unterstellung oder Behauptung erscheint; aus der Ich-Perspektive des Bauern hingegen kommt die Überzeugung einer sich selbst aufdrängenden Wahrheit gleich. Es ist gewissermassen die Kluft zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen, die sich hier auftut: Während der Bauer zu wissen glaubt, dass "angemessenes", "vernünftiges", "normales" Tun und Denken darin besteht, eine Kuh zu melken, geht dieser Glaube dem Veganer ab – der sieht nur einen Bauern, der etwas behauptet, unterstellt und handelt. Umgekehrt glaubt der Veganer zu wissen, dass Common-Sense-gemässes Handeln und Denken gerade darin besteht, eine Kuh nicht zu melken. Dieser Glaube seinerseits geht dem Bauern ab – in diesem Fall ist er der Ungläubige, der in seinem Gegenüber nur einen irregeleiteten Gläubigen sehen kann.

Wie in jedem richtigen Glaubenskrieg steht auch in diesem Milchkuh-Gezänk eine Frage im Zentrum: Ist das Behauptete und Unterstellte – d.h. die Überzeugung des Gläubigen – blosser *Glaube*, oder aber tatsächliches *Wissen*, d.h. (a) ein *wahrer* Glaube, der (b) *auf guten Gründen basiert* (Ayer 1984: 31ff)? Während der Gläubige davon ausgeht, dass (a) die Wahrheit seiner Überzeugung selbstevident ist und somit (b) keiner Begründung bedarf – schliesslich ist es ja die Naturkraft und Verstandesfähigkeit des Common Sense, die ihn diese Überzeugung hegen lässt -, erachtet der Ungläubige dieses vermeintliche Wissen als blossen Glauben, dessen (a) Wahrheit und (b) Begründetheit erst erstellt werden muss.

### **Common-Sense-Wissen**

Der Milchkuh-Streit, der – wie viele andere Dispute auch – den Common Sense zum Gegenstand zu haben scheint, dreht sich also überhaupt nicht um jene imaginative Naturkraft und Verstandesfähigkeit, auf die sich beide Seiten berufen. Vielmehr streiten sich die beiden Kontrahenten über die Frage, wo die Grenzlinie zwischen dem *offensichtlich Wahren und daher Nicht-Begründungsbedürftigen* einerseits und dem *bloss Behaupteten und Unterstellten*

---

<sup>5</sup> "Common Sense" übernimmt in unserer Sprache die logische Rolle eines *Wertes*. Werte spannen eine Vergleichskala auf, auf der Sachverhalten eine bestimmte Position zugewiesen wird. Dies passiert in normativen Sätzen (z.B. "Es ist doch Common Sense, ans Goldmachen zu glauben"). Wesentlich ist, dass wir alle grundsätzlich bestrebt sind, so zu handeln, dass unserem Tun bestimmte Werte (positive Werte wie etwa "gut", "gerecht", "Common-Sense-gemäss" etc.) zugeschrieben, bestimmte andere Werte (negative Werte wie etwa "böse", "ungerecht", "unsinnig" etc.) nicht zugeschrieben werden können.

andererseits zu verlaufen habe: Welche Überzeugungen sind Ausdruck der Naturkraft und Verstandesfähigkeit namens Common Sense? Welche Behauptungen sind offensichtlich wahr? Was dürfen wir getrost als "Selbstverständlichkeit" oder "Tatsache" unterstellen? Welche Überzeugungen stellen eigentliches Wissen dar, das offensichtlich wahr und daher nicht begründungsbedürftig ist?

Der eigentliche Zankapfel ist also nicht der Common Sense, sondern das *Common-Sense-Wissen*, d.h. jene *Überzeugungen, die wir aus der Ich-Perspektive des Gläubigen als Ausdruck, Folge, Zeichen, oder Wirkung von Common Sense<sub>AB</sub> wahrnehmen und die uns daher als (a) offensichtlich wahr und somit (b) nicht begründungsbedürftig – kurz: als eigentliches Wissen erscheinen.*<sup>6</sup>

Machen sich Andersdenkende im Verlaufe einer Auseinandersetzung den Vorwurf, gesunden Menschenverstand vermissen zu lassen oder Common-Sense-widrig zu handeln, so hat ihr Streit nichts mit der Veranlagung oder Fähigkeit des gesunden Menschenverstandes zu tun; vielmehr hat ihr Zwist seine Ursache in einer abweichenden Einschätzung des Gehalts des Common-Sense-Wissens – die Streitenden sind sich nicht einig, welche Überzeugungen zur Klasse des Common-Sense-Wissens gehören (sollten). Was dem einen als das offensichtlich Wahre erscheint, ist dem anderen blosser Glaube, blosses Behaupten und Unterstellen. Common-Sense-Streitigkeiten sind also eigentliche "Grenzkonflikte", in denen um die "richtigen" Grenzen des Common-Sense-Wissens gekämpft wird.

## **Vom Unbewussten zum Begründungsbedürftigen**

Die Verve, mit der wir im Streitfall unsere Definition des Gehalts des Common-Sense-Wissens verteidigen, belegt zwar, dass wir den Grenzverlauf zwischen dem offensichtlich Wahren und dem bloss Behaupteten und Unterstellten keinesfalls als wandel- und verhandelbare Grösse ansehen. Trotzdem geschieht es hin und wieder, dass wir selbst die Grenzlinie neu ziehen und vormaliges Common-Sense-Wissen als blosses Behaupten oder Unterstellen entlarven. In gewissen Situation fallen wir, mit anderen Worten, vom Glauben ab und sehen im ehemals offensichtlich Wahren nur noch blossen Glauben. Das Selbstverständliche wird so zur begründungsbedürftigen These, das Natürliche zum kritisierbaren Glaubenssatz. Was am Anfang Common-Sense-Wissen war, ist am Ende ein Komplex aus umstrittenen Unterstellungen und Behauptungen, deren Wahrheit und Begründetheit erst erstellt werden muss.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Um den Begriff des Common-Sense-Wissens ein wenig greifbarer zu machen, sei hier ein Beispiel angeführt: Glaubt der Veganer, Kühe dürften nicht gemolken werden, so ist die Behauptung oder Unterstellung BU: "Kühe dürfen nicht gemolken werden" noch kein Common-Sense-Wissen, sondern eine blosser Überzeugung oder Denkweise des Veganers. Glaubt der Veganer aber überdies, dass BU Ausdruck/Zeichen/Wirkung etc. von Common Sense<sub>AB</sub> und somit natürlich ist, so kann BU als (Teil des) Common-Sense-Wissen(s) des Veganers bezeichnet werden – als Wissen, das aus der Perspektive des Veganers (a) offensichtlich wahr ist und daher (b) keiner Begründung bedarf.

<sup>7</sup> Es ist diese Wahrnehmungsverschiebung, die Nagel als "Objektivierung" bezeichnet: Im Prozess der Objektivierung "treten wir von unserer ursprünglichen Sichtweise dieses Aspekts zurück und bilden uns eine neuartige Auffassung, welche die ältere Auffassung und ihre Weltbeziehung zum Gegenstand hat. Mit anderen Worten, wir integrieren uns selbst in die Welt, die wir gerade zu verstehen suchen"(Nagel 1992: 12).

Diese Wahrnehmungsverschiebung vollzieht sich in zwei Phasen: (1) In einer ersten Phase werden wir uns überhaupt erst bewusst, dass wir Common-Sense-Überzeugungen hegen – aus den impliziten Unterstellungen, die unser Tun und Denken anleiten, werden bewusste Glaubenssätze. (2) In einer zweiten Phase dann stellen wir unsere eigenen Common-Sense-Überzeugungen anderen Ansichten gleich und ermöglichen damit einen Argumentationsprozess, in dessen Verlauf unsere Common-Sense-Überzeugungen kritisiert, in Frage gestellt, aber auch begründet und gefestigt werden können. Damit haben wir die Position des Gläubigen, dessen "Wissen" für alle Andersdenkenden nichts als Glaube sein kann, hinter uns gelassen.

### **(1) Vom Unbewussten zum Bewussten**

Bevor wir unsere Common-Sense-Überzeugungen kritisieren, aber auch begründen können, müssen wir uns überhaupt erst *bewusst werden, dass wir Überzeugungen hegen, die unser Denken und Handeln prägen*. Die meisten Denk- und Handlungsweisen, die wir aus der Ich-Perspektive als Common-Sense-gemäss erachten, zeichnen sich nämlich gar nicht erst vor einem Hintergrund alternativer Denk- und Handlungsweisen ab, sondern bleiben unsichtbarer Teil einer vermeintlich naturnotwendigen Umwelt. Solange wir keine Alternativen zu unserem Denken und Handeln wahrnehmen, wird uns gar nicht bewusst, dass wir uns auf eine *bestimmte* Art verhalten und *bestimmte* Gedankengänge machen. Vielmehr unterstellen wir, dass unser Denken und Handeln blosser Vollzug eines natürlichen Vorgangs ist, zu dem es keine Alternativen gibt. Erst vor dem kontrastierenden Hintergrund von alternativen Denk- und Verhaltensweisen, die in unserer Umwelt und unseren Gedanken auftauchen, wird uns bewusst, dass unser Denken und Handeln – unsere Lebensroutine – von impliziten Unterstellungen, von unbewusst getroffenen Annahmen geprägt wird, die angezweifelt werden könnten.

Es ist dieser Bewusstwerdungsprozess, den Bourdieu (1998: 145,6; 1976: 325) als Ablösung der "doxischen Erfahrung" durch "orthodoxe" und "heterodoxe Überzeugungen" bezeichnet hat: Die "doxische Erfahrung, in der man der Welt einen Glauben schenkt, der tiefer ist als aller Glaube (im herkömmlichen Sinne), weil er nicht als Glaube gedacht wird"(ders. 1998: 146), weicht Überzeugungen, "die, ob orthodox oder heterodox, eine Kenntnis und Anerkennung der Möglichkeit von unterschiedlichen und antagonistischen Überzeugungen miteinschliesst"(ders. 1976: 325). Das vermeintlich "unmittelbare Verwachsensein mit der als 'natürlich' erlebten und als selbstverständlich vorgegebenen Welt"(ders. 1976: 325) wird aufgebrochen, die bisher verwischten Grenzen des eigenen Denkens und Erlebens werden sichtbar.

Ein grosser Teil jener Überzeugungen, die wir als Common-Sense-Wissen bezeichnen würden, ist also jenseits des Bewussten im Bourdieuschen Doxischen angesiedelt. Doch auch diesseits der Bewusstseinsgrenze hegen wir Überzeugungen, die wir dem Common Sense zurechnen, d.h. als natürlich, selbstverständlich und daher als unbezweifelbar auffassen. Doch wie ist das möglich? Wie können wir Überzeugungen als natürlich auffassen, obwohl uns bewusst ist, dass es Alternativen zu diesen Überzeugungen gibt, dass unsere Unterstellungen und Behauptungen also nicht selbstverständlich sind?

## (2) Vom Bewussten zum Begründungsbedürftigen

Werden wir uns bewusst, dass die Überzeugungen, die unser Denken und Handeln anleiten, den Charakter von kontingenten, d.h. bezweifel- und kritisierbaren Unterstellungen und Annahmen haben, so ist es uns zwar gelungen, den Bereich des Doxischen hinter uns zu lassen. Entgegen der Meinung von Bourdieu (1976: 332) haben wir aber damit noch nicht den "Bereich des Diskurses" – den Bereich des Infragestellens, Kritisierens und Begründens von Ansichten – betreten. Noch immer können wir unsere Behauptungen und Unterstellungen getrost als Common-Sense-Wissen erachten und damit jeden Zweifel als unsinnig, jede Begründung als unnötig abtun. Doch wie gelingt uns dies?

Solange wir jeder abweichenden Meinung den Status einer *erwägenswerten, potentiell besser begründeten* Alternative absprechen, solange wir jede alternative Ansicht als *a priori* unvernünftig, anomal, unmöglich etc. diffamieren, können wir uns den Glauben an unsere eigenen Common-Sense-Überzeugungen erhalten und uns der Illusion hingeben, deren Wahrheit sei offensichtlich und selbstverständlich.

Ein langes Stück Weg liegt also noch vor uns: *Bevor wir unser vermeintliches "Wissen" als kritisierbaren, begründungsbedürftigen, aber vielleicht auch begründbaren Glauben auffassen können, müssen wir unsere Überzeugungen alternativen Ansichten gleichstellen – alleine das Wissen um die Existenz derartiger Alternativen genügt nicht; erst wenn wir alternative Überzeugungen als erwägenswerte, möglicherweise besser fundierte – kurz: als echte Alternativen akzeptieren, kann ein Argumentationsprozess in Gang kommen, in dessen Verlauf unsere Überzeugungen in Frage gestellt, kritisiert und begründet werden können.* Doch beginnen wir am Anfang:

Wie Jürgen Habermas in seiner "Theorie des kommunikativen Handelns" (1985) gezeigt hat, lässt sich jeder Argumentationsprozess, in dem sich Menschen gegenseitig mit ihren abweichenden Überzeugungen konfrontieren, als alternierende Abfolge von Behauptungen und dazu erfolgenden Stellungnahmen auffassen. Mit jeder Behauptung, die wir im Verlaufe dieses Prozesses aufstellen, erheben wir "Geltungsansprüche", d.h. wir behaupten, dass unsere Aussage objektiv wahr, normativ richtig und aufrichtig gemeint ist (ibid. 148ff). Jeder dieser Geltungsansprüche kann nun von unserem Gegenüber in Frage gestellt und mit alternativen Geltungsansprüchen konfrontiert werden, oder aber als gültig, d.h. wahr, richtig und aufrichtig, akzeptiert werden. Gebrauchen wir in dieser "Diskurs"-Situation die Sprache in ihrem "Originalmodus"<sup>8</sup> und setzen sie somit alleine zur "Verständigung"<sup>9</sup> ein, so geben

---

<sup>8</sup> Beim "verständigungsorientierten" Sprachgebrauch handelt es sich laut Habermas (1985a: 141-143; 388ff) um den "Originalmodus" der Kommunikation, dem alle anderen Kommunikationsarten "parasitär" aufsässen. Sprache könne nämlich nur dann "strategisch" oder "teleologisch" genutzt werden, wenn die Kommunizierenden paradoxerweise davon ausgingen, dass die Sprache verständigungsorientiert gebraucht werde (Habermas 1988: 72). Denn ginge ein Interaktionsteilnehmer davon aus, dass die Äusserungen seines Gegenübers nicht ein "rationales Einverständnis"(vgl. nachfolgende Fussnote) zum Ziel haben, so müsste die Diskussion zusammenbrechen: Selbst im Falle, dass ein Sprecher sein Gegenüber beeinflussen oder in die Irre führen will – d.h. statt des "rationalen Einverständnisses" die simple, rational unbegründete Zustimmung anvisiert – , muss der Sprecher den Hörer davon überzeugen, dass die Äusserungen ein ebensolches "rationales Einverständnis" zum Ziel haben. Ansonsten gelingt die beabsichtigte Beeinflussung nicht, ist sie doch genau von diesem Hörervertrauen in die glaubwürdig zu erscheinende Äusserung abhängig. Dies wiederum bedeutet, dass der Sprecher sein Gegenüber nur dann beeinflussen kann, wenn er selbst das Vertrauen in die ebenso

wir laut Habermas mit jeder Behauptung gleichzeitig das Versprechen ab, dass die erhobenen Geltungsansprüche notfalls "eingelöst", d.h. mit guten Gründen untermauert werden könnten. Jede Behauptung eines Sprechers signalisiert also, dass dieser "die Gewähr dafür übernehmen kann, erforderlichenfalls überzeugende Gründe anzugeben, die einer Kritik des Hörers am Geltungsanspruch standhalten"(ibid. 406) und den anderen "Argumentationsteilnehmer rational dazu bewegen, entsprechende deskriptive oder normative Aussagen als gültig zu akzeptieren"(ders. 1998: 276). Dabei werden wir laut Habermas vom Diskurs selbst zur "kontrafaktischen Unterstellung"<sup>10</sup> gezwungen, alleine der "Zwang des besseren Arguments" veranlasse uns, eine Behauptung als wahr, richtig und aufrichtig zu akzeptieren:

"Niemand kann ernsthaft in eine Argumentation eintreten, wenn er nicht eine Gesprächssituation voraussetzt, die im Prinzip Öffentlichkeit des Zugangs, gleichberechtigte Teilnahme, Wahrhaftigkeit der Teilnehmer, Zwanglosigkeit der Stellungnahme usw. garantiert. Die Beteiligten können einander nur überzeugen wollen, wenn sie pragmatisch unterstellen, dass sie ihr 'Ja' und 'Nein' [zu erhobenen Geltungsansprüchen] einzig durch den Zwang des besseren Arguments bestimmen lassen."(ders. 1992: 132)

Es ist nun gerade diese kontrafaktische Unterstellung, die im Falle eines Dissenses über Common-Sense-Überzeugungen oft nicht greift: Sind herkömmliche Behauptungen umstritten, so mag unser Diskutieren sehr wohl von der Unterstellung geprägt sein, nur der "Zwang des besseren Arguments" wirke. Stellt unser Gegenüber aber eine unserer Common-Sense-Überzeugungen in Frage, so wird weder unser "Ja" zu unseren eigenen Common-Sense-Geltungsansprüchen, noch unser "Nein" zu den antagonistischen Geltungsansprüchen vom "Zwang des besseren Arguments" bestimmt. Vielmehr fehlt unserem "Ja" und "Nein" jede argumentative Grundlage: *Von vornherein* steht für uns fest, dass es keine Argumente

---

glaubwürdig erscheinende Äusserung seines Gegenübers aufgibt. Denn warum sollte der (zu beeinflussende) Hörer als nachmaliger Sprecher den ursprünglichen Sprecher nicht ebenso beeinflussen und täuschen wollen? Wer beeinflussen und verführen will, kann dies also nicht tun, ohne gleichzeitig das Vertrauen in den ganzen Verständigungsprozess zu verlieren und diesen damit abubrechen – wer Sprache zum Beeinflussen und Verführen nützen will, begeht laut Habermas (1999: 355) einen "performativen Widerspruch".

<sup>9</sup> Unter "Verständigung" versteht Habermas (1985a: 387ff) eine Ausrichtung der kommunikativen Interaktion am Ziel des allseitigen "Einverständnisses" mit den Ergebnissen dieser Interaktion. Während Diskussionsteilnehmer zwar dazu gezwungen werden könnten, einer Ansicht *zuzustimmen*, könne Zwang, Gewalt etc. niemals ein "Einverständnis" herbeiführen; "Einverständnisse" seien nur möglich, wenn die Diskussionsteilnehmer einem vorgebrachten Geltungsanspruch *aus freien Stücken* zustimmen könnten, d.h. wenn sie tatsächlich vom Geltungsanspruch *überzeugt* seien: "[...Ein] Einverständnis kann nämlich von keiner Seite [...] auferlegt werden. Wohl kann ein Einverständnis objektiv erzwungen sein, aber was ersichtlich durch äussere Einwirkungen oder Anwendung von Gewalt zustande kommt, kann subjektiv nicht als Einverständnis zählen. Einverständnis beruht auf gemeinsamen Überzeugungen."(ibid. 387)

<sup>10</sup> Habermas setzt voraus, dass "der verständigungsorientierte Sprachgebrauch [...] von den Beteiligten bestimmte formalpragmatische Voraussetzungen *immer* verlangt, wenn eine solche Praxis *überhaupt* zustande kommen soll, und zwar unabhängig davon, ob sie sich post hoc als kontrafaktisch herausstellen. Von einigen dieser Voraussetzungen wissen wir mindestens intuitiv, dass sie unter den üblichen empirischen Beschränkungen nicht erfüllt werden können; diese idealisierenden Voraussetzungen müssen wir gleichwohl als *hinreichend erfüllt* unterstellen." (Habermas 1992: 161) Trotz der Diskrepanz zwischen Realität und "idealisierenden Voraussetzungen" sind es letztere, die realiter den Dialog bestimmen. Denn – so argumentiert Habermas – es sind die aus der Akteursperspektive vorgenommen (kontrafaktischen) Unterstellungen, die das Verhalten der Akteure bestimmen und somit im Dialog wirksam werden: "Wir können im Vollzug einer Kommunikation selbstbezüglich eine pragmatische Bedingung für diese Kommunikation als erfüllt unterstellen, obgleich diese Unterstellung objektiv nicht zutreffen mag; wenn die Kommunikation die unterstellte Bedingung nicht erfüllt, haben wir unter einer kontrafaktischen Voraussetzung gehandelt"(Habermas 1992: 161).

gegen unser Common-Sense-Wissen geben *kann*, ist doch offensichtlich, dass unsere Überzeugungen wahr und alternative Ansichten widernatürlich sind. Da wir unsere Common-Sense-Überzeugungen als Eigenheit der natürlichen Ordnung der Dinge und als Anzeichen eines gesunden Verstandes erachten, erscheint uns das Abweichende als eine widernatürliche Verirrung eines anomalen Geistes. Damit sprechen wir unserem Gegenüber in diesem Bereich den Status eines vernunftbegabten, ebenbürtigen Diskussionspartners ab und verwehren ihm damit jene "gleichberechtigte Teilnahme" am Diskurs, die wir gemäss Habermas jedem Gegenüber zubilligen müssen, um eine ernsthafte Diskussion zu ermöglichen. Die Verankerung im Natürlichen, die unsere Common-Sense-Überzeugungen auszeichnet, fungiert in diesem Zusammenhang als Quasi-Argument, das jene fehlenden "überzeugenden Gründe" zu ersetzen vorgibt, die die Argumentationsteilnehmer "rational dazu bewegen, entsprechende deskriptive oder normative Aussagen als gültig zu akzeptieren". Das Scheinargument<sup>11</sup> lautet dementsprechend: Unsere Geltungsansprüche sind gültig, weil sie offensichtlich gültig sind – wer an dieser Wahrheit zweifelt, rebelliert gegen die natürliche Ordnung der Dinge und beweist damit, dass sein Verstand defekt ist. Im Falle von Common-Sense-Überzeugungen kommt somit der oben erläuterte Prozess des Argumentierens, des Kritisierens und Begründens oft gar nicht erst in Gang, sondern wird mit dem Quasi-Argument der Natürlichkeit unterdrückt: Alternative Ansichten mögen zwar existieren – erwägenswerte Alternative sind es aber nicht.<sup>12</sup>

Unserem Common-Sense-Wissen ist also eine ausserordentliche Zähigkeit und Trägheit eigen; nichts scheint unseren Glauben an unsere Common-Sense-Überzeugungen erschüttern zu können, nichts scheint die "Dämme", die wir zum Schutz dieser von uns "am meisten benötigten Glaubensvorstellungen"(Geertz 1983: 270) errichtet haben, niederreißen zu können. In äusserst seltenen Momenten<sup>13</sup> kommt es aber trotz allem zu "Dammbrüchen", zu einer Erschütterung unseres Glaubens: Gelingt es uns etwa nicht mehr, eine unserer Common-Sense-Ansichten mit unseren sinnlichen Erfahrungen in Einklang zu bringen, oder können wir einen Mitmenschen, der eine unserer Common-Sense-Überzeugungen in Frage stellt, beim besten Willen nicht als Spinner abtun, so kann es passieren, dass wir von unserem Glauben an das "Naturnotwendige", das "Selbstevidente", das "offensichtlich Wahre" abfallen und unsere Common-Sense-Überzeugung abweichenden Ansichten gleichstellen, Alternativen erwägen – kurz: in einen Habermasschen Argumentationsprozess einsteigen. Was zu Beginn Common-Sense-Wissen war, ist am Ende ein Komplex aus umstrittenen Unterstellungen und Behauptungen, deren Wahrheit und Begründetheit erst erstellt werden muss.

---

<sup>11</sup> Was dieses Quasi-Argument von einer echten Begründung unterscheidet, ist, dass die angeführten "Gründe" nicht den Anspruch erheben, das "Ja" der Argumentationsteilnehmer zu den Geltungsansprüchen auf eine bessere, "evidentere" und "gewissere" Grundlage zu stellen; die vermeintliche "Begründung" des Geltungsanspruchs erschöpft sich vielmehr im Versuch, die ursprüngliche, unbegründete Behauptung durch eine andere unbegründete Behauptung zu ersetzen – die Behauptung, erstere sei notwendigerweise wahr.

<sup>12</sup> Was für das *explizite Zwiegespräche* zwischen mehreren Menschen gilt, gilt umso mehr für das *private Gedankenspiel*, in dem sich die alternativen Überzeugungen alleine in unseren Gedanken gegeneinander behaupten müssen. Stellt eine Überzeugung aus unserer Sicht Common-Sense-Wissen dar, so verwerfen wir jedes Gegenargument, das uns in den Sinn kommt, als widernatürliches Hirngespinnst.

<sup>13</sup> Die Frage, unter welchen Umständen wir bereit sind, alternative Ansichten als erwägenswert einzustufen, soll in Kapitel V. beantwortet werden.



### III. Anfang und Ende

*"Wie viele Dinge gestern noch die Evidenz von Glaubenssätzen hatten,  
die uns heute als Hirngespinnste gelten!  
Ruhmsucht und Neugier bedrohen unsere Seele:  
die zweite bringt uns dazu, dass wir die Nase in alles stecken wollen,  
und die erste will es nicht leiden,  
dass wir irgendein Problem ungelöst und unentschieden lassen."*

*Michel de Montaigne (1580)*

Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, kann es unter bestimmten Umständen zu einer Wahrnehmungsverschiebung kommen, in deren Verlauf aus dem offensichtlich Wahren, Selbstverständlichen, Common-Sense-Gemässen das bloss Behauptete und Unterstellte wird. Diese Umdeutung verschafft uns zwar die Genugtuung, vermeintliches Common-Sense-Wissen als blossen Glauben entlarvt zu haben. Der Preis, den wir für diese Freude zu bezahlen haben, ist aber gross. Denn die Umdeutung provoziert Fragen, die sich vorher nicht stellten: Wo verläuft denn nun die richtige Grenzlinie zwischen dem Sinnvollen und dem Irren? Was darf ich mit Gewissheit zu wissen glauben? Kann ich mir sicher sein, dass ich – hier und jetzt – richtig denke? Und welche Instanz oder Norm entscheidet, welche Common-Sense-Wissensversion stimmt, welcher Glaube als Wissen gelten darf?

#### **Wissenschaft – institutionalisiertes Zweifeln am Common-Sense-Wissen**

Die Institution der Wissenschaft kann als Versuch verstanden werden, Antworten auf eben diese Fragen zu finden. Trotz aller Differenzen zwischen den verschiedenen Ansätzen – eine Grundüberzeugung ist ihnen allen gemein: Die Antwort, die uns der "gesunde Menschenverstand" selbst tagtäglich gibt – dass unsere Überzeugungen nämlich gar nicht begründungsbedürftig, sondern offensichtlich wahr sind -, diese Antwort ist aus der Sicht der Wissenschaft unzureichend. Was alle wissenschaftlichen Ansätze verbindet, ist gewissermassen die Unzufriedenheit mit der Selbstzufriedenheit des "Common Sense" (vgl. Schneiders 1983: 13; 29). Einer Selbstzufriedenheit, die Fragen "beantwortet", indem sie sie unterschlägt. Denn was uns der "Common Sense" im normalen Lauf der Dinge sagt, ist ja, dass das Bezweifeln unseres eigenen Common-Sense-Wissens schlicht irrsinnig ist; die Frage, ob und weshalb gerade unsere Überzeugungen gültig sind, kommt im Normalfall gar nicht erst auf – der "Common Sense" bestärkt uns in unserem Glauben an unsere eigenen Common-Sense-Überzeugungen.

Das Projekt der Wissenschaft hat sich dagegen – zumindest programmatisch – der Kultivierung des Zweifels und Infragestellens verschrieben. Denn nur so kann die Wissenschaft hoffen, ihr Ziel – das Schaffen von wahrem Glauben, der auf guten Gründen basiert – zu erreichen. Das Ziel des begründeten, wahren Glaubens verpflichtet die Wissenschaft dazu, grundsätzlich jede Überzeugung früher oder später in Frage zu stellen: *Werden Überzeugungen nicht in Frage gestellt, müssen und können sie nicht begründet, d.h.*

mit Argumenten untermauert werden, die selbst verlässlicher als das Infragegestellte sind. Erst der Zweifel provoziert uns zu jenen Anstrengungen, die nötig sind, um unsere Überzeugungen zu begründen, d.h. im Habermasschen Argumentationsprozess mit guten Gründen zu untermauern. In diesem Sinne kann Wissenschaft als Versuch verstanden werden, den im vorigen Kapitel beschriebenen Prozess des Infragestellens und Argumentierens zu institutionalisieren, d.h. zu einer sich selbst rechtfertigenden Norm zu machen, die unser Handeln und Denken anleitet und uns zwingt, Antworten auf jene Fragen zu geben, die sich im Alltag gar nicht erst stellen.

## Paradigma – der unumgängliche Abbruch des Zweifels

Allerdings gründet jede dieser wissenschaftlichen Antworten am Ende doch auf einer Negation von Fragen: Jede noch so kritische Theorie muss am Ende auf Annahmen abstellen, die keiner weiteren Begründung zu bedürfen scheinen und als unbedingt wahr akzeptiert werden – "a certain vague residuum" des Unhinterfragten bleibt immer übrig (Peirce 1955: 295). Kommt das Infragestellen in der sozialen Institution der Wissenschaften – verstanden als kollektives Bestreben, Wissen zu schaffen – im Idealfall zwar nie zum Erliegen, so muss doch der einzelne Wissenschaftler sein Zweifeln stets an einem bestimmten Punkt abbrechen, verfällt er doch sonst in einen infiniten Rechtfertigungsregress:

"Immer wenn ich versuche, irgendeinen Glauben zu rechtfertigen oder einen Grund für ihn anzugeben, erwähne ich nur einen *anderen* Glauben, den ich gerade habe. Aber, wenn dieser andere Glaube selbst kein gerechtfertigter Glaube ist, dann bin ich nicht weitergekommen. Wenn ich versuche, diesen zweiten Glauben wiederum zu rechtfertigen, dann führe ich nur einen dritten an. Und so weiter, *ad infinitum*. [...] Der Plan, Glaubensüberzeugungen mit Hilfe anderer solcher Überzeugungen zu rechtfertigen, unterliegt einem infiniten Regress. [...] Unsere sogenannten Rechtfertigungen schieben die Frage nur zurück zu anderen Glaubensüberzeugungen. Da niemand in der Lage ist, eine unendliche Reihe von Rechtfertigungen zu vollenden, wird jeder Glaubensüberzeugungen auf ungerechtfertigte Annahmen gründen müssen."(Musgrave 1993: 12)

Wie Musgrave (1993: 14-18) zeigt, ist dieser Regress in der Geschichte der Wissenschaften an zwei Stellen immer wieder abgebrochen worden: Während die Empiristen glaubten, dieses regressive Rechtfertigungsbemühen dann abbrechen zu können, wenn die zur Rechtfertigung herangezogene Überzeugung einer *Erfahrung* zu entspringen scheint, gingen die Rationalisten davon aus, dass jede Überzeugung, die unserer *Vernunft* als zwingend gültig erscheint, nicht weiter begründet werden muss. Einerlei, welcher Strömung ein Wissenschaftler auch angehören mag: Ob nun ein Mathematiker geometrische Beweise als selbstevidente, nicht begründungsbedürftige Wahrheiten erachtet, oder ob ein Politologe seine wissenschaftliche Praxis auf Umfrageergebnisse stützt – in beiden Fällen bricht der Wissenschaftler sein Zweifeln, sein Infragestellen von Überzeugungen an jenem Punkt ab, an dem für ihn der "Common Sense" beginnt, an dem ihn der "gesunde Menschenverstand" keine weiteren Fragezeichen mehr setzen lässt, an dem es für ihn keine Hoffnung auf ein

noch verlässlicheres Fundament gibt.<sup>14</sup> Kuhn (1976) hat diesen Punkt, an dem jedes weitere "Warum?" dem Wissenschaftler einfach irrsinnig erschiene, mit dem bekannten Begriff des "Paradigmas" – oder genauer: des "disziplinären Systems" des Paradigmas (ibid.194) – gefasst. Dieses Konglomerat aus "Werten", "symbolischen Verallgemeinerungen" und "metaphysischen Auffassungen"(ibid.194-6), das einer bestimmten Gruppe von Wissenschaftlern gemein ist und als Grundlage und Horizont für deren Denken und Handeln dient, könnte dementsprechend als gruppen- und tätigkeitsspezifisches Common-Sense-Wissen aufgefasst werden: Erst wenn dem einzelnen Wissenschaftler das "paradigmatische" Fachwissen seiner Peergroup zu einer nicht begründungsbedürftigen, gleichsam naturnotwendigen Selbstverständlichkeit<sup>15</sup> geworden ist, kann er an der "normalen Wissenschaft" (ibid.37ff) teilhaben, d.h. an der Lösung von Problemen mitarbeiten, die vom disziplinären System des Paradigmas als lösbar, sprich "wissenschaftliche" Probleme anerkannt werden; erst wenn der Wissenschaftler jene paradigmatischen Verallgemeinerungen, Werte und Auffassungen als fraglos gültig voraussetzt, die seine Kollegen bereits als "Selbstverständlichkeiten", "Binsenwahrheiten" oder als "Erkenntnisse" akzeptieren, kann er an der wissenschaftlichen Praxis als vollwertiges, anerkanntes Mitglied der Wissenschaftsgemeinde teilnehmen. Insofern ist Common-Sense-Wissen also nicht die defekte Alternative zur wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern deren unvermeidlicher Ausgangspunkt – das individuelle, doch sozial vermittelte Fundament des Wissenschaftens, auf das der einzelne Wissenschaftler sein Denken und Handeln aufbauen muss.

Hierbei zeigt sich, dass der Wissenschaftler gleichzeitig zwei verschiedene Haltungen gegenüber Common-Sense-Wissen einnimmt: Als praktizierender Wissenschaftler, der Teil einer bestimmten Peergroup ist, stellt er in seinem Tun und Denken fraglos auf unbegründetes, paradigmatisches Common-Sense-Wissen ab und nimmt somit gegenüber seinen eigenen paradigmatischen Fachüberzeugungen – die sich trotz allem in weiten Teilen mit den Grundüberzeugungen des "Mannes von der Strasse" decken – dieselbe unkritische

---

<sup>14</sup> Dass auch in der Wissenschaft Unbegründetes als Selbstverständlichkeit hingenommen wird, ist zwar Thema des wissenschaftlichen Diskurses. Dies aber nicht unter dem Stichwort "Common Sense". Dieser Begriff wird ausschliesslich im Zusammenhang mit dem Tun und Denken des "Mannes von der Strasse" thematisiert und meist als kontrastierender Hintergrund für das wissenschaftliche Denken gebraucht. Der "Common Sense" aber, der das Tun und Denken der Wissenschaftler selbst anleitet, wird kaum thematisiert. Stattdessen werden die Diskrepanzen zwischen dem Denken des "Mannes von der Strasse" und dem Denken der Spezialisten betont, beklagt oder belächelt. In jedem Fall fungiert der Begriff des "Common Sense" aber als Chiffre für jene Ansichten, die die Argumentation des Sprechenden untermauern: Der Begriff "Common Sense" bedeutet immer gerade das, was er zu bedeuten hat. Dabei wird stets Folgendes unterstellt: (i) Allen "normalen" Menschen ist ein bestimmter Komplex von Denk- und Handlungsweisen eigen, die uns allen als "natürlich" erscheinen; (ii) Daher versteht der Leser dasselbe unter dem Begriff "Common Sense" wie der Sprechende; (iii) Der Sprechende kann sich – im Unterschied zum "Mann von der Strasse" – von diesem Komplex lösen und darüber reflektieren. – Diese Unterstellungen decken sowohl die Unterschiede als auch die Willkür in der Auslegung des Common-Sense-Begriffs zu (i,ii). Überdies gerät die Abhängigkeit der Wissenschaftler von "selbstverständlichen" oder "natürlichen" Annahmen aus dem Blickfeld (iii). Unsere Herangehensweise ans Thema "Common Sense" wird diese Fallen umgehen müssen.

<sup>15</sup> Dolby (1996: 37ff) gebraucht in diesem Zusammenhang den Begriff der "black box": Hören wir Musik und benützen dazu einen CD-Player, so sind keinerlei Kenntnisse der Funktionsweise von Lasern nötig. In analoger Weise unterstellten die Forschenden im Zuge der "normalen Wissenschaft", dass die "Funktionsweise" gewisser Teile des Forschungsprozesses unhinterfragt bleiben könnten. Gewisse Teilaspekte werden also zu "black boxes", die in der Vorstellung der Forschenden weder geöffnet werden können, noch geöffnet werden müssen.

Haltung ein, die wir im Alltag gegenüber unseren Common-Sense-Überzeugungen an den Tag legen; als Teilnehmer am kollektiven Projekt der Wissenschaft erachtet er allerdings jede unbegründete Annahme als Makel, der weitere Begründungs- bzw. Falsifizierungsbestrebungen nötig macht. Während der einzelne Wissenschaftler also als praktizierender Spezialist seine Common-Sense-Überzeugungen zur unproblematischen, "natürlichen" Grundlage seines Fach-Denkens und -Handelns macht, kritisiert er als Teilnehmer am historisch und sozial offenen Projekt der Wissenschaft grundsätzlich jedes unbegründete "Ausgangswissen" als blossen Glauben, als bloße These. Was aus der Ich-Sicht des einzelnen Wissenschaftlers und seiner Peergroup als "natürliches" und "selbstverständliches" Wissen erscheint, kann aus der Aussensicht – aus der Perspektive des Projekts der Wissenschaft – nur als begründungsbedürftige Überzeugung einer historisch und sozial klar verorteten Personengruppe erscheinen:

"Naturerkenntnis besteht [...] lediglich aus mehr oder weniger erfolgreichen Vor-Urteilen. In diesem Sinne ist auch Wissenschaft nur als eine Common-Sense-basierte Praxis möglich. Aber die kulturelle Rationalisierung und die Ausdifferenzierung des Wissenschaftssystems erlegen ihr die Aufgabe auf, ständig an der Überwindung dieser Tatsache zu arbeiten."(Feilke 1994: 48)

Allem Anschein zum Trotz stellt die wissenschaftliche Erkenntnis also keine Alternative zur Common-Sense-Überzeugung dar – auch die wissenschaftliche Erkenntnis stellt am Ende auf unbegründete Annahmen, auf Common-Sense-Wissen ab. In zweierlei Hinsicht unterscheidet sich das "wissenschaftliche" Common-Sense-Wissen allerdings von der "alltäglichen" Common-Sense-Überzeugung: Während die denk- und handlungsleitenden Grundannahmen in den Wissenschaften (i) Produkte einer Praxis sind, welche idealerweise die Form des oben erläuterten Argumentationsprozesses hat, und (ii) aus der Sicht des kollektiven Projekts der Wissenschaft nur tentativer, grundsätzlich falsifizierbarer Ausgangspunkt für weitere Widerlegungs- bzw. Bestätigungsbestrebungen sind, stellen unsere Common-Sense-Überzeugungen im Alltag evidenten Wissen dar, dessen Status wir (i) bisher nicht angezweifelt haben und (ii) offenbar nicht anzweifeln können.

Was die Wissenschaft vom Alltag unterscheidet, ist also nicht etwa eine unterschiedliche Un/Abhängigkeit von unbegründeten Annahmen – auch in der Wissenschaft, d.h. *in der wissenschaftlichen Praxis* kommen wir um solche Annahmen nicht herum. Vielmehr ist es die im *kollektiven Projekt* der Wissenschaft *programmatisch* angelegte, institutionalisierte Infragestellung des Common-Sense-Wissens, die die Wissenschaft vom Alltag abhebt: Das Common-Sense-Wissen, das uns im Alltag als evidente Wahrheit erscheint, kann aus der Sicht des kollektiven Projekts der Wissenschaft nur als tentativer, grundsätzlich falsifizierbarer Ausgangspunkt für weitere Widerlegungs- bzw. Bestätigungsbestrebungen dienen.

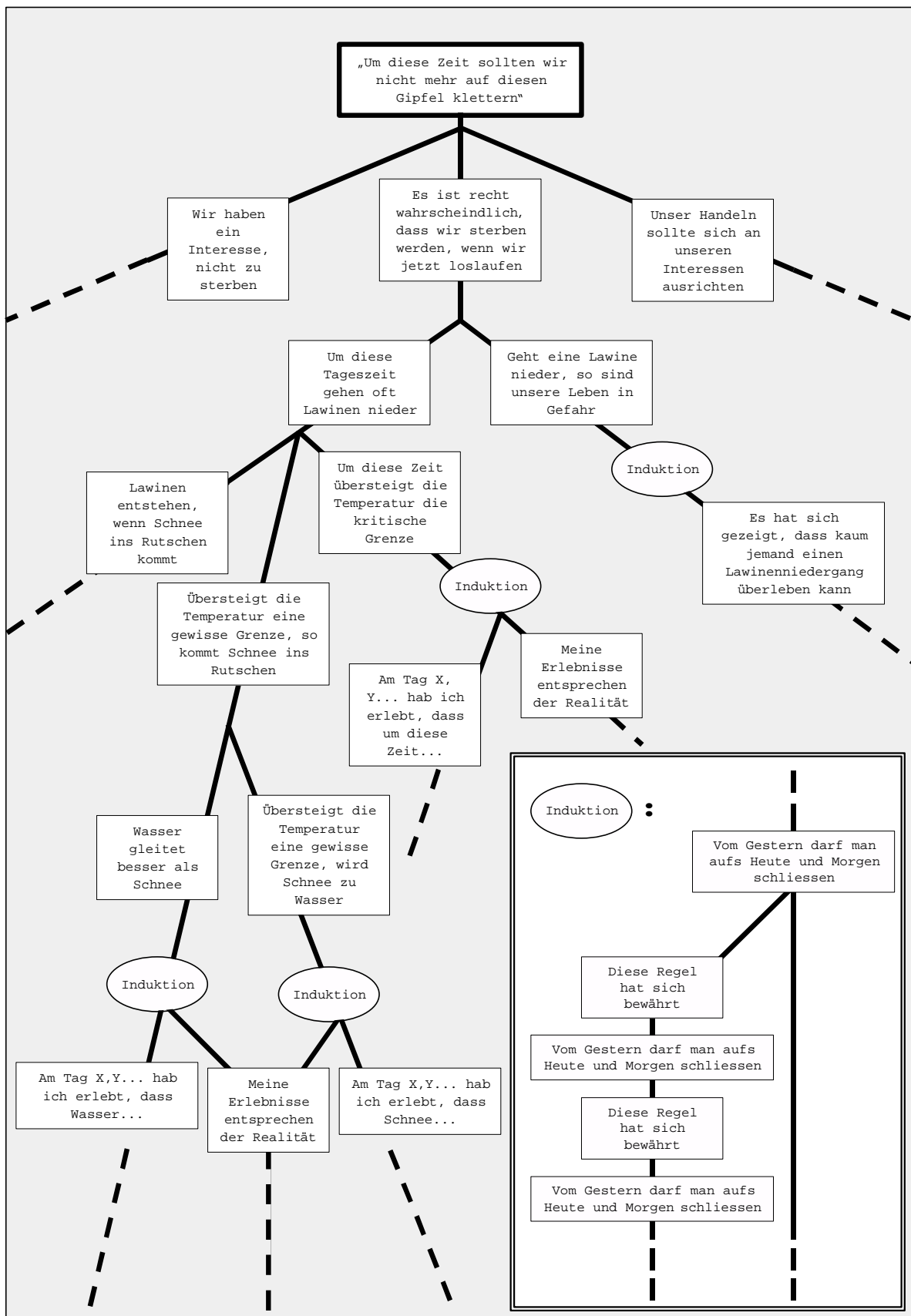
## **Die Grenze des Zweifels**

Wie wir eben gesehen haben, kann Wissenschaft als Prozess verstanden werden, der mit der *Infragestellung eines Wissensanspruchs* – eines Wissensanspruchs, der anderen unter

Umständen als Selbstverständlichkeit gilt – beginnt und mit der *Verankerung desselben im Selbstverständlichen* aufhört. Diese Struktur zeichnet aber nicht nur den wissenschaftlichen Prozess aus, auch das alltägliche Denken und Schlussfolgern lässt sich in dieser Weise verstehen. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen:

Stellen wir uns vor, wir seien am Meer aufgewachsen und machten zum ersten Mal Urlaub in den Bergen. Um die Bergwelt nicht nur vom Hotelzimmer aus erleben zu müssen, bitten wir eine Bergführerin, uns einige Tage im Gebirge herumzuführen. Nach unserer Übernachtung in einer Alphütte und einem ausgiebigen Frühstück treten wir vor die Hütte und schauen zu den Gipfeln empor. "Lass uns doch dieses Horn dort drüben besteigen", schlagen wir unserer Bergführerin vor. Nach einem kurzen Blick auf die Uhr, rät sie davon ab: "Nein, es ist zu spät, um dort raufzuklettern!" Ungläubig schauen wir unser Gegenüber an und erwidern: "Uns bleibt doch noch genügend Zeit, um rauf- und wieder runterzuklettern – es ist doch erst zehn Uhr!" Unsere Führerin nickt, erklärt uns aber, dass die Gefahr, von einer Lawine verschüttet zu werden, um diese Zeit zu hoch sei. Da wir mit der Bergwelt und Lawinen nicht vertraut sind, verstehen wir nicht, was sie damit meint. Und so setzt die Bergführerin zu einer Erklärung an: "Um diese Tageszeit sind Lawinenniedergänge viel häufiger als am Morgen früh. Denn nun ist die Temperatur bereits hoch." Da wir den Zusammenhang von Temperatur und Lawinenniedergängen nicht begreifen, kann es unsere Bergführerin aber nicht bei diesem Hinweis bewenden lassen, sondern muss zu einer Erklärung ihrer Erklärung ansetzen: "Nun, Lawinen entstehen, wenn die Temperatur zu hoch ist." Zwar haben wir schon von Lawinen gehört, wir können uns aber nicht vorstellen wie sie entstehen; daher fragen wir, warum denn Lawinen erst bei hoher Temperatur entstehen... Angesichts unseres Unwissens ginge dieses Frage- und Antwortspiel wohl noch einige Zeit weiter. Nach einer Weile hätte es unser Gegenüber aber geschafft, uns von unseren Kletterplänen abzubringen – es käme zu einer Habermasschen "Verständigung".

Skizze 1. stellt den Versuch dar, einen Ausschnitt aus dem Überzeugungssystem unserer Bergführerin im Hinblick auf deren ursprüngliche Behauptung ("Um diese Zeit sollten wir nicht mehr auf diesen Gipfel klettern") zu fassen. Diese Behauptung bildet die Spitze einer Vielzahl von Unterstellungen oder Behauptungen, die in ihrer Gesamtheit die ursprüngliche Behauptung unseres Gegenübers begründen. Jedes der angeführten Begründungselemente stellt dabei einen Teil jener Antwort dar, die unsere Bergführerin auf die Infragestellung des darüberliegenden Elements geben könnte: Bezweifelten wir z.B., dass "um diese Tageszeit oft Lawinen niedergehen", so könnte unsere Bergführerin darauf verweisen, dass Lawinen entstehen, wenn Schnee ins Rutschen kommt ("Lawinen entstehen..."), was angesichts der momentan hohen Temperaturen ("Um diese Zeit...") leicht möglich ist, kommt Schnee doch gerade dann ins Rutschen, wenn die Temperaturen hoch sind ("Übersteigt die Temperatur..."). Bezweifelten wir auch diese Argumente, so könnte sie etwa anführen, dass um diese Tageszeit die Temperatur so hoch sei, dass der Schnee zu Wasser werde und daher zu gleiten beginne, d.h. zu einer Lawine werde ("Wasser gleitet..."; "Übersteigt die Temperatur...").



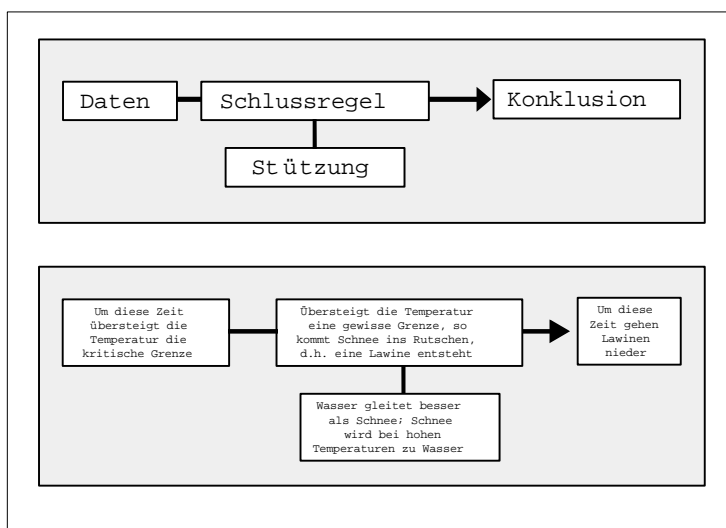
Skizze 1.

Könnten uns auch diese Argumente nicht überzeugen, so würde unsere Bergführerin vielleicht entnervt anführen, dass sie mit eigenen Augen gesehen habe, dass Schnee zu

Wasser wird, wenn die Temperatur eine gewisse Grenze übersteigt ("Am Tag X,Y..."). Diese Begründung würde uns allerdings nur dann überzeugen, wenn wir uns der "Induktions"-Unterstellung unseres Gegenübers anschließen und darauf vertrauten, dass "vom Gestern aufs Heute und Morgen geschlossen werden" darf. Fehlt uns dieses Vertrauen, kann der Hinweis auf Erfahrenes und damit Vergangenes in unseren Augen keinerlei Bedeutung fürs Heute und Morgen haben. Zwar könnte die Bergführerin der Infragestellung des Induktionsprinzips zu begegnen versuchen und darauf verweisen, dass sich dieses Prinzip bisher bewährt habe; da dieses Argument aber gerade das voraussetzt, was es zu begründen vorgibt – die Überzeugung nämlich, dass vom Gestern aufs Heute und Morgen geschlossen werden kann –, würde sich dieses Argument unweigerlich totlaufen und zu einem infiniten Regress führen. Unsere Bergführerin könnte, mit anderen Worten, das von ihr Behauptete, Unterstellte und Geklaubte an dieser Stelle nicht weiter begründen.

Doch an diesen Punkt gelangten wir in unserer Diskussion überhaupt nicht – unsere Bergführerin hätte uns längst von ihren Ansichten überzeugt. Die Frage, ob vom Gestern aufs Heute und Morgen geschlossen werden kann, wäre gar nicht erst aufgekommen, längst hätten wir es aufgegeben, Fragen zu stellen und Zweifel zu hegen. Doch wie hätte das unsere Bergführerin bewerkstelligt? Wie hätte sie uns überzeugen können?

Um unseren Zweifel an einer Behauptung zu zerstreuen, muss sie Überzeugungen finden, die in unseren Augen unzweifelhaft sind und in ihrer Gesamtheit den Schluss nahe legen, dass das ursprünglich Behauptete ebenfalls unzweifelhaft ist. Wie Toulmin (1996: 86ff) gezeigt hat, lässt sich jede Schlussfolgerung oder Argumentation auf eine simple Grundstruktur reduzieren: Aufgrund einer "Schlussregel" wird aus "Daten" eine "Konklusion" abgeleitet. Gegebenenfalls wird die dabei zur Anwendung kommende Regel "abgestützt", d.h. durch Sachverhalte – Daten oder Konklusionen anderer Schlussfolgerungen – untermauert (Skizze 2.).<sup>16</sup>



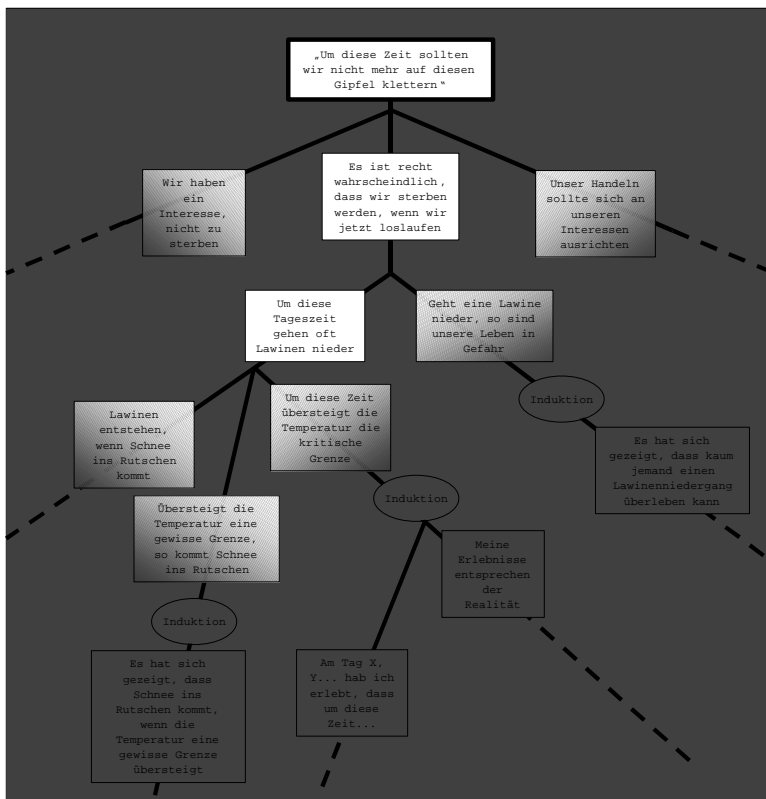
Skizze 2. (nach Toulmin 1996: 88ff)

Sind die Daten und die Schlussregel bzw. deren Stützung in unseren Augen über jeden Zweifel erhaben, so muss auch die daraus abzuleitende Konklusion unzweifelhaft sein. Für unsere Bergführerin bedeutet dies, dass es ihr genau dann gelingt, uns von einer vormals in Frage gestellten Behauptung zu überzeugen, wenn sie diese als Konklusion aus einer

<sup>16</sup> Der Klarheit willen sind zwei Elemente des Toulmin'schen Argumentationsschema weggelassen worden: Kommt der Schlussregel nicht unter allen Umständen Geltung zu, so kann mittels "Anwendungsindikatoren" ("Regel gilt, wenn nicht...") spezifiziert werden, wo die Ableitungsregel nicht angewendet werden kann. Aufgrund all dieser Informationen kann der Konklusion überdies ein "Operator" ("vermutlich...") vorangestellt werden, der das Mass der Unwägbarkeiten der Voraussetzungen (Daten, Schlussregel, Stützung, Anwendungsindikatoren) anzeigt.

überzeugenden Schlussregel und einem überzeugenden Datum darstellen kann. Mit anderen Worten: Um uns zu überzeugen, muss sie versuchen, das Bezweifelte als Resultat einer unzweifelhaften Schlussfolgerung aus unzweifelhaften Grundannahmen darzustellen.<sup>17</sup>

In unserem Fall gelänge ihr das z.B. mit den simplen Feststellungen, dass Wasser bei hohen Temperaturen schmilzt ("Übersteigt die Temperatur..."), dass Lawinen entstehen wenn Schnee ins Rutschen kommt ("Lawinen entstehen..."), dass Lawinen unser Leben gefährden ("Geht eine Lawine...") etc. All diese Behauptungen wären in unseren Augen wohl derart selbstevident, dass wir keine Fragen mehr stellen, keine Zweifel mehr anbringen würden – das Behauptete wäre in unseren Augen schlicht ein Zeichen von "Common Sense", von "gesundem Menschenverstand"!



Skizze 3.

unser Zweifeln ab und beginnen zu glauben. Alle weiteren Erwägungen, alle weiteren Begründungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten bleiben im Unerwähnten, Undiskutieren oder gar Unbewussten (Skizze 3., abgeschattete Bereiche).

An diesen Stellen begänne für uns also das Gebiet des Common-Sense-Wissens, des nicht begründungsbedürftigen, natürlichen, offensichtlich Wahren.<sup>18</sup> Jede weitere Frage, jedes weitere Zweifeln wäre in unseren Augen schlicht unsinnig. Der Gedanke, dass dieses "Wissen" weiter begründet werden könnte oder gar begründet werden müsste, kommt uns überhaupt nicht – sobald uns unsere Zweifel und Begründungsbemühungen mit den Rändern unseres Common-Sense-Wissens in Berührung gebracht haben, brechen wir

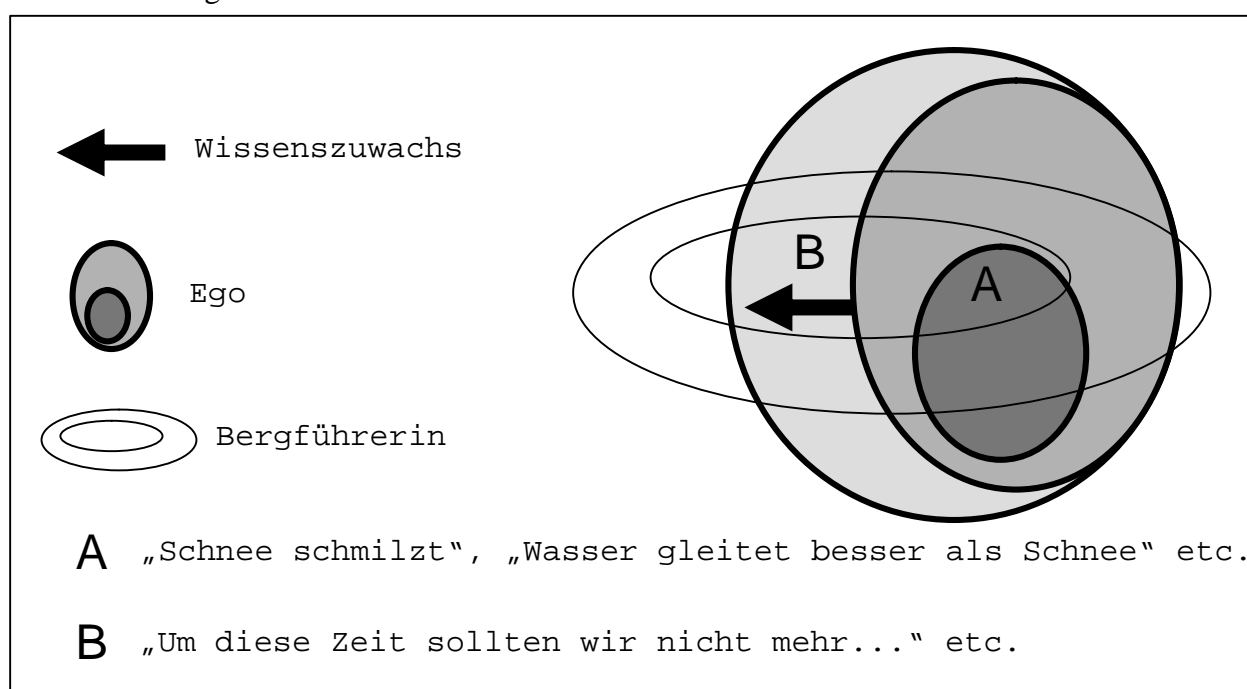
<sup>17</sup> Bloch weist in seinem Aufsatz "What goes without saying" (1992) zurecht darauf hin, dass derartige Begründungen, derartige lineare Argumentationsstränge stets nur "post hoc rationalizations"(ibid.128) seien: Läuft unser Leben in den gewohnten Bahnen ab, so tritt uns das unproblematisierte Common-Sense-Wissen, das die Grundlage unseres Handelns bildet, nicht in "a linear, logic-sentential form" entgegen; vielmehr sei es "organized into highly complex and integrated networks or mental models most elements of which are connected to each other in a great variety of ways. The models form conceptual clumps which are not language-like precisely because of the simultaneous multiplicity of ways in which information is integrated in them."(ibid.130) Werden wir aber gezwungen, unsere Überzeugungen zu begründen, so müssen wir diese "conceptual clumps" aufröseln und Argumentationslinien finden und somit unsere Überzeugungen in "a linear, logic-sentential form" bringen.

<sup>18</sup> Es ist klar, dass das Gebiet des Common-Sense-Wissens" für unsere Bergführerin wohl schon viel früher begonnen hätte. Unsere Fragerie hat sie aber gezwungen, das in ihren Augen Nicht-Begründungsbedürftige zu begründen.



Indem wir unsere Bergführerin gezwungen haben, ihre ursprüngliche Aussage zu begründen, d.h. auf Behauptungen zurückzuführen, die in unseren Augen über jeden Zweifel erhaben sind, hat sie nicht nur unsere Zweifel an ihrer ursprünglichen Behauptung vertrieben, sondern uns auch neues *Wissen* bescheren können. Denn von nun an *wissen* wir, dass "man um diese Zeit nicht mehr zu Bergtouren aufbrechen sollte, da...". Mit anderen Worten, wir hegen einen neuen Glauben, dessen Wahrheit wir für begründungsbedürftig halten und begründen können – wir *wissen* etwas Neues! (Skizze 4.)

Was wir bereits beim Betrachten des Wissenschaftsprozesses bemerkt haben, ist auch hier zu erkennen: Was mit der Infragestellung einer Behauptung – einer Behauptung, die einem Andersdenkenden als Common-Sense-Wissen gilt – beginnt, hört mit der Verankerung derselben im eigenen Common-Sense-Wissen auf.



Skizze 4\*

\* Der innerste, dunkelste Kreis stellt die Menge aller Common-Sense-Überzeugungen des Ego dar. Dieses Common-Sense-Wissen ist Teil der Menge jener Glaubenssätze, die das Ego zu wissen glaubt, d.h. der Wissensmenge des Ego (grauer Kreis). Common-Sense-Überzeugungen sind also eine spezielle Art von Wissensansprüchen – in den Augen des Ego sind sie offensichtlich wahr und daher nicht begründungsbedürftig. Alle anderen Wissensansprüche hingegen scheinen dem Ego nicht selbstverständlich, nicht offensichtlich wahr. – Im Verlaufe der Diskussion ist es der Bergführerin (transparente Kreise) gelungen, Behauptung B: "Um diese Zeit sollten..." ins Wissen des Ego zu rücken (hellgrauer Kreis; Pfeil: Ausdehnung des Wissens). Zu diesem Zweck hat sie Behauptung B begründen, d.h. über diverse Stufen auf Prämissen zurückführen müssen, die sowohl ihr als auch dem Ego als selbstverständlich und offensichtlich wahr eingeleuchtet haben (A).

## IV. Zweifel und Glaube

*"Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit  
unseres Glaubens einzusehen."*

*Ludwig Wittgenstein (1969)*

Wie wir in den vorangehenden Kapiteln gesehen haben, sind wir sowohl im Alltag als auch in der wissenschaftlichen Praxis *gezwungen*, von unbegründeten Annahmen auszugehen – einerlei, ob wir uns nun ein Butterbrot streichen oder Daten von einem Spektroskop ablesen wollen. Selbst ein derart grosser Skeptiker wie Descartes war sich bewusst, dass er seinen Zweifel nur kurz aufrechterhalten, das Dunkel des Unbegründeten nur vorübergehend und partiell aufhellen kann:

"But this undertaking [of doubting] is arduous, and a certain indolence insensibly leads me back to my ordinary course of life; and just as the captive, who, perchance, was enjoying in his dreams an imaginary liberty, when he begins to suspect that it is but a vision, dreads awakening, and conspires with the agreeable illusion that the deception may be prolonged; so I, of my own accord, fall back into the train of my former beliefs, and fear to arouse myself from my slumber..."(Descartes 1994: 78)

In diesem Unvermögen, den Gewissheiten des Alltags für längere Zeit zu entsagen, ist Descartes nicht alleine. Wie folgende Textstelle zeigt, fühlt sich auch Hume vom Strom des Lebens immer wieder in alte Gewissheiten hineingezogen:

"I dine, I play a game of backgammon, I converse, and am merry with my friends; and when after three or four hour's amusement, I wou'd return to these [scepticist] speculations, they appear so cold, and strain'd, and ridiculous, that I cannot find in my heart to enter into them any farther [...] Here then I find myself absolutely and necessarily determin'd to live, and talk, and act like other people in the common affairs of life."(Hume 1978: 269)

Doch weshalb passiert uns das? Weshalb *glauben* wir, dass unsere unbegründeten oder unbewusst gebliebenen Überzeugungen mehr sind als blosser Unterstellungen und Behauptungen? Weshalb glauben wir an die Wahrheit unserer Annahmen, die ja durch einen Abbruch unserer stets unzureichenden Begründungsbestrebungen entstanden sind? Oder umgekehrt gefragt: *Weshalb hören wir auf, unsere Annahmen als begründungsbedürftige Thesen wahrzunehmen, und beginnen sie stattdessen als "natürliches" Common-Sense-Wissen anzusehen? Warum dringen wir mit unserem Zweifeln und Begründen nicht weiter ins Gebiet des Undiskutierten, Unbewussten vor? Kurz: Warum hören wir auf zu zweifeln?*

### **Zweifeln vs. Glauben zum Ersten: Die teleologisch-funktionalistische Sicht**

Eine mögliche Antwort könnte folgendermassen lauten: *Wir brechen unser Zweifeln ab, weil es uns daran hindert zu handeln*; denn sobald wir handeln wollen, müssen wir unseren Zweifel suspendieren und glauben, unsere Fragen seien beantwortet.

Doch beginnen wir am Anfang: Handlungen sind gemäss Schütz (1994b: 14ff) Erfahrungen, die nicht "nachträglich sinnvoll gemacht werden", sondern "einem Entwurf folgen" und ihren "aktuellen Sinn" aus ihrer Beziehung zum vorangegangenen Entwurf erhalten. Wollen wir uns also vor "blossen" Erfahrungen schützen, die uns möglicherweise immer sinnlos erscheinen (werden), so müssen wir handeln; denn im Handeln ist unseren Erfahrungen der Sinn als vorentworfenen Ziel von Anfang an mitgegeben. Um handeln zu können, müssen wir aber zuvor einen Willen zum Handeln entwickeln. Gemäss Bieri (2001: 31-36) bedeutet dies, dass wir den *Wunsch* entwickeln müssen, die von uns vorentworfenen Erfahrungen mögen eintreten. Damit dieser Wunsch aber auch handlungswirksam und somit zum *Willen* werden kann, müssen wir zuvor den Glauben entwickeln, uns seien überhaupt die Möglichkeiten und Fähigkeiten zur Verwirklichung des Gewünschten gegeben (ibid.38-53). Denn wie Schütz (1994a: 139ff) zeigt, sind wir uns in der "natürlichen Einstellung"(ders. 1994a: 25) stets bewusst, dass unseren Erfahrungen Grenzen gesetzt sind, dass unser Leben von "Transzendenzen"(ders. 1994b: 140) durchzogen wird:

"Vieles geschieht, das wir nicht wollen; vieles wollen wir, und es geschieht nicht. Den vorgegebenen Gang der Dinge können wir nur in den seltensten Fällen ändern; meist gelingt es nicht einmal, ihn zu beschleunigen oder zu verlangsamen. Immer wieder müssen wir warten – und oft warten wir vergebens. Vieles, das wir bewirkt hatten, schwindet dahin; andere Taten hinterlassen gegen unseren Willen Spuren, an die wir stossen, nachdem wir die Tat selbst längst vergessen haben."(ders. 1994b: 139)

Fehlt uns der Glaube, diese Grenzen überschreiten zu können – fehlt uns der Glaube an unsere Möglichkeit und Fähigkeit, das Gewünschte überhaupt erreichen zu können -, so kann das bloss Gewünschte nicht zum Ziel, zum Vorentwurf unserer Erfahrungen werden. Was nicht innerhalb des von der Umwelt Ermöglichten und des von uns Gekonnten liegt, kann uns niemals als potentielle Erfahrung, als erreichbares Ziel erscheinen. Wollen wir handeln, so müssen wir also immer auch zu wissen glauben, dass die *gewünschte* Erfahrung verwirklichbar ist und somit überhaupt zum Objekt unseres *Wollens* werden kann. Handeln setzt, mit anderen Worten, immer auch vermeintliches Wissen um jene Möglichkeiten und Fähigkeiten voraus, die das Feld aller potentiellen Erfahrungen – und damit auch das Feld aller potentiellen Handlungen – aufspannen.

Hier nun wird ersichtlich, weshalb wir unser Zweifeln abbrechen müssen, um handeln zu können: Da der Wille zum Handeln beim Akteur immer auch ein (vermeintliches) Wissen um dessen Fähigkeiten und Möglichkeiten voraussetzt, muss sich der Handelnde für einen kurzen Moment auf eine bestimmte Auslegung der Welt festlegen und an sie glauben; denn es ist diese Auslegung der momentanen Welt, die ihm jene Annahmen über das Mögliche und Gekonnte beschert, die zur Willensbildung und damit zum Handeln unabdingbar sind. Oder um es mit den Worten Comtes auszudrücken: "Savoir pour prévoir et prévoir pour pouvoir"(Thompson 1975: 51).

Solange wir davon ausgehen, dass die Welt mit gleichem Recht auf diese oder jene Art ausgelegt werden kann, lassen wir die Frage nach dem Möglichen und Gekonnten gerade offen und verbauen uns damit jede Möglichkeit, einen Willen zu entwickeln und unseren künftigen Erfahrungen einen Entwurf zu Grunde zu legen. Wir bleiben, in den Worten Bieris

(2001: 73), "ewige Beobachter", die sich nicht "engagieren", nicht handeln können. Erst wenn wir die Grenzen unserer Fähigkeiten und Möglichkeiten für einen kurzen Moment als bekannt voraussetzen, erst wenn wir uns auf eine bestimmte Auslegung der Welt festlegen und damit (unbegründete) Annahmen treffen, kann aus dem Gewünschten das Gewollte, aus der blossen Erfahrung die vorentworffene Handlung werden: "In diesem Sinn sind Gewissheiten auch der eigentliche Motor unseres Handelns"(Graeser 2000: 261).<sup>19</sup>

Die Notwendigkeit des Handelns erklärt also, weshalb wir unser Zweifeln stets an einem bestimmten Punkt suspendieren und ins Glauben verfallen müssen. Diese Erklärung ist aber unzureichend, vermag sie doch höchstens aus der Aussensicht – der Sicht des Nicht-Gläubigen – eine überzeugende Antwort auf die Frage parat zu halten, weshalb wir unser Common-Sense-Wissen nicht in Frage stellen. Aus der Ich-Perspektive des Gläubigen hingegen ist es nicht die Unmöglichkeit des Handelns, die uns *glauben macht*, das Geglaubte zu wissen; die Funktion, die unser Common-Sense-Wissen im Leben erfüllt, kann aus der Ich-Perspektive weder Grund, noch Ursache unseres Glaubens sein – Glauben ist nicht teleologisch oder funktionalistisch motiviert. Aus der Ich-Perspektive des Gläubigen ist es vielmehr die vermeintliche Wahrheit des Common-Sense-Wissens selbst, die Grund und Ursache unseres Glaubens ist: Wir glauben nicht, *um* handeln zu können, sondern *weil* das Geglaubte in unseren Augen gültig ist.

In diesem Sinne ist unser Glaube ans Common-Sense-Wissen denn auch nicht fallibilistischer Natur: Im Gegensatz zu den kritischen Rationalisten in der Nachfolge Karl Poppers<sup>20</sup> gehen wir in unserem täglichen Denken und Handeln nicht davon aus, dass unsere Wissensansprüche nur tentative, jederzeit widerlegbare Mutmassungen sind, die sich bisher zwar als nützlich erwiesen haben, aber nichts Unzweifelhaftes über die Realität aussagen können. Unser Common-Sense-Wissen ist in unseren Augen nicht eine Ansammlung von einstweiligen Unterstellungen, die uns helfen, den Alltag zu meistern; vielmehr sind wir überzeugt, dass unsere Überzeugungen "wahr" sind und der Realität "entsprechen" – kurz: "Wahrheiten", "Tatsachen" sind. Gerade der Umstand, dass unser Common-Sense-Wissen unser Denken und Handeln anleiten kann, zeigt gemäss Hookway (1978), dass wir unsere Ansichten *ernstnehmen* und tatsächlich an die Wahrheit des Unterstellten und Behaupteten

---

<sup>19</sup> Bereits C.S. Peirce (1976: 156) hat auf die praktischen Auswirkungen des Zustands des Überzeugtseins hingewiesen: "Es gibt auch einen praktischen Unterschied [zwischen dem Zustand des Zweifels und des Überzeugtseins]. Denn unsere Überzeugungen leiten unsere Wünsche und formen unsere Handlungen. Die 'Assassinen' oder die Anhänger des 'Alten vom Berge' pflügten sich auf dessen geringsten Befehl hin in den Tod zu stürzen, weil sie überzeugt waren, dass ihm zu gehorchen ihnen ewige Glückseligkeit sichern würde. Hätten sie daran gezweifelt, so hätten sie nicht so gehandelt, wie sie es taten. So verhält es sich jedoch mit jeder Überzeugung, ihrem Grad entsprechend. Das Gefühl des Überzeugtseins ist ein mehr oder weniger sicheres Anzeichen dafür, dass sich in unserer Natur eine gewisse Verhaltensgewohnheit eingerichtet hat, die unsere Handlungen bestimmen wird. Der Zweifel hat nie eine solche Wirkung."

<sup>20</sup> Die kritischen Rationalisten glauben zwar nicht, dass ein Wissensanspruch jemals letztbegründet und somit über jeden Zweifel erhaben sein kann – gemäss fallibilistischem Credo ist Wahrheit nur ein unerreichbares Ziel. In diesem Sinne kann der Glaube an eine bestimmte These niemals "berechtigt" sein. Der Glaube an gewisse Thesen könne aber durchaus "*vernünftig*" bzw. "*unvernünftig*" sein. Anhand von folgendem Kriterium lasse sich dabei die "Un/Vernünftigkeit" einer Überzeugung bestimmen: "Ein Glaube ist vernünftig genau dann, wenn er ernsthafter Kritik widerstanden hat"(Musgrave 1996: 287). Jede Situation, die eine bestimmte These nicht widerlegt, gemäss unserem Hintergrundwissen aber die ernstzunehmende Chance hierzu geboten hätte, macht also den Glauben an diese These "*vernünftig*" – aber nicht "*wahr*".

glauben: "[W]e take our commonsense beliefs seriously by using them as a basis for action"(Hookway 1978: 29).

Selbst aus der Aussenperspektive mag das teleologisch-funktionalistische Argument nur bedingt zu überzeugen. Zwar scheint die eben erläuterte Notwendigkeit des Handelns erklären zu können, warum wir überhaupt etwas glauben (müssen). Diese Notwendigkeit kann aber weder Grund, noch Ursache des Umstands sein, dass wir einen *bestimmten* Glaubenssatz, eine *bestimmte* Behauptung glauben. Denn ob wir nun glauben, den Atlantik austrinken zu können, oder glauben, er lasse sich nicht austrinken, ist in diesem Zusammenhang egal – beide Glaubenssätze erlauben uns zu handeln. Der teleologisch-funktionalistische Erklärungsversuch schlägt also fehl. Schliesslich wollen wir wissen, warum wir eine bestimmte Proposition für unbedingt gültig erachten, und nicht, weshalb wir überhaupt etwas glauben. Die oben aufgeworfene Frage bleibt weiterhin unbeantwortet: Was bringt uns dazu, unser Zweifeln abubrechen und unsere Unterstellungen und Behauptungen einfach für gültig zu halten, ohne nach einer Begründung zu suchen?

### **Zweifeln vs. Glauben zum Zweiten: Die rationalistische Sicht**

Spätestens hier nun müsste einem überzeugten Common-Sense-Anhänger, der sich unsere Überlegungen zu Gemüte geführt hat, der Kragen platzen: "Mögen einige Leute auch auf abstruse Gedanken kommen – *ich* zumindest bin mir sicher, dass ich z.B. zwei Hände habe, nicht ins Gestern zurückkehren kann, dass Töten schlecht ist... Diese Wahrheiten *leuchten mir derart ein*, dass nichts mich umstimmen kann; jeder Zweifel daran wäre schlicht irrsinnig und *widersprüche jeglicher Vernunft*. Ich kann mir nicht vorstellen, wie Du mich überzeugen könntest, an derartigen Selbstverständlichkeiten zu zweifeln?! Statt von mir eine Begründung meines Wissens zu verlangen, solltest Du lieber Deinen Zweifel begründen!"

Unser Common-Sense-Advokat bedient sich hier einer rationalistischen Argumentation, deren Grundgedanke in etwa folgender ist: *Was unserer Vernunft als selbstevidente Wahrheit erscheint, muss wahr sein*. Auf den ersten Blick scheint diese Argumentation denn auch einiges für sich zu haben, die oben ins Feld geführten Beispiele zumindest sind Überzeugungen, die einem Menschen im normalen Lauf der Dinge kaum zweifelhaft – oder eines Zweifels würdig – erscheinen werden. Trotzdem: Die Existenz von Common-Sense-Überzeugungen, die derartigen unzweifelhaften Beispielen in ihrer Überzeugungskraft in nichts nachstehen, aber dennoch umstritten sind, zeigt, dass unser *Gefühl der Gewissheit* oder *Selbstevidenz* ein unzureichender Garant für die Gültigkeit von Geltungsansprüchen ist. Die erste Begegnung mit einem Telefon etwa kann eine der unzweifelhaftesten Überzeugungen, die ein Kind haben kann – dass nämlich nur dann und dort menschliche Stimmen zu hören sind, wo Menschen in der Nähe sind -, über den Haufen werfen und die ursprüngliche Überzeugung zu einer zweifelhaften These machen. Doch nicht nur neue Erfahrungen, sondern auch das Auftreten von Zweiflern oder Andersdenkenden kann uns zur Einsicht bringen, dass nicht jede unzweifelhaft *geglaubte* Überzeugung tatsächlich gültig und damit unzweifelhaft *ist*. Die Ideen des Kopernikus etwa werden bei einem Anhänger des

ptolemäischen Weltbildes zumindest den Verdacht geweckt haben, dass selbst das "Augenfälligste" und "Selbstverständlichste" bezweifelt, ja sogar bestritten werden kann.

Die angesichts von Zweiflern und unerwarteten Erfahrungen offenbar werdende Zweifelhafte eines uns vorerst unzweifelhaft erscheinenden Geltungsanspruchs lädiert dabei nicht nur unseren Glauben an diesen spezifischen Geltungsanspruch, sondern disqualifiziert auch unser Gefühl der Unzweifelhaftigkeit als Instanz zur Bewertung von Überzeugungen: Auch wenn wir einen Geltungsanspruch für absolut unzweifelhaft halten, muss er nicht tatsächlich gültig und damit unumstritten sein – wird nur schon eine unserer Common-Sense-Überzeugungen, die uns absolut unzweifelhaft erschienen waren, durch das Auftreten von glaubwürdigen, vernünftigen Andersdenkenden oder überraschenden Erfahrungen in Zweifel gezogen, so können wir in keinem anderen Fall mehr sicher sein, ob das von uns unbedingt gültig Geglaubte tatsächlich gültig und unbestritten ist. Unser Gefühl der Unzweifelhaftigkeit ist, mit anderen Worten, keine hinreichende Bedingung für eine tatsächliche Unzweifelhaftigkeit von Geltungsansprüchen (vgl. Sturgeon 1998: 19). Zu behaupten, dass alleine unser Gefühl der Überzeugung garantiere, dass ein Geltungsanspruch tatsächlich gültig sei, käme denn auch der unhaltbaren Behauptung gleich, dass unterschiedliche "Gefühle der Gewissheit" uns anzeigen würden, ob wir nun etwas tatsächlich wissen oder fälschlich glauben. Wittgenstein (1970: §§ 13,14,15,21,194,404) verwirft diese Behauptung und weist darauf hin, dass der "seelische Zustand der Überzeugung" der gleiche sei, ob nun "gewusst oder fälschlich geglaubt wird":

"Zu meinen, den Worten 'glauben' und 'wissen' müssten verschiedene Zustände entsprechen, wäre so, als glaubte man, dem Wort 'ich' und dem Namen 'Ludwig' müssten verschiedene Menschen entsprechen, weil die Begriffe verschieden sind." (§42)

Das bloße Gefühl der Gewissheit bedinge nicht notwendigerweise, dass die Person das Behauptete tatsächlich wisse, d.h. sich in ihrem Geltungsanspruch nicht irren könne (§ 8):

"Dass kein Irrtum möglich [ist], muss *erwiesen* werden. Die Versicherung 'Ich weiss es' genügt nicht. Denn sie ist doch nur die Versicherung, dass ich mich (da) nicht irren kann, und dass ich mich *darin* [d.h. in meiner Gewissheit, mich nicht zu irren] nicht irre, muss *objektiv* feststellbar sein." (§ 15)

Unser Common-Sense-Anhänger muss, mit anderen Worten, seine Wissensansprüche *anderweitig begründen*, der bloße Verweis auf die vermeintlich offensichtliche Wahrheit der Geltungsansprüche kann nicht genügen. Zwar werden jene Leute, denen die erhobenen Wissensansprüche ohnehin selbstevident erschienen sind, unserem Common-Sense-Advokaten zustimmen. Wem dessen Geltungsansprüche aber nicht eingeleuchtet haben, der wird durch die rationalistische Argumentation unseres Common-Sense-Vertreters keineswegs überzeugt worden sein: "Solange Du Dein vermeintliches Common-Sense-Wissen als selbstevidente Wahrheit auffasst und nach keiner anderen Begründung suchst, bin ich nicht bereit, Deinen blossen Glauben als Wissen zu akzeptieren – weshalb denn auch?", könnte der Andersdenkende dem Common-Sense-Advokaten entgegenen.

## **Zweifeln vs. Glauben zum Dritten: Die empiristische Sicht**

Diese Einwände müssten unseren Common-Sense-Anhänger aber noch keineswegs ans Ende seiner Weisheit gebracht haben: "Das ist alles schön und recht – das Gefühl der Gewissheit mag tatsächlich nicht ausreichen, um Deine Zweifel zu zerstreuen", könnte dieser erwidern. "Dass ich zwei Hände habe, nicht ins Gestern zurückkehren kann und Töten verwerflich ist, weiss ich aber dennoch mit Sicherheit: Immerhin *sehe* und *fühle* ich meine Hände und die *Erfahrung* lehrt mich, dass Töten nicht gut und das Gestern unwiederbringlich vergangen ist. Meine Überzeugungen hege ich also nicht ohne Grund! Im Gegenteil, die Erfahrung zeigt, dass meine Überzeugungen wahr sind. Ich sage es erneut: Statt von mir eine Begründung meines Wissens zu verlangen, solltest Du lieber Deinen Zweifel begründen!"

Diese empiristische Antwort unseres Common-Sense-Advokaten beruht auf der Annahme, dass *die sinnliche Erfahrung ein verlässliches Fundament für Wissensansprüche abgibt*. Im Folgenden soll in kurzen Skizzen dargestellt werden, welche Argumente diese Annahme zweifelhaft erscheinen lassen könnten. Im Wesentlichen lassen sich drei Argumentationsstränge herausarbeiten: Da (1) unsere *Erfahrungserlebnisse* und das Reale manchmal auseinanderklaffen, (2) diese Erfahrungserlebnisse nicht eindeutig festlegen, welche *Erfahrungsurteile oder Überzeugungen* wir aufgrund dieser Erlebnisse hegen sollten, und (3) diese Erfahrungsurteile die in unsere Wissensbegründungen einflussenden *Erfahrungsberichte* nicht eindeutig festlegen, kann die sinnliche Erfahrung unser vermeintliches "Wissen" nur auf ein unsicheres Fundament stellen.

### **(1) Vom Realen zum Erlebten**

*Da sich manchmal herausstellt, dass die Realität nicht so ist, wie uns unsere Erfahrungserlebnisse glauben machen, darf aus einem Erfahrungserlebnis kein eindeutiger Rückschluss auf die Realität erhofft werden.* Dass sich unsere Erfahrungserlebnisse manchmal als trügerisch herausstellen, lässt sich bereits daran ersehen, dass wir manchmal *Illusionen* und *Halluzinationen* erleben, d.h. Erfahrungserlebnisse machen, denen im Realen nichts entspricht. Da sich kein Kriterium finden lässt, das uns erlauben würde, derart trügerische sinnliche Erlebnisse von wahrhaften Erfahrungen zu unterscheiden, ohne dabei wiederum auf – potentiell trügerische – Erfahrungen abstellen zu müssen, können wir niemals ausschliessen, dass die aktuelle Erfahrungen trügerisch ist (vgl. Musgrave 1993: 30-35). In eine ähnliche Richtung weist folgendes Argument Bertrand Russells (1992): Nehmen wir am Abendhimmel eine Supernova wahr, so können wir nicht ausschliessen, dass das Wahrgenommene zum Zeitpunkt des Wahrnehmens gar nicht mehr existiert – zwischen dem Ereignis und dem Wahrnehmen dieses Ereignisses sind unter Umständen Jahrtausende vergangen. Wenn in diesem Fall dem Wahrgenommenen aber nichts Reales (mehr) entspricht, so muss die Unterstellung, Erfahrungserlebnisse stünden zwingend in einem Wahrheitsverhältnis zur Realität, aufgegeben werden.

## (2) Vom Erlebten zum Geglaubten

Selbst wenn wir eingestehen würden, dass die Realität uns verlässliche Erfahrungserlebnisse beschert, so müssen wir noch lange nicht überzeugt sein, dass uns dies unserem Ziel – dem begründeten, wahren Glauben – näher gebracht hat. Denn unsere Erfahrungserlebnisse legen nicht eindeutig fest, welche Überzeugungen über das Wahrgenommene wir hegen sollten. Dass die naiv realistische Ansicht, unsere Sinne würden uns gewisse Überzeugungen gewissermassen aufzwingen, falsch ist, zeigt sich etwa in folgendem Beispiel: Tauchen wir einen geraden Stab in ein Wasserbecken, so wird kein "normaler" Mensch denken, dass alleine das Eintauchen ins Wasser den Stock gekrümmt hat, wie dies uns unsere Sinne nahe legen. Das sinnliche Erlebnis lässt also zwei Erfahrungsurteile oder Überzeugungen zu – "Der Stab *scheint* krumm" und "Der Stab *ist* nun krumm". Mit anderen Worten: *Das Wahrnehmungserlebnis legt nicht eindeutig fest, welche Überzeugung gültig ist und "der Erfahrung entspricht". Dieser Befund gefährdet die empiristische Argumentation, kann doch nun von keiner Überzeugung mehr mit Sicherheit behauptet werden, es sei die einzige, die angesichts eines gemachten Erfahrungserlebnisses überhaupt möglich sei. Aufgrund unserer sinnlichen Erlebnisse können wir also nicht eindeutig feststellen, welche Überzeugungen gültig sind.*

Wahrnehmung lässt sich also keineswegs als Abbildungsprozess verstehen, bei dem eine gleichsam aktive Aussenwelt auf einen passiven Wahrnehmenden einwirkt und auf einer "Leinwand im Kopf" ein eindeutiges Abbild ihrer selbst generiert. Erfahrung tritt uns niemals in der Gestalt eines unmissverständlichen "Datums", sondern immer nur als das bereits "Ausgelegte", d.h. als Produkt einer Interaktion zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenen, entgegen (vgl. Schütz 1991a: 26). Dies zumindest in dreierlei Hinsicht:

(i) Wie das Beispiel des "gekrümmten" Stabes zeigt, nehmen wir gewisse Daten, die uns von unseren Sinnen geliefert werden, nicht für bare Münze. Vielmehr unterscheiden wir in jedem Wahrnehmungsprozess zwischen veridikal, wahrhaftigen und nicht-veridikal, irreführenden Erlebnissen (vgl. Musgrave 1993: 37-47; Quine 1979: 47ff). Ohne uns dieses Vorgangs bewusst zu sein, deuten wir die sinnlichen Daten im Lichte von bereits gehegten, individuellen Überzeugungen, die nicht dem unmittelbar Erlebten entspringen:

"Wir nehmen die Welt wahr, ausgestattet mit bestimmten Überzeugungen, die wir früher gebildet oder erworben haben. Und wir diskontieren manchmal das Zeugnis unserer Sinne und weigern uns, unseren Augen oder Ohren zu glauben, weil das, was sie uns mitteilen, mit unseren früheren Auffassungen kollidiert." (Musgrave 1993: 39)

Wir bewerten das unmittelbar Erlebte also im Lichte unserer vorherigen Erfahrungen, d.h. im Lichte jener Erlebnisse, die mittlerweile zu unseren Überzeugungen geworden sind:

"Inwieweit und wann wir unseren eigenen sinnlichen Erfahrungen und unserer Urteilsfähigkeit trauen dürfen und wann nicht, wissen wir aus häufig leidvoller Erfahrung. Kein vernünftiger Mensch wird sich voll und ganz auf seine sinnliche Wahrnehmung verlassen. Erscheint ihm etwas als gar zu wunderbar oder merkwürdig, wird er sich 'die Augen reiben!...' (Roth 1992: 278)



Besonders kritisch und augenfällig sind derartige Wahrnehmungsbewertungen in den empirischen Wissenschaften. Passt das vermeintlich Beobachtete nicht in das Glaubenssystem des beobachtenden Wissenschaftlers, stehen ihm zwei Wege offen, mit diesem Problem umzugehen: Entweder fasst er das Beobachtete als veridikale Beobachtung auf und tut einige seiner Glaubenssätze als falsifiziert ab, oder aber er hält an seinen Theorien fest und tut die Beobachtungen als Sinnestäuschungen ab. Beide Wege können sich als Holzweg erweisen. So zeigen etwa die sogenannten "Vor-Entdeckungs-Beobachtungen" von Himmelskörpern – d.h. Sichtungen, die als unmöglich abgetan und auf Wahrnehmungsirrtümer zurückgeführt wurden –, dass Beobachtungen manchmal zu unrecht als nicht-veridikale bewertet werden; umgekehrt zeigt das Beispiel des "gekrümmten" Stabes, dass wir unseren Augen nicht immer vertrauen sollten.

(ii) Wohl aufgrund von biologischen Veranlagungen nehmen wir nie einzelne, lose Sinnesdaten wahr, sondern bereits geordnete "Dinge", "Objekte", "Gegenstände", "Phänomene" etc. Uns scheint ein regelrechter Hang eigen zu sein, in den wahrgenommenen *facta bruta* Muster, Zusammenhänge, Einheiten etc. auszumachen. Bereits Bacon (1990) hat im Rahmen seiner "Idolenlehre" (ibid. I, 38-69) auf diesen menschlichen "Makel" hingewiesen:

"Der menschliche Geist setzt vermöge seiner Natur leichthin in den Dingen eine grössere Ordnung und Gleichförmigkeit voraus, als er darin findet; und obgleich vieles in der Natur einzeln und voller Ungleichheit ist, so fügt der Verstand dennoch Gleichlaufendes, Übereinstimmendes und Bezügliches hinzu, was es in Wirklichkeit nicht gibt." (ibid. I, 45)

Dass wir selbst die von uns wahrgenommenen Muster oder Einheiten manchmal als illusorisch abtun,<sup>21</sup> deutet darauf hin, dass uns dieser Hang auch dort ein Schnippchen schlagen könnte, wo wir an unseren Muster-Wahrnehmungen nicht zweifeln wollten.

(iii) Schliesslich könnte man mit Heidegger (1986: 148ff; 66ff) argumentieren, dass uns die Umwelt primär als "Zuhandenes" entgegentritt und daher immer bereits "als etwas" wahrgenommen, ausgelegt wird. Das Objekt etwa, das wir in der sprachlichen Fassung als "Hammer" identifizieren würden, tritt uns auch ohne sprachliche Fixierung "als Zeug, um zu hämmern" entgegen, da wir dieses Objekt – ebenso wie jedes andere Objekt auch – aufgrund unseres Vorwissens automatisch als "etwas, um zu..." wahrnehmen. Das "Hammerding" existiert in unseren Augen also gar nicht erst als schlicht "vorhandenes" Objekt, dessen Auslegung, d.h. die Zuschreibung von Eigenschaften, erst noch passieren muss; vielmehr ist diese Auslegung immer schon passiert – sie ist wesentlicher Teil des Wahrnehmungsprozesses selbst (vgl. Graeser, 2000: 109ff).

Folgende Analogie von Heelan (1983) verdeutlicht das Heideggersche Argument: Lesen wir einen Text, so nehmen wir nicht Silben wahr, sondern lesen einen Text, d.h. wir verwischen

---

<sup>21</sup> Übersehen wir etwa im Satz "Der Brief trägt den Poststempel vom 25. August" den Schreibfehler und lesen "Poststempel", so deutet dies darauf hin, dass der Wahrnehmungsprozess keineswegs von den *facta bruta* alleine bestimmt wird.

die Grenze zwischen den wahrnehmbaren materiellen *Zeichen* und den sprachlichen *Bedeutungen*, die diesen Zeichen gegeben sind. Indem diese Grenze vergessen geht...

"...syllables, phonemes, and other linguistic signs and marks on paper cease *for the reader* to be objects in the World, like houses or trees, and once read for their meaning, they become more like *windows into a house* that by their more or less transparent quality give direct access to the contents of the house."(Heelan 1983: 64,65)

Der Wahrnehmungsprozess lasse sich nun in analoger Weise als das "Lesen" von "Contents", das Erkennen von "Bedeutungen" durch vermeintlich transparente "Fenster" verstehen, argumentiert Heelan. Die "marks on paper" hingegen würden gar nicht erst wahrgenommen. Da dieses "Lesen" vor dem Hintergrund des je verschiedenen Vorwissens des Individuums passiert, muss die Vorstellung, die Realität zwingt uns via sinnliche Erfahrung gewisse Überzeugungen gleichsam auf, aufgegeben werden: Basieren unsere Überzeugungen nicht auf eindeutigen, fixen "marks on paper" (= *facta bruta*, das Vorhandene), sondern auf jenen "contents" (= das Ausgelegte, Zuhandene), die diesen "marks" mehr oder weniger idiosynkratisch zugeschrieben werden können,<sup>22</sup> wird zweifelhaft, ob Erfahrung unser Wissen auf eine verlässliche Basis stellen kann.

### (3) Vom Geglauten zum Behaupteten

Selbst wenn wir eingestehen würden, dass unsere Erfahrungserlebnisse eindeutig festlegen, welche Überzeugungen wir hegen, bleibt die empiristische These zweifelhaft. Denn um Wissen zu erlangen, müssen wir Gründe für unseren Glauben an die Wahrheit des von uns Behaupteten vorbringen; Erfahrungserlebnisse und Überzeugungen können aber per se niemals als Begründung einer Behauptung dienen, sind doch Begründungen sprachlich vermittelte Geltungsansprüche, währenddem Erlebnisse und Überzeugungen individuell erfahrene Geschehnisse oder Zustände sind, die Anderen nur mittelbar zugänglich sind. Es sind, mit anderen Worten, nicht Erfahrungserlebnisse oder Überzeugungen, sondern *Erfahrungsaussagen*, die unser vermeintliches "Wissen" eventuell auf ein solides Fundament stellen könnten. Die Frage, ob uns die Realität eindeutige, wahrhafte Erfahrungserlebnisse oder -urteile beschert, zielt also am eigentlichen Problem vorbei; was wirklich zur Debatte steht, ist die Frage, ob uns die Realität wahrhafte Erfahrungsaussagen aufzwingt. Gemäss Popper (1989: 60ff) tut sie dies nicht: Zwischen dem Erfahrungserlebnis bzw. Erfahrungsurteil und der – für Begründungen unabdingbaren – begrifflichen Fassung dieser Erfahrung klafft ein Graben, der von der Sprache nur um den Preis der Gewissheit geschlossen werden kann. Was ist damit gemeint? Erheben wir einen Geltungsanspruch, so schießt diese Behauptung – alleine aufgrund der begrifflichen Fassung dieser Erfahrung – meist über das tatsächlich Erfahrene hinaus: *Die begriffliche Fassung unserer Erfahrung sagt mehr aus, als aufgrund des Erfahrenen ausgesagt werden könnte*. Behaupten wir etwa, dass vor uns ein "Tisch" steht, so stellen wir aufgrund unseres sprachlichen "Tisch"-Begriffs auch

---

<sup>22</sup> Wie Graeser (1998: 17ff) zurecht bemerkt, haben wir bei diesem Auslegungsprozess nicht absolut freie Hand. Dieser Einwand entkräftet jedoch nicht das oben erläuterte Argument. Denn um dies zu erreichen, müsste gezeigt werden, dass die Realität bzw. deren Erleben eindeutig festlegt, *welche* Überzeugung wir hegen sollten; der Hinweis, dass wir *nicht jede* Überzeugung hegen können, ist dabei unerheblich.

die Behauptung auf, dass das Wahrgenommene z.B. zum Abstellen von Dingen gebraucht wird, einigermaßen flach ist, sich nicht von selbst bewegt, nicht gegossen oder gefüttert werden muss etc. Obwohl diese Zuschreibungen oder Festlegungen – zu denen neben "Appräsentationen" (vgl. Schütz, 1994a: 12; 33) manchmal auch "Retrodiktionen"<sup>23</sup> gehören – meist nicht enttäuscht werden, können wir dennoch nicht ausschliessen, dass sich einige dieser Festlegungen – die alleine aufgrund der begrifflichen Fassung der sinnlichen Erfahrung des Tisches passiert sind – nachträglich als falsch herausstellen werden: Gibt der vermeintliche "Tisch" plötzlich Töne von sich, so bemerken wir, dass uns die begriffliche Fassung des Wahrgenommenen irregeleitet hat – zumindest eine der Festlegungen, die sich mit der begrifflichen Fassung eingeschlichen haben, wähten wir also zu unrecht durch das tatsächlich Erfahrene verbürgt. Gemäss Musgrave (1993: 56-60) stehen uns in einem solchen Fall zwei Optionen offen: Entweder revidieren wir den Begriff selbst, d.h. wir ergänzen/amputieren den Begriff um einige Zuschreibungen, so dass am Ende der neu verstandene Begriff wiederum zur aktuellen Erfahrung passt ("Tische machen auch Musik"), oder aber wir ordnen dem Erfahrenen einen anderen Begriff zu ("Dies ist kein Tisch, sondern eine tischförmige Stereoanlage").<sup>24</sup> Welchen Weg wir auch wählen, das Grundproblem bleibt bestehen: Wollen wir sinnliche Erfahrungen zur Begründung von Geltungsansprüchen nutzen, müssen wir die Erfahrungen begrifflich fassen; da derartige begriffliche Fassungen nicht möglich sind, ohne mit dem Gesagten über das eigentlich Erfahrene hinauszuschliessen, kann die Erfahrung in ihrem (für Begründungen unvermeidlichen) sprachlichen Kleid nicht als verlässliche Basis zur Begründung von Geltungsansprüchen dienen:

"Wir können keinen wissenschaftlichen Satz aussprechen, der nicht über das, was wir 'auf Grund unmittelbarer Erlebnisse' sicher wissen können, weit hinausgeht ('Transzendenz der Darstellung'); jede Darstellung verwendet allgemeine Zeichen, Universalien, jeder Satz hat den Charakter einer Theorie, einer Hypothese. Der Satz: 'Hier steht ein Glas Wasser' kann durch keine Erlebnisse verifiziert werden, weil die auftretenden Universalien nicht bestimmten Erlebnissen zugeordnet werden können (die 'unmittelbaren Erlebnisse' sind nur einmal 'unmittelbar gegeben', sie sind einmalig). Mit dem Wort 'Glas' z.B. bezeichnen wir physikalische Körper von bestimmten gesetzmässigem Verhalten, und das gleiche gilt von dem Wort 'Wasser'. Universalien sind nicht auf Klassen von Erlebnissen zurückführbar, sie sind nicht 'konstituierbar'." (Popper 1989: 61)

---

<sup>23</sup> Nehmen wir einen bestimmten Stein wahr und belegen ihn dann mit dem Begriff "Sedimentgestein", so machen wir nicht so sehr eine Vorhersage über die künftig zu erfahrenden Eigenschaften des Steins. Vielmehr behaupten wir zu wissen, welche Erfahrungen früher – bei der Genese des Steins – hätten gemacht werden können. Doch ebenso wie die zukunftsgerichteten "Appräsentationen" gehen derartige rückwärtsgerichteten Festlegungen über das aktuell Erfahrene hinaus und provozieren Probleme.

<sup>24</sup> Die hier von Musgrave erwähnten Arten der Glaubens- bzw. Begriffsrevision entsprechen dem Schützischen Konzept der "Sinnstiftung" (Schütz 1994a: 12ff): Widersprechen neue Erfahrungen jenen "Appräsentationen", die mit jeder "Auslegung" der Welt zwingend einhergehen, so wird eine *reflexive* Auseinandersetzung mit der Welt nötig, an deren Ende das Erfahrene ein neuen "Sinn", einen neuen Platz im Glaubensgerüst des Subjekts haben wird. Sowohl die von Musgrave erwähnte Neukomposition von Zuschreibungen zu einem *revidierten* Begriff als auch die sprachliche Fassung einer Erfahrung mittels eines *anderen* Begriffes könnten also als Versuch der "Sinnstiftung" verstanden werden.

## **Zweifeln vs. Glauben zum Vierten: Von der Unzulänglichkeit des Empirischen**

Selbst wenn wir unserem Common-Sense-Advokaten zugestehen würden, dass Erfahrungserlebnisse unsere Wissensansprüche auf ein verlässliches Fundament stellen, könnten wir uns trotzdem nicht beruhigt zurücklehnen. Denn die meisten Common-Sense-"Wahrheiten", die wir zu wissen glauben, sind überhaupt nicht Behauptungen über unmittelbar Erfahrenes, sondern *allgemeine Sätze*, deren Gültigkeit gar nicht durch Erfahrungserlebnisse erwiesen werden kann: Behaupten wir etwa, dass Schwäne weiss seien, so ist diese Behauptung auch dann noch zweifelhaft, wenn sich gerade tausende weisser Schwäne vor unseren Augen versammelt haben. Denn wie können wir wissen, dass *alle* Schwäne weiss sind und *niemals* ein nicht-weisser Schwan existiert hat oder existieren wird? Trotz unzähliger bestätigender Erfahrungserlebnisse kann diese Behauptung nicht über jeden Zweifel erhaben sein.

Das hier angesprochene Problem betrifft den *induktiven Charakter* vieler unserer Wissensansprüche: Weite Teile unseres vermeintlichen "Wissens" bestehen aus *allgemeinen Sätzen* der Form "Wenn X, dann Y", die aus *besonderen Sätzen* der Form "Hier und jetzt Z" gefolgert worden sind. Halten wir einen besonderen Satz wie z.B. "Ich sehe hier und jetzt einen weissen Schwan" für gültig, so können wir den allgemeinen Satz "Alle Schwäne sind weiss" (= "Wenn es sich um einen Schwan handelt, dann ist er weiss") nur dann ebenfalls für gültig halten, wenn wir die Unterstellung machen, irgendein Prinzip berechtige uns zu diesem Verallgemeinerungsschritt. Wie Popper (1989: 3ff) gezeigt hat, kann ein derartiges Prinzip aber nicht gefunden werden. Denn: Da ein derartiges Induktionsprinzip für alle Induktionen gelten müsste, könnte es sich beim gesuchten Prinzip nur um einen allgemeinen Satz handeln ("Wenn Bedingung B erfüllt ist, dann darf vom Besonderen aufs Allgemeine geschlossen werden"); da zur Begründung eines solchen allgemeinen Satzes aber gerade das gesuchte Induktionsprinzip nötig wäre, scheitert die Begründung – die Suche führt zu einem unendlichen Regress (ibid.4,5).

Die Behauptung, dass ein allgemeiner Satz wahr sei, kann also selbst durch unzählige wahre besondere Sätze nicht gerechtfertigt werden – die Frage, ob der allgemeine Satz wahr ist, bleibt offen. Das Induktionsproblem stellt somit weite Teile unseres vermeintlichen "Wissens" selbst dann noch in Frage, wenn wir eingestehen würden, dass unsere besonderen Sätze, unsere einfachen Erfahrungssätze auf verlässlichem Grund stehen. Diese grundsätzliche Zweifelhaftigkeit von allgemeinen Sätzen hält uns aber nicht davon ab, mit derartigen All-Sätzen zu operieren und an deren Gültigkeit zu glauben. In Anlehnung an Husserls Begriff der "Idealität des 'Und-so-weiter'" bemerkt Schütz in diesem Zusammenhang:

"Ich vertraue darauf, dass die Welt, so wie sie mir bisher bekannt ist, weiter so bleiben wird und dass folglich der aus meinen eigenen Erfahrungen gebildete Wissensvorrat und der von meinen Mitmenschen übernommene Wissensvorrat weiterhin seine grundsätzliche Gültigkeit beibehalten wird."(Schütz 1994a: 29)

Dass die Gültigkeit allgemeiner Sätze nicht mit Verweis auf die Empirie erwiesen werden kann, zeigt sich besonders deutlich bei den *normativen Sätzen*, die eine Untergruppe der allgemeinen Sätze bilden.<sup>25</sup> Wie G.E. Moore (1993) gezeigt hat, können normative Sätze nicht aus besonderen, deskriptiven Sätzen abgeleitet werden. Die in normativen Sätzen auftauchenden Werte wie etwa "gut", "schlecht", "gerecht" etc. sind irreduzibel. Versuchen wir Werte deskriptiv zu fassen, so schlägt dieser Versuch unweigerlich fehl – wir begehen einen "naturalistischen Fehlschluss". Zwar können wir viele Sachverhalte aufzählen, denen wir etwa den Wert "gut" zuordnen würden. Fassen wir den Wert "gut" aber als empirischen Sachverhalt auf und setzen ihn daher mit einem dieser Sachverhalte gleich, so verliert der Begriff des Werts seinen Sinn. Entweder gerät diese Gleichsetzung zu einer Tautologie oder aber zu einer Aussage über unsere Gepflogenheiten, den jeweiligen Wert in der Charakterisierung von Sachverhalten zu gebrauchen.<sup>26</sup> Um es salopp zu sagen: Sollen und Sein sind zwei Paar Schuhe.

Dieser Befund stellt das empiristische Argument unseres Common-Sense-Advokaten in Frage: Da weite Teile unseres Common-Sense-Wissens unbestritten normativen Charakters sind, können weite Teile unser Common-Sense-Wissen selbst dann nicht durch Erfahrung begründet werden, wenn wir eingestehen würden, dass Erfahrung eine verlässliche Wissensquelle sei.

## **Zweifeln vs. Glauben zum Fünften: Glauben wir nur, was wir wissen?**

Wäre unser Common-Sense-Advokat mittlerweile nicht schon kopfschüttelnd davongezogen, würde er sich bestimmt fragen, was das Ganze solle. Nun, seit seinem ersten Auftritt haben wir uns mit ihm über die Frage gestritten, was uns dazu bringe, unser *Zweifeln abzubrechen* und zu *glauben*, unsere Unterstellungen und Behauptungen seien gültig. Während unser Common-Sense-Anhänger befand, nicht unser Glauben, sondern unser Zweifeln sei begründungsbedürftig, versuchten wir im Gegenzug aufzuzeigen, dass sein Glauben zweifelhaft ist. Der Common-Sense-Verteidiger hat verschiedene Argumente vorgebracht und dabei stets implizit vorausgesetzt, dass folgender Zusammenhang bestehe:

T<sub>cs</sub>: Subjekt S *glaubt* Proposition P dann und nur dann *zu wissen*, wenn...  
w: ...S *weiss*, dass P der Fall ist

---

<sup>25</sup> Normative Sätze weisen einem Sachverhalt eine bestimmte Position auf einer Vergleichskala zu, deren Pole je nachdem von Werten wie "gut" und "schlecht", "passend" und "unpassend", "gerecht" und "ungerecht" etc. gebildet werden. Normative Sätze sind insofern allgemein, als dass sie nicht einen bestimmten Sachverhalt behaupten ("Hier und jetzt ist X der Fall"), sondern eine *unbedingte* Verbindung zwischen einer *prinzipiell unendlichen* Menge von – im relevanten Sinne – gleichartigen Sachverhalten und einem bestimmten Wert postulieren ("Wann immer X der Fall ist, dann ist das schlecht, gut, schön...").

<sup>26</sup> Setzen wir den Wert "gut" etwa mit dem empirischen Sachverhalt "Vergnügen" gleich, so verkäme der normative Satz "Vergnügen ist gut" zu einer nichts sagenden Tautologie, oder aber zu einer Feststellung über unseren Gebrauch des Begriffs "gut". Beide Varianten werden dem Wesen des Normativen nicht gerecht.

Dabei hat unser Common-Sense-Advokat die eingangs eingeführte Wissensdefinition akzeptiert und unterstellt, Common-Sense-Wissen entspreche – wie jedes andere Wissen auch – den folgenden Anforderungen:

- T<sub>w</sub>: S weiss, dass P der Fall ist, dann und nur dann, wenn...
- i: ...S glaubt, dass P der Fall ist
- ii: ...S gute Gründe hat zu glauben, dass P der Fall ist
- iii: ...P der Fall ist

Unser Common-Sense-Verteidiger hat also implizit Folgendes behauptet:

- T<sub>cs</sub>: S glaubt P dann und nur dann zu wissen, wenn...
- i: ...S glaubt, dass P der Fall ist
- ii: ...S gute Gründe hat zu glauben, dass P der Fall ist
- iii: ...P der Fall ist

Dass *Bedingung i* immer schon erfüllt ist, geht bereits aus der Fragestellung hervor. Zu den beiden anderen Bedingungen muss unser Common-Sense-Advokat aber Stellung beziehen. Über *Bedingung ii* hat er denn auch Folgendes behauptet:

- T<sub>ii</sub>: S hat gute Gründe zu glauben, dass P der Fall ist, dann, wenn...
- r: ...P selbstevident ist
- oder e: ...P durch Erfahrungen begründet wird.

Zu *Bedingung iii* hat unser Common-Sense-Verteidiger zwar nie explizit Stellung bezogen. Allerdings hat er Folgendes behauptet:

- T<sub>w\*</sub>: S weiss, dass P der Fall ist, dann, wenn...
- r: ...P selbstevident ist
- oder e: ...P durch Erfahrungen begründet wird.

Angesichts der unbestrittenen Wissensdefinition T<sub>w</sub> kann diese Behauptung T<sub>w\*</sub> jedoch nur dann Sinn machen, wenn wir unterstellen, dass P nur dann unserer Vernunft als selbstevidente Wahrheit einleuchtet (r) oder unmittelbar erfahren wird (e), wenn P auch tatsächlich der Fall ist. Soll Behauptung T<sub>w\*</sub> Sinn machen, so muss also eine weitere Annahme hinzutreten:

- T<sub>ii/iii</sub>: S hat dann und nur dann gute Gründe P zu glauben, wenn...
- iii: ...P der Fall ist

Wann immer uns P als selbstevidente Wahrheit oder als unzweifelhafte Erfahrung erscheint, können wir also gemäss unseres Common-Sense-Advokaten davon ausgehen, dass P auch tatsächlich der Fall ist – Behauptung T<sub>cs</sub> erfüllt somit auch Bedingung iii unserer Wissensdefinition.

Die Antwort unseres Common-Sense-Advokaten auf die eingangs gestellte Frage könnte also folgendermassen zusammengefasst werden: Wir glauben etwas zu wissen, weil wir es wissen (T<sub>cs</sub>); wir wissen es, weil wir gute Gründe haben (ii), die belegen, dass das Geglaubte

tatsächlich der Fall ist ( $T_{ii/iii}$ ); ein guter Grund schliesslich ist, was unserer Vernunft als selbstverständliche Wahrheit erscheint oder auf Erfahrungen basiert ( $T_{ii}$ ).

In den letzten drei Abschnitten haben wir im Gegenzug Überlegungen angestellt, die zeigen, dass die Argumentation unseres Common-Sense-Advokaten sowohl in ihrer rationalistischen Form (r) als auch in ihrer empiristischen Form (e) unhaltbar ist. Unsere skeptizistischen Argumente richteten sich gegen die Behauptung des Common-Sense-Vertreter, er habe nur dann gute Gründe, einen Glaubenssatz für wahr zu halten, wenn dieser Wissensanspruch auch tatsächlich berechtigt sei ( $T_{ii/iii}$ ). Welche guten Gründe unser Common-Sense-Anhänger auch vorgeschlagen hat, immer waren sie aus skeptizistischer Sicht ungenügend, immer bedurften sie selbst weiterer Begründung: Weder Erfahrung, noch Selbstevidenz konnten die *Möglichkeit eines Irrtums* ausschliessen und garantieren, dass das Geglaubte P auch tatsächlich der Fall ist. Die Begründungsversuche scheiterten, da wir uns stets vorstellen konnten, dass nicht der ursprüngliche, sondern ein alternativer Glaubenssatz wahr ist – trotz der angeführten Begründungen. Nie konnten die angeführten Gründe ausschliessen, dass sie zur Begründung von zwei alternativen Wissensansprüchen herangezogen werden, womit dann zwei verschiedene Behauptungen sozusagen "zurecht" für wahr gehalten werden können. Legen Erfahrung und Selbstevidenz aber nicht eindeutig fest, welchen Wissensanspruch wir zurecht für wahr halten, können sie nicht mehr als Begründung eines *bestimmten* Wissensanspruchs gelten. Kurz: Können Erfahrung und Selbstevidenz die Möglichkeit eines Irrtums nicht ausschliessen und zur Begründung von verschiedenen Wissensansprüchen herangezogen werden, so kann Subjekt S nicht mehr behaupten, es *wisse* Proposition P.

Da somit Bedingung w der Ausgangsthese  $T_{cs}$  unseres Common-Sense-Advokaten unerfüllbar ist, wir aber dennoch stets irgendwelche Dinge zu wissen glauben, ist die These  $T_{cs}$  unseres Common-Sense-Advokaten unhaltbar und dessen Antwort auf obige Frage falsch: *Da die angeführten Gründe niemals ausschliessen können, dass nicht das Geglaubte, sondern eine alternative Behauptung wahr ist, und somit immer die Möglichkeit eines Irrtums besteht, können wir nicht behaupten, etwas zu wissen. Die Behauptung, wir glaubten nur das, was wir auch wüssten, ist somit falsch.*

## **Zweifeln vs. Glauben zum Sechsten: Gewissheit trotz Ungewissheit**

Der Versuch unseres Diskussionspartners, Common-Sense-Wissen als Wissen darzustellen, das tatsächlich über jeden Zweifel erhaben ist und sich unmöglich als Irrtum herausstellen kann, ist also gescheitert. Wir glauben auch dann etwas mit Bestimmtheit zu wissen, wenn wir nicht hinreichend gute Gründe für diese Annahme haben und nicht ausschliessen können, dass wir uns irren. Zweifeln wir also an einem Wissensanspruch, so ist unser Zweifeln – im Gegensatz zum Glauben an das Behauptete – in jedem Fall gerechtfertigt.

Dieser skeptizistische Befund würde unseren Common-Sense-Advokaten aber sicher zu Widerspruch provozieren: "Was Du da erzählst, ist Unsinn! Auch Dir muss doch klar sein, dass wir vielerlei Dinge wissen", könnte er entgegnen. "Dass Du zum Schluss kommst, dass

wir nichts wissen, muss an Deinem falschen Verständnis des Begriffs des 'Wissens' liegen. Wenn Du glaubt, dass selbst Erfahrung und Selbstevidenz nicht sicherstellen können, dass wir uns nicht irren und somit etwas gewiss wissen können, so benimmst Du Dich wie ein Ausserirdischer und stellst schlicht unhaltbare Anforderungen an unser Wissen."

Nun, damit hätte unser Common-Sense-Advokat in gewissem Sinne recht: Die skeptizistischen Befunde stehen tatsächlich in krassem Widerspruch zu jenem Vertrauen, das wir normalerweise in unser "Wissen" haben: Sowohl im Alltag als auch in der wissenschaftlichen Praxis gehen wir davon aus, dass es möglich ist zu wissen; zumindest die von unserem Common-Sense-Advokaten angeführten Instanzen (Erfahrung, Selbstevidenz) gelten uns meist als verlässliche, unzweifelhafte Fundamente, auf denen Wissensansprüche errichtet werden können. Zwischen der skeptizistischen Einsicht, dass unzweifelhaftes Wissen nicht möglich ist, und der Intuition, dass wir unserem "Wissen" durchaus vertrauen dürfen, besteht also eine Kluft – eine Kluft, die nicht geschlossen werden kann, ohne einer der beiden Seiten Unrecht zu tun. Marie MacGinn (1989: 2ff) spricht in diesem Zusammenhang denn auch von einem "problem of scepticism": Während unser Vertrauen in unser "Wissen" skeptizistische Fragen offen lasse ("unanswerability"), zeige sich, dass der Skeptizismus unserer Intuition widerspreche und nicht gelebt werden könne ("unliveability"). Das Vertrauen, das wir gemeinhin in unsere "Wissensquellen" haben, basiert offensichtlich auf einer Art *kontrafaktischen Unterstellung* oder *Idealisierung*, die über das Faktische hinausschiesst und die skeptizistischen Zweifel links liegen lässt: Selbst wenn nicht alle potentiellen Irrtumsquellen ausgeschaltet sind, glauben wir die absolute Gewissheit zu haben, dass jeder Irrtum über das Behauptete ausgeschlossen sei – trotz überzeugender Gegenargumente aus dem skeptizistischen Lager. Doch wie lässt sich dieses kontrafaktische Vertrauen erklären?

## **Zweifeln vs. Glauben zum Letzten: Das Primat der Gewissheit**

Damit sind wir wieder am Ausgangspunkt unserer Tour mit dem Common-Sense-Advokaten, an deren Anfang die Frage stand, weshalb wir gewisse Behauptungen – Common-Sense-Wissen eben – trotz der Möglichkeit von Irrtümern für absolut gewiss halten. Die Antwort unseres Common-Sense-Vertreterers – er hat implizit behauptet, wir seien uns nur dann einer Sache gewiss, wenn wir diese Sache auch tatsächlich wüssten, d.h. uns tatsächlich nicht irren könnten, da gute Gründe für unseren Glauben vorlägen -, diese Antwort hat sich mittlerweile als falsch herausgestellt. In gewissem Sinne zielt sie auch am eigentlichen Problem vorbei: Unser Common-Sense-Wissen zeichnet sich nicht dadurch aus, dass es besonders gut begründet wäre; vielmehr zeichnet es sich dadurch aus, dass es überhaupt nicht begründet wird. Obschon jeder Wissensanspruch bis zu einem gewissen Grad von skeptizistischen Zweifeln unterspült ist, könnte manche Common-Sense-Überzeugung begründet, d.h. mit unzweifelhafteren Überzeugungen untermauert werden – die Ansicht "Heisse Herdplatten berührt man nicht" etwa liesse sich leicht begründen. Es gehört aber gerade zum Wesen von Common-Sense-Überzeugungen, dass sie keiner Begründung zu bedürfen scheinen – unabhängig davon, ob die Überzeugung im Einzelfall überhaupt begründet werden könnte.



Der Begriff des Common-Sense-Wissens vereinigt somit Ansichten, die auf höchst unterschiedlichem argumentativem "Grund" gebaut sind und nur von einer Klammer zusammengehalten werden – dem Schein, über jeden Zweifel erhaben zu sein. Ob nun ein Wissensanspruch von jedermann (etwa: "Wer nicht schwimmen kann, sollte nicht ins Wasser springen"), von einigen Spezialisten (etwa: "Im Auto bist du vor Blitzschlägen geschützt") oder von überhaupt niemandem begründet werden könnte (etwa: "Die Gabel hält man links"), ist einerlei – wir sind uns gewiss, dass diese Überzeugungen über jeden Zweifel erhaben sind. Doch wie lässt sich dieser Hang zur Gewissheit erklären? Warum glauben wir, eine bestimmte Behauptung sei nicht begründungsbedürftig, sondern offensichtlich wahr?

Sowohl Charles Sanders Peirce (1) als auch Ludwig Wittgenstein (2) drehen in ihren Studien zur Zweifel/Gewissheit-Frage den Spiess um und weisen uns darauf hin, dass nicht der Zweifel, sondern die Gewissheit der "Grundton" unseres Handelns und Denkens sei: *Solange wir keinen Grund hätten, an unseren Überzeugungen oder Ansichten zu zweifeln, hielten wir an ihnen fest, ohne nach einem Grund für diesen unseren Glauben zu fragen. Der Zweifel, nicht die Gewissheit bedürfe in unseren Augen einer spezifischen Ursache, eines spezifischen Grundes, eines spezifischen Biotops. Solange uns nichts Aussergewöhnliches aus dem Trott des Glaubens werfe, hielten wir an unseren Überzeugungen fest – ohne nach Gründen für die Fortführung dieses Trotts zu suchen. Wenn der Skeptizist meint, wir bräuchten gute Gründe, um unser Zweifeln abzubrechen und mit Glauben anzufangen, so liegt er aus der Sicht von Peirce und Wittgenstein falsch – in Wirklichkeit brauchen wir gute Gründe, um überhaupt erst mit Zweifeln anzufangen.*

Aus dieser Perspektive kommt die oben aufgeworfene Frage, weshalb wir – trotz fehlender Gründe und der grundsätzlichen Existenz von Irrtumsquellen – von der Geltung einer Behauptung überzeugt seien, der Frage gleich, weshalb ein hermetisch abgeschlossenes Zimmer dunkel ist – trotz fehlender "Dunkelquelle" und der grundsätzlichen Existenz von Lichtquellen: Ebensovienig wie die Dunkelheit eine Ursache nötig hat, bedarf unser Glauben einer Begründung; ebensovienig wie die grundsätzliche Existenz von Licht die Dunkelheit im Zimmer in Frage stellen kann, vermögen die skeptizistischen Zweifel jenes Vertrauen zu erschüttern, das unser Tun und Denken durchzieht. In diesem Sinne weigern sich Peirce und Wittgenstein, die eingangs gestellte Frage überhaupt als sinnvoll anzuerkennen.

### (1) Peirce

Gemäss Peirce haben wir die Neigung, hinter jeder Common-Sense-Überzeugung Gründe zu vermuten – Gründe, die zwar nicht sofort abrufbar sind, deren vermutetes Dasein aber durchaus reicht, um uns vor jedem Zweifel zu schützen (vgl. Coates 1996: 19,20). In Wahrheit aber, so Peirce, sei der Glaube an unsere Basis-Überzeugungen nicht mehr als eine unbegründete Gewohnheit – eine Art "Instinkt" (Peirce 1955: 293). Eine Art Instinkt, der uns – qua Mensch – dazu zwingt, der Gewissheit das Primat über den Zweifel einzuräumen:

"Zweifel ist ein unangenehmer und unbefriedigender Zustand, in dem wir Anstrengungen machen, uns von ihm zu befreien und den Zustand der Überzeugung zu erreichen suchen. Dieser dagegen ist ein ruhiger und befriedigender Zustand, den wir nicht aufgeben oder in eine Überzeugung von irgendetwas anderem verändern möchten. Im Gegenteil, wir klammern uns

hartnäckig nicht nur an das Überzeugtsein, sondern an das Überzeugtsein durch das, von dem wir gerade überzeugt sind."(Peirce 1976: 156)

Nicht der Zweifel, sondern die Gewissheit ist also der Grundmodus unseres Daseins. Zwingt uns allerdings etwas zum Zweifeln, so komme vorübergehend ein Prozess des Infragestellens und Begründens in Gang:

"Der Zweifel [...] regt uns zum Forschen an, bis er beseitigt ist. Das erinnert an die Reizung eines Nervs und die Reflexhandlung, die dadurch hervorgerufen wird, während wir als Analogie für die Überzeugung [...] z.B. die Verhaltensweise der Nerven [ansetzen müssen], infolge welcher der Geruch eines Pfirsichs einem das Wasser im Mund zusammenlaufen lässt."(ibid. 157)

Dieser Prozess des Zweifelns finde aber mit der simplen Festlegung auf eine mehr oder weniger unbegründete Überzeugung stets ein vorzeitiges Ende; die Wahrheitsfrage – d.h. die Frage, ob das Behauptete tatsächlich wahr sei – spiele dabei eine untergeordnete Rolle.<sup>27</sup> Zwar richte sich unser Denken durchaus an der Realität aus. Das Ziel des Überzeugtseins werde aber stets erreicht, bevor alle bekannten – und erst recht unbekannt – Irrtumsquellen hätten ausgeschlossen werden können:<sup>28</sup>

"Es ist für uns sicher am besten, wenn unsere Überzeugungen so sind, dass sie unsere Handlungen wirklich auf die Art leiten, dass sie unsere Wünsche befriedigen. Diese Erwägung lässt uns jede Überzeugung zurückweisen, die nicht so beschaffen zu sein *scheint*, dass sie dieses Ergebnis sichert. Aber diese Erwägung wird selbst nur dadurch wirksam, dass sie Zweifel an Stelle jener Überzeugung hervorruft. Mit dem Zweifel beginnt also der innere Kampf, und mit dem Aufhören des Zweifels endet er. *Insofern ist das einzige Ziel des Forschens, eine Meinung festzulegen*. Wir mögen uns zwar einbilden, das sei nicht genug für uns und wir suchen nicht bloss eine Meinung sondern eine wahre Meinung. Aber stelle die Einbildung auf die Probe und sie erweist sich als grundlos, denn *sobald eine feste Überzeugung erreicht ist, sind wir völlig zufriedengestellt, gleichgültig ob die Überzeugung wahr oder falsch ist*."(ibid. 157, ital. C.V.)

---

<sup>27</sup> Um Peirce' pragmatistische Vorstellung von der Rolle der Wahrheit besser verstehen zu können, sei hier William James (1996: 34ff), ein anderer grosser Pragmatist, zitiert. Auf die Frage, wie eine Person zu einer neuen Überzeugung gelange, falls eine alte Überzeugung zweifelhaft geworden sei, antwortet James: "...he tries to change first this opinion, and then that [...], until at last some new idea comes up which he can graft upon the ancient stock with a minimum of disturbance of the latter [...]. This new idea is then adopted as the true one. It preserves the older stock of truths with a minimum of modification, stretching them just enough to make them admit the novelty, but conceiving that in ways as familiar as the case leaves possible. [...] New truth is always a go-between, a smoother-over of transitions. It marries old opinion to new fact so as ever to show a minimum of jolt, a maximum of continuity. We hold a theory true just in proportion to its success in solving this 'problem of maxima and minima'. But success in solving this problem is eminently a matter of approximation. [...] The point I now urge you to observe particularly is the part played by the older truths. [...] Their influence is absolutely controlling. Loyalty to them is the first principle – in most cases it is the only principle; for by far the most usual way of handling phenomena so novel that they would make for a serious rearrangement of our preoccupations is to ignore them altogether, or to abuse those who bear witness for them."(ibid. 35)

<sup>28</sup> Auch Schütz (1994a: 12; 29; 32ff) weist darauf hin, dass die im Moment des Erlebens passierende "Auslegung" einer Situation nur soweit getrieben werde, wie es die praktischen Interessen des Subjekts zu diesem Zeitpunkt erfordern. Mit "Auslegung" bezeichnet Schütz dabei einen Prozess, in dem ein Subjekt mithilfe seines "Wissensvorrats" ein bestimmtes Erlebnis "sinnvoll macht". Dieser Auslegungsprozess wird abgebrochen, sobald das Erlebnis "Sinn macht", d.h. wenn der Zustand des Glaubens erreicht ist: Sobald das Subjekt zu "wissen" glaubt, um was es sich beim Erlebten handelt, wird die Kette des Auslegens (Hypothesenbildung, Überprüfung, Anpassung der Hypothese, Überprüfung etc.) abgebrochen, die Suche nach einer unzweifelhafteren Grundlage des Glaubens wird "bis auf weiteres"(ibid.35) suspendiert.

## (2) Wittgenstein

Wittgenstein (1970) erklärt in seinem Werk "Über Gewissheit" bestimmte basale Überzeugungen zum unausweichlichen *Produkt des Erlernens der Praxis*, zum Produkt des Aufwachsens des Individuums in der Gesellschaft. Indem das Kind im Sozialisationsprozess lernt, wie "man" denkt und handelt, bekomme es jene basalen Überzeugungen "eingepflicht", die dieser Praxis als unausgesprochene, unbegründete, unthematisierte Voraussetzungen zugrundeliegen: *Wittgenstein postuliert, dass es gewisse basale Wissensansprüche gebe, die von allem Anfang an für jeden von uns von jedem Zweifel ausgenommen seien und daher überhaupt keiner Begründung bedürften. Genauso wie die Bedeutung eines Wortes nicht begründet werden müsse, um von uns als gewiss vorausgesetzt und im Gespräch benutzt zu werden, müsse und könne die Geltung gewisser Basissätze nicht begründet werden. Die Gewissheit, mit der wir die Geltung dieser Basissätze in unserem Handeln und Denken voraussetzen, sei vielmehr eine Art Angewohnheit, die uns im Sozialisationsprozess – d.h. im Prozess des Erlernens des "normalen" Handelns und Denkens – gelernt, anerzogen worden sei.*

Die "Bedeutung" oder eben der Inhalt dieses unbegründeten Basis-"Wissens" ergebe sich dabei aus der Praxis, d.h. aus dem erlernten, sozial eingebetteten, praktischen Umgang mit unserer Umwelt. Wittgenstein schreibt dazu: "Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist [...] unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels<sup>29</sup> liegt"(ibid. § 204). Und an anderer Stelle: "Mein *Leben* besteht darin, dass ich mich mit manchem zufrieden gebe."(ibid. § 344) Genauso wie sich die *Bedeutung* eines Begriffs durch die regelhafte *Benutzung* des Wortes ergebe,<sup>30</sup> zeige sich dieses letzte, basale "Wissen" nur mittelbar in unseren Handlungen, denen dieses "Wissen" als Unterstellung zugrunde liege:

"Ich habe ein Telefongespräch mit New York. Mein Freund teilt mir mit, dass seine Bäumchen die und die Knospen tragen. Ich bin nun überzeugt, das Bäumchen sei... Bin ich auch überzeugt, die Erde existiere? Dass die Erde existiert, ist vielmehr ein Teil des ganzen *Bildes*, das den Ausgangspunkt meines Glaubens bildet. Bekräftigt mein Telefongespräch mit N.Y. meine Überzeugung, dass die Erde existiert? Manches scheint festzustehen, und es scheidet aus dem Verkehr aus. Es wird sozusagen auf ein totes Geleise verschoben. Es gibt nun unseren Betrachtungen, unsern Forschungen ihre Form. Es war vielleicht einmal umstritten. Vielleicht aber hat es seit unvordenklichen Zeiten zum *Gerüst* aller unsrer Betrachtungen gehört. (Jeder Mensch hat Eltern.) Wir betrachten z.B. eine Rechnung unter gewissen Umständen als genügend kontrolliert. Was gibt uns dazu ein Recht? Die Erfahrung? Konnte sie uns nicht täuschen? Wir müssen irgendwo mit dem Rechtfertigen Schluss machen, und dann bleibt der Satz: dass wir *so* rechnen."(ibid. §§ 208-212)

---

<sup>29</sup> Wittgenstein (1960: §§ 1-23) lehnt sich mit dem Konzept des Sprachspiels gegen die herkömmliche Sprachauffassung auf, die in Worten nur Labels sieht, die Dingen angeheftet und dazu gebraucht werden, im Kopf des Zuhörers die Vorstellung des betreffenden Dinges zu evozieren (ibid. § 1ff). Sprache gleiche vielmehr einem Spiel, in dem Worte und Sätze verschiedenste Aufgaben wahrzunehmen hätten (ibid. § 23), wobei die jeweilige Verwendung denn auch gerade die Bedeutung oder der Sinn der Worte oder Sätze sei (ibid. § 20).

<sup>30</sup> Wittgenstein (1970) schreibt dazu: "Eine Bedeutung eines Wortes ist eine Art seiner Verwendung. Denn sie ist das, was wir erlernen, wenn das Wort zuerst unserer Sprache einverleibt wird."(ibid. § 61); "Die Bedeutung eines Wortes vergleiche mit der 'Funktion' eines Beamten. Und 'verschiedene Bedeutungen' mit 'verschiedene Funktionen.'"(ibid. § 64); "Wenn sich die Sprachspiele ändern, ändern sich die Begriffe, und mit den Begriffen die Bedeutungen der Wörter."(ibid. § 65).

Dieses "Gerüst" oder "Bild", das den "Ausgangspunkt" für unseren praktischen Umgang mit der Welt abgibt und erst durch diesen Umgang Gestalt gewinnt, entstamme dabei nicht einem Argumentationsprozess, sondern einer Art "Bekehrung", die jenseits des Argumentativen ablaufe.<sup>31</sup>

"Wenn Moore<sup>32</sup> sagt, er wisse, dass die Erde existiert habe etc., so werden ihm die meisten von uns darin recht geben, dass sie so lange existiert hat, und ihm auch glauben, dass er davon überzeugt ist. Aber hat er auch den richtigen *Grund* zu seiner Überzeugung? Denn, wenn nicht, so *weiss* er es doch nicht (Russell). Man kann aber fragen: 'Kann Einer einen triftigen Grund haben zu glauben, die Erde existiere erst seit kurzem, etwa erst seiner Geburt?' – Angenommen, es wäre ihm immer so gesagt worden, – hätte er einen guten Grund es zu bezweifeln? Menschen haben geglaubt, sie könnten Regen machen; warum sollte ein König nicht in dem Glauben erzogen werden, mit ihm habe die Welt begonnen? Und wenn nun Moore und dieser König zusammenkämen und diskutierten, könnte Moore wirklich seinen Glauben als den richtigen erweisen? Ich sage nicht, dass Moore den König nicht zu seiner Anschauung bekehren könnte, aber es wäre eine Bekehrung besonderer Art: der König würde dazugebracht, die Welt anders zu betrachten. [...]

Die Sätze die darstellen, was Moore '*weiss*', sind alle solcher Art, dass man sich schwer vorstellen kann, *warum* Einer das Gegenteil glauben sollte. Z.B. der Satz, dass Moore sein ganzes Leben in geringer Entfernung von der Erde verbracht hat [...] Alles was ich gesehen oder gehört habe, macht mich der Überzeugung, dass kein Mensch sich je weit von der Erde entfernt hat. Nichts spricht in meinem Weltbild für das Gegenteil. Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide. Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen."(ibid. §§ 91-95)

Jenes basale "Wissen", das vom Skeptizismus in Frage gestellt, im Normalfall aber als gewiss unterstellt wird, basiere also nicht auf guten Gründen, sondern sei bloss ein "überkommener Hintergrund", zu dem man "bekehrt" oder "erzogen" werde:

"Wir lernen als Kinder Fakten, z.B. dass jeder Mensch ein Gehirn hat, und wir nehmen sie gläubig hin. Ich glaube, dass es eine Insel, Australien, gibt von der und der Gestalt usw. usw., ich glaube, dass ich Urgrosseltern gehabt habe, dass die Menschen, die sich für meine Eltern ausgaben, wirklich meine Eltern waren, etc. Dieser Glaube mag nie ausgesprochen, ja der

---

<sup>31</sup> Eine ähnliche Position vertritt Kuhn (1976: 105ff) in seiner Revolutionstheorie. Ein Wissenschaftler werde nicht durch die Kraft des besseren Arguments von den Vorzügen eines neues Paradigmas überzeugt; vielmehr passiere ein Paradigmenwechsel aufgrund von psychologischen und sozialen Vorgängen, die nicht mit der Schablone des rationalen Argumentationsprozesses erfasst werden könnten: "Wenn Paradigmata in eine Diskussion über die Wahl von Paradigmata eingehen – und sie müssen es ja – , dann ist ihre Rolle notwendigerweise zirkulär. Jede Gruppe verwendet ihr eigenes Paradigma zur Verteidigung eben dieses Paradigmas. Der sich ergebende Zirkel macht die Argumente natürlich nicht falsch oder auch nur unwirksam. [...] Und doch, [...] dieses im Kreis gehende Argument hat nur den Status eines Überredungsversuches. Es kann nicht logisch oder auch nur probabilistisch zwingend gemacht werden für jene, die sich weigern, in diesen Kreis einzutreten."(ibid.106)

<sup>32</sup> In seinem als Attacke auf den Skeptizismus konzipierten Buch "A Defense of Common Sense" behauptet G.E. Moore unter anderem, er *wisse*, dass er zwei Hände habe, Zeit seines Lebens in nicht allzu grosser Entfernung von der Erde gelebt habe, dass die Welt bereits vor seiner Geburt existiert habe etc. Wittgenstein (1970) bestreitet, dass Moore diese Dinge tatsächlich "wisse", d.h. Gründe habe, um die Wahrheit des Behaupteten als gewiss zu unterstellen (vgl. MacGinn 1989: 106ff): "Moore believed they were propositions which he could know with certainty, Wittgenstein believed that they were propositions we could not doubt."(Coates 1996: 61)

Gedanke, dass es so ist, nie gedacht werden. Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben."(ibid. §§ 159, 160)

Da uns die guten Gründe fehlten, um dieses "Wissen" zu fundieren – nichts kann weniger zweifelhaft sein und somit als Begründung dienen -, könne überhaupt nicht von "Wissen" gesprochen werden: "Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch falsch"(ibid. § 205); denn: "Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube"(ibid. § 253). Bei diesem Glauben handle es sich aber nicht etwa um explizite Glaubensbekenntnisse, die uns in frühester Jugend eingetrichtert worden seien und seither stets abgerufen werden könnten. Vielmehr zeige sich erst in der Praxis, was unserem Denken und Handeln als "Hintergrund" dient, was wir als "unbewegt" unterstellen:

"Die Sätze die für mich feststehen, lerne ich nicht ausdrücklich. Ich kann sie nachträglich finden, wie die Rotationsachse eines sich drehenden Körpers. Diese Achse steht nicht fest in dem Sinne, dass sie festgehalten wird, aber die Bewegung um sie bestimmt sie als unbewegt."(ibid. § 152)

Aus dieser Perspektive beruht bereits die eingangs gestellte Frage auf einem Missverständnis: Das Gefühl der Gewissheit, mit dem wir jenen basalen Wissensansprüchen begegnen, die unser "Weltbild"(ibid. § 94) oder unsere "Lebensform"(ibid. § 358) bilden, sei nicht *Folge eines erfolgreichen Begründungsversuchs*, sondern immer das *Ursprüngliche, Primäre*: "Sichere Evidenz ist die, die wir als unbedingt sicher *annehmen*, nach der wir mit Sicherheit ohne Zweifel *handeln*.[...] Unsinn aber wäre es zu sagen, wir betrachteten etwas als sichere Evidenz, weil es gewiss wahr ist"(ibid. §§ 196,197).

Genauso wie das Flussbett dem Wasser vorgebe, welchen Weg es nehmen muss, lege das unbegründbare und unbegründete Basis-"Wissen" fest, welchen Weg das Denken und Handeln des Menschen einschlage. Das Flussbett werde allerdings durch den Lauf des Wassers ebenso verändert, wie der Lauf des Wassers durch das Flussbett verändert werde:

"Man könnte sich vorstellen, dass gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und dass sich dies im Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden. Die Mythologie kann wieder in Fluss geraten, das Flussbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flussbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt. [...]

Ja, das Ufer jenes Flusses besteht zum Teil aus hartem Gestein, das keiner oder einer unmerklichen Änderung unterliegt, und teils aus Sand, der bald hier bald dort weg- und angeschwemmt wird."(ibid. §§ 96-99)

Das basale "Hintergrund-Wissen" lenke also das Denken und Handeln des Menschen in bestimmte "Bahnen". Der "überkommene Hintergrund" unterliege aber selbst einer Veränderung, die gerade durch jenes Denken und Handeln hervorgerufen werde, das innerhalb der "Uferlinien" möglich ist. Die "Bahnen" sind also nicht ein für allemal festgelegte, enge "Pipelines", sondern flexible, beeinflussbare, breite "Flusslandschaften", die dem "Wasser" innerhalb gewisser Grenzen die Freiheit lassen, den eigenen "Lauf" selbst zu bestimmen.

Genauso wie die Position eines Wassertropfens nur vor dem Hintergrund eines mehr oder weniger bewegungslosen Ufers bestimmt werden kann, könne unser Begründen,

Argumentieren, Fürwahrhalten, Unterstellen und Infragestellen – und damit unser gesamtes Denken und Handeln – erst vor dem Hintergrund des unbegründeten Basis-"Wissens" als sinnvolles Tun eines Menschen erkannt werden. Das Unbegründbare bilde ein System (ibid. § 102) oder Regelwerk (ibid. § 95), das sich in unserem Argumentieren und Begründen manifestiere, dieses aber auch erst ermögliche und ihm seine Form gebe; alles Zweifeln, Glauben, Begründen, Unterstellen und Infragestellen passiere im und durch das unbegründete, basale "Wissen":

"Und wenn ich nun sagte, 'Es ist meine unerschütterliche Überzeugung, dass etc.', so heisst das in unserm Falle auch, dass ich nicht bewusst durch bestimmte Gedankengänge zu der Überzeugung gelangt bin, sondern dass sie solchermassen in allen meinen *Fragen und Antworten* verankert ist, dass ich nicht an sie rühren kann. [...]

Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräften einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dies System nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unserer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen. Das System ist nicht so sehr der Ausgangspunkt, als das Lebelement der Argumente."[ibid. §§ 103, 105]

Wittgenstein ist überzeugt, dass selbst Zweifel und Irrtum nicht ausserhalb dieses Systems existieren könnten, auch sie bedürften des Biotop des Selbstverständlichen, unbegründbar "Gewissen". Nur in einer bestimmten Umgebung, in einer bestimmten Einbettung wird uns ein Zweifeln, ein Irren als solches verständlich; irren wir uns hingegen in einer Sache, in der wir uns gemäss "überkommenem Hintergrund" nicht täuschen können, oder stellen wir Fragen, wo Fragen gemäss erlerntem "Weltbild" nicht gestellt werden können, werden wir in unserem Denken und Handeln unverständlich:

"Es gibt Fälle solcher Art, dass, wenn Einer dort Zeichen des Zweifels gibt, wo wir nicht zweifeln, wir seine Zeichen nicht mit Sicherheit als Zeichen des Zweifels verstehen können. D.h.: Damit wir seine Zeichen des Zweifels als solche verstehen, darf er sie nur in bestimmten Fällen geben und nicht in andern. Der Mensch kann sich unter gewissen Umständen nicht irren. ('Kann' ist hier logisch gebraucht, und der Satz sagt nicht, dass unter diesen Umständen der Mensch nichts Falsches sagen kann.) Wenn Moore das Gegenteil von jenen Sätzen aussagte, die er für gewiss erklärt, würden wir nicht nur nicht seiner Meinung sein, sondern ihn für geistesgestört halten. Damit der Mensch sich irre muss er schon mit der Menschheit konform urteilen."(ibid. §§154-156)

Sowohl der Irrtum als auch der Zweifel müssen also begründet sein. Das "Weltbild" des Irrenden und Zweifelnden muss ihm Gründe, d.h. Verständnismöglichkeiten, für sein Zweifeln und Fehlgehen liefern:

"Ich habe seit Monaten an der Adresse A gewohnt, den Strassennamen und die Hausnummer unzählige Male gelesen, unzählige Briefe hier erhalten und unzähligen Leuten die Adresse gegeben. Irre ich mich darin, so ist dieser Irrtum kaum geringer, als wenn ich (fälschlich) glaubte, ich schriebe Chinesisch und nicht Deutsch. Wenn mein Freund sich eines Tages einbildete, seit langem da und da gelebt zu haben etc.etc., so würde ich das keinen Irrtum nennen, sondern eine, vielleicht vorübergehende, Geistesstörung. Nicht jeder fälschliche Glaube dieser Art ist ein Irrtum. Was aber ist der Unterschied zwischen Irrtum und Geistesstörung? Oder wie unterscheidet es sich wenn ich etwas als Irrtum und als Geistesstörung behandle? Kann man sagen: Ein Irrtum hat nicht nur eine Ursache, sondern auch einen Grund? D.h. ungefähr: er lässt sich in das richtige Wissen des Irrenden einordnen."(ibid. §§70-74)

Zweifel und Irrtum sind also gemäss Wittgenstein von der Existenz des Fraglosen und Gewissen abhängig: "D.h. die Fragen, die wir stellen, und unsre Zweifel beruhen darauf, dass gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen"(ibid. § 341). Erst die Unterstellung, dass gewisse Dinge unbedingt gewiss sind, erlaube uns, an etwas zu zweifeln und nach Begründungen zu verlangen. Wer z.B. frage, weshalb jemand nicht an der Existenz seiner Hände zweifle, "...der übersieht, dass der Zweifel an einer Existenz nur in einem Sprachspiel wirkt. Dass man also erst fragen müsste: Wie sähe so ein Zweifel aus? und es sich nicht so ohne weiteres versteht."(ibid. § 24) Denn: "Wenn ich mich darin irre, so habe ich keine Gewähr, dass irgendetwas, was ich sage, wahr ist"(ibid. § 69).

Wittgenstein macht den Vorschlag, die unhinterfragten "Moore-type-claims" (MacGinn) mit den Regeln eines Spiels zu vergleichen, das durch ebendiese Regeln konstituiert werde, sich aber nicht in diesen Regeln erschöpfe, sondern gespielt werden müsse, um zu einem Spiel zu werden. Zumindest in folgenden Punkten lassen sich in meinen Augen Parallelen zwischen den Regeln eines Spiels und unserem "Hintergrund-Wissen" ausmachen:

- (i) Während des Spiels kann der Spieler die Regeln nicht bezweifeln, sie befinden sich – genauso wie unser Basis-"Wissen" – jenseits des Begründ- oder Bezweifelbaren.
- (ii) Die Regeln sind bereits vor Spielbeginn festgelegt, werden aber erst im Spielen realisiert. In analoger Weise wachsen wir in eine Welt hinein, die im Sozialisationsprozess für uns ausgelegt wird, so dass wir lernen, wie die Welt zu "sehen", wie das Leben zu führen ist. Doch erst wenn wir dieser "überkommenen" Sichtweise nachleben, wird sie mit Leben erfüllt und am Leben erhalten.
- (iii) Spielregeln ermöglichen und formen ein Spiel, determinieren allerdings nicht den Spielverlauf. Ähnliches kann man von unserem "Hintergrund-Wissen" behaupten: Jede unserer Verhaltens- oder Denkweisen zeugt davon, dass wir das Mooresche "Wissen" in unserem Tun und Denken als gewiss voraussetzen; insofern prägt dieses unbegründbare "Wissen" unser Leben. Andererseits wird unser Denken und Handeln nicht von diesem "überkommenen Hintergrund" festgelegt, sondern höchstens kanalisiert und limitiert.
- (iv) Wer an Spielregeln zweifelt oder skurrile Regelverstösse macht, stellt die Regeln in Frage und setzt sie damit ausser Kraft – kurz: er bricht das Spiel ab. Genauso stellt jeder, der an Teilen unseres "Hintergrund-Wissens" zweifelt oder sich über bestimmte basale "Selbstverständlichkeiten" täuscht, unsere gesamte Praxis in Frage; jedes weitere Handeln und Denken würde zu einem unverständlichen, sinnlosen Geschehen (ibid. § 231).
- (v) Erst wer die Regeln eines Spiels gelernt und akzeptiert hat, kann und darf an einem Spiel als vollwertiger Spieler teilnehmen. Analog lässt sich feststellen, dass nur jene Leute als gleichberechtigte, zurechnungsfähige Mitmenschen in der Gesellschaft mitspielen dürfen und können, die den "überkommenen Hintergrund" internalisiert haben und so handeln und denken, wie man halt handelt und denkt. Nur wer an jenen Orten Fragen stellt, wo Fragen gestellt werden *können*, an jenen Orten zweifelt, wo gezweifelt werden *kann*, und an jenen Orten das Selbstverständliche "weiss", wo es gemäss unseres eigenen "Hintergrunds" nichts als dieses "Wissen" geben *kann*, ist ein vollwertiger Mensch: "Der vernünftige Mensch hat gewisse Zweifel *nicht*"(ibid. § 220). An der Befolgung der Regeln, d.h. an der Unterstellung der Gewissheit gewisser basaler Wissensansprüche, wird geprüft, ob ich überhaupt imstande bin, am Spiel teilzunehmen, d.h. als zurechnungsfähiges Mitglied der Gesellschaft zu gelten: "Wenn wir sagen, wir *wissen*, dass..., so meinen wir, dass jeder Vernünftige in unserer Lage es auch wüsste, dass es Unvernunft wäre, es zu bezweifeln"(ibid. § 325) Und an anderer Stelle schreibt Wittgenstein: "[...] Man prüft an der *Wahrheit* meiner Aussagen mein *Verständnis* dieser

Aussagen. D.h.: wenn ich gewisse falsche Aussagen mache, wird es dadurch unsicher, ob ich sie verstehe"(ibid. §§ 79, 80, 81).

\*

Peirce und Wittgenstein zeichnen – wie eben gesehen – ein eher düsteres Bild des Menschseins: Von kurzzeitig erwachenden Zweifeln getrieben, taumeln wir in unserem Denken und Handeln von einer mehr oder weniger schlecht begründeten Überzeugung zur nächsten – ohne je ausschliessen zu können, bereits im nächsten Moment in unserem Glauben enttäuscht zu werden (Peirce); unvermeidlich klammern wir uns dabei an Überzeugungen fest, die nicht auf Argumenten oder Gründen basieren, sondern schlicht Folge eines Angewöhnungsprozesses, eines Einübens sind (Wittgenstein). Vor dem Hintergrund der skeptizistischen Erschütterung unseres vermeintlichen "Wissens", die unser herkömmliches Wissenskonzept als idealisierende Wunschvorstellung entlarvt hat, erscheint diese düstere Perspektive aber einiges für sich zu haben – überzeugendere Alternativen sind zumindest nicht in Sicht.

Dieser Befund darf allerdings nicht missverstanden werden: Die Feststellung, dass wohl jeder unserer Wissensansprüche bis zu einem gewissen Grade eine Idealisierung, eine kontrafaktische Unterstellung darstellt, die wir – qua Mensch – geflissentlich ignorieren, darf nicht dazu missbraucht werden, um jede Form der Beurteilung von Wissensansprüchen von vornherein als nutzlos abzutun. Obwohl tatsächlich jeder Wissensanspruch auf wackligem Grund steht – die skeptizistischen Zweifel betreffen alle Wissensansprüche -, kann zweifellos nicht behauptet werden, dass jede Behauptung gleich "gut" oder "schlecht" ist: Behaupte ich etwa, die Welt sei ungefähr 15 Jahre alt, so wird wohl kaum jemand meinen Wissensanspruch demjenigen meines Gegenübers gleichstellen wollen, das behauptet, die Welt sei zig Millionen Jahre alt.

Mit der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie haben sich denn auch ganze Wissenschaftszweige und damit Heerscharen von Denkerinnen und Denkern der Frage angenommen, wie unsere Wissensansprüche bewertet und verbessert werden können – trotz der Unmöglichkeit, eine absolut gewisse Letztbegründung für einen Wissensanspruch zu finden. Im Rahmen dieser Arbeit den Versuch zu unternehmen, einen ideengeschichtlichen Überblick oder gar eine originelle Antwort auf obige Frage zu geben, wäre angesichts der Fülle von Problemen und Ansätzen vermessen. In unserem Zusammenhang steht aber auch nicht die Frage im Vordergrund, ob und welche Wissensansprüche *tatsächlich* "wahr", "gut", "vernünftig", "plausibel" etc. *sind*, sondern vielmehr die Frage, welche Wissensansprüche wir als offensichtlich "wahr" und "unzweifelhaft" *erachten*. Im Zentrum unseres Interesses steht, mit anderen Worten, nicht die Frage, wie wir der Wahrheit tatsächlich *näherkommen können*, sondern die Frage, unter welchen Umständen wir uns dieser Wahrheit so *nahe wähnen*, dass uns jeder weitere Zweifel, jede weitere Begründung unmöglich, unnötig und sinnlos erscheint: *Welche Bedingungen muss ein Wissensanspruch erfüllen, um uns als Common-Sense-Wissen zu gelten?*



## V. Qualitäten

*"Denn da jeder Mensch eine geheime Achtung vor den Meinungen und Sitten, die in seiner Umgebung für richtig gehalten werden und Geltung haben, in sich trägt, kann er sich nicht ohne innere Hemmung von ihnen abweichen, er wird stets ein Gefühl der Befriedigung empfinden, wenn er sich ihnen unterwirft."*

*Michel de Montaigne (1580)*

Nehmen wir die Sicht von Peirce und Wittgenstein ein, so verstehen wir zwar, *weshalb* uns *überhaupt* einzelne Behauptungen als nicht begründungsbedürftige, offensichtliche wahre Selbstverständlichkeiten – kurz: als Common-Sense-Wissen erscheinen, obwohl nicht alle Irrtumsquellen ausgeschlossen werden konnten. Die Frage aber, *welche* Behauptungen in unserem Denken den Status von Common-Sense-Wissen einnehmen können, bleibt weiterhin offen. Wie die skeptizistische Kritik gezeigt hat, kann kein Wissensanspruch derart begründet sein, dass die Möglichkeit eines Irrtums tatsächlich ausgeschlossen werden kann; das vermeintlich gewisse "Wissen", das die Grundlage unseres Denkens und Handelns darstellt und oft als Wirkung und Ausdruck eines "gesunden Menschenverstandes" oder "Common Sense" verstanden wird, kann also nicht tatsächlich über jeden Zweifel erhaben sein. Trotzdem scheinen gewisse Behauptungen Qualitäten zu haben, die sie vornherein von jedem Zweifel ausnehmen. Doch welche Qualitäten sind das? Welche Bedingungen muss ein Wissensanspruch erfüllen, damit er in unseren Augen den Status von Common-Sense-Wissen haben kann? Welche Qualitäten muss ein Wissensanspruch aufweisen, um in unseren Augen als nicht begründungsbedürftig, sondern offensichtlich wahr zu gelten?

### **Was zeichnet Common-Sense-Wissen aus?**

Diese Frage kann auf zweierlei Arten verstanden und angegangen werden: Einerseits könnten wir uns fragen, welche Bedingungen ein Wissensanspruch erfüllen muss, um in unseren Augen *nicht mehr zweifelhaft zu sein und zu offensichtlich wahren Common-Sense-Wissen zu werden*; andererseits könnten wir aber auch fragen, welche Bedingungen ein Wissensanspruch erfüllen muss, um *nicht zweifelhaft zu werden und dadurch den Status von Common-Sense-Wissen zu verlieren*. Nehmen wir das Argument Peirce' ernst, so erscheint die zweite Herangehensweise vielversprechender; denn sie nimmt sich gerade jene Gewissheit zum Ausgangspunkt, die laut Peirce ohnehin den Grundmodus unseres Daseins bildet. Gehen wir nun also folgender Frage nach: Welche Bedingungen muss ein Wissensanspruch erfüllen, damit wir ihn gar nicht erst in Frage stellen und stets als Common-Sense-Wissen betrachten?

In einem der vorangegangenen Kapitel haben wir uns gefragt, welche Hürden wir überspringen müssen, um einen Wissensanspruch nicht mehr als offensichtlich wahres Common-Sense-Wissen, sondern als kritisierbare, begründungsbedürftige Behauptung oder These wahrnehmen zu können. Dabei sind wir auf zwei Bedingungen gestossen: Zum einen

muss uns überhaupt erst bewusst werden, dass wir Überzeugungen hegen, die unser Denken und Handeln prägen und uns auf eine bestimmte Art und Weise denken und handeln lassen (a); zum anderen müssen wir abweichende Ansichten als erwägenswerte Alternativen akzeptieren und somit einen Argumentationsprozess ermöglichen (b). Diese Befunde können uns nun helfen, die eingangs gestellte Frage anzugehen: In unseren Augen werden jene Wissensansprüche nicht zweifelhaft, (a) deren wir uns überhaupt nicht bewusst sind und/oder (b) zu denen es keine valable Alternative zu geben scheint. Um herauszufinden, welche Qualitäten ein Wissensanspruch aufweisen muss, um in unseren Augen als Common-Sense-Wissen gelten zu können, müssen wir also die Frage beantworten, welche Bedingungen ein Wissensanspruch erfüllen muss, damit er uns (a) gar nicht erst als solcher bewusst wird und/oder (b) zumindest ohne erwägenswerte Alternative erscheint.

## **Qualität 1: Common-Sense-Überzeugungen als empirische Überlebenskünstler**

Auf den ersten Blick scheint es leicht, eine derartige Bedingung zu finden: Überlegen wir uns, was uns im Alltag dazu bringt, (a) einer denk- und handlungsprägenden Unterstellung und/oder (b) einer Alternative zu dieser Unterstellung gewahr zu werden, so stossen wir immer wieder auf dieselbe Quelle des Zweifels: *die Erfahrung*. Steht eine Überzeugung im Widerspruch zu unseren Erfahrungen, so haben wir allen Grund, diese Überzeugung in Frage zu stellen und Alternativen zu prüfen. Umgekehrt könnte dies bedeuten, dass eine Überzeugung nur dann nicht in Frage gestellt wird, wenn sie mit unseren Erfahrungen im Einklang steht. Diesem Gedanken folgend, könnten wir die oben aufgeworfene Frage wie folgt zu beantworten versuchen: *Damit uns ein Wissensanspruch (a) gar nicht erst als solcher bewusst wird und/oder (b) ohne erwägenswerte Alternative erscheint, darf er unseren Erfahrungen nicht widersprechen.*

### **Ein Einwand**

Obwohl diese These auf den ersten Blick plausibel erscheint, weist sie Schwächen auf. Abgesehen von der Tatsache, dass sich viele Common-Sense-Überzeugungen überhaupt nicht sinnvoll mit Erfahrungen in Zusammenhang bringen lassen,<sup>33</sup> scheint unsere These

---

<sup>33</sup> Obwohl uns etwa Kants Kategorischer Imperativ als Common-Sense-Wissen gilt, kann kaum behauptet werden, dass dieser normative Satz einem unserer Erlebnisse "widerspreche" oder "im Einklang" mit unseren Erfahrungen stehe. Kants Imperativ ist dabei kein Einzelfall – die gesamte Klasse der "absoluten" normativen Sätze lässt sich kaum mit Erfahrungen in Zusammenhang bringen: Ein normativer Satz ist gemäss Givell (2002: 8,9) genau dann "absolut", wenn er in unseren Augen un/gültig ist, unabhängig davon, ob die Welt so oder so beschaffen ist, d.h. unabhängig davon, ob bestimmte deskriptive Sätze un/gültig sind. Im Gegensatz dazu ist ein "relativ" normativer Satz von der Un/Gültigkeit zumindest eines deskriptiven Satzes abhängig. Ein Beispiel: Der normative Satz "Wer eine Abtreibung vornimmt, sollte eingesperrt werden" lässt sich mühelos als Konklusion aus einer basaleren, normativen Prämisse (etwa: "Wer einen Menschen tötet, sollte eingesperrt werden") und einer deskriptiven Prämisse ("Bei einer Abtreibung wird ein Mensch getötet") darstellen. Die Un/Gültigkeit des ursprünglichen normativen Satzes ist also zumindest von der Un/Gültigkeit eines deskriptiven Satzes abhängig; der Satz "Wer eine Abtreibung..." ist somit "relativ" normativ. Den basaleren normativen Satz "Wer einen Menschen..." können wir dagegen kaum als Konklusion aus einer deskriptiven und einer (noch basaleren) normativen Prämisse darstellen. In unseren Augen ist er un/gültig, unabhängig davon, ob bestimmte deskriptive Aussagen über die Welt wahr sind; dieser Satz ist somit "absolut" normativ. Haben wir es mit einem

auch von folgender Feststellung gefährdet: *Gewisse Überzeugungen, die wir als Common-Sense-Wissen erachten, widersprechen unseren Erfahrungen.* Schauen wir z.B. zum Himmel auf und beobachten, wie die Sonne vorüberzieht, so kann mit einigem Recht behauptet werden, die Erfahrung lehre uns, dass sich die Sonne um die Erde bewege. Trotzdem behaupten viele von uns, es sei Common-Sense-Wissen, dass sich die Erde um die Sonne drehe – trotz der Erfahrung, die uns in gewisser Weise jeden Tag eines besseren belehrt. Ähnliches lässt sich beim bereits erwähnten Stab-Beispiel feststellen: Tauchen wir einen geraden Stab in Wasser, so sehen wir, dass er plötzlich einen Knick aufweist; trotz dieses Erlebnisses sind wir aber überzeugt, dass sich der Stab nicht gekrümmt hat. Auch hier hegen wir folglich eine Überzeugung, die in gewisser Weise unserer Erfahrung widerspricht.

Behaupten wir, Common-Sense-Wissen stehe im Einklang mit all unseren unmittelbaren sinnlichen Erlebnissen, so geraten wir also in die Bredouille, stehen doch einige unserer Erlebnisse offenkundig im Widerspruch zu unserem Common-Sense-Wissen. Gerade der Umstand, dass wir gewisse Erlebnisse als nicht-veridikale "Täuschungen" oder als blossen "Schein" abtun, beweist dies; denn stünde keines unserer Erlebnisse im Widerspruch zu unserem Common-Sense-Wissen, so könnte es gar nicht passieren, dass wir einzelne unserer Eindrücke nicht für bare Münze nähmen – wir wären überzeugt, dass alles so *ist*, wie es *scheint*. Eine abwegige Vorstellung! Angesichts dieser Tatsache scheinen wir die These, dass unser Common-Sense-Wissen unseren Erfahrungen entsprechen muss, verwerfen zu müssen – einige Common-Sense-Wissensansprüche stehen mit unseren Erfahrungen im Einklang, andere widersprechen diesem.

Unsere Intuition allerdings sagt uns, dass unser Wissen – und damit auch unser Common-Sense-Wissen – von unserem Erleben der Umwelt abhängt; widerspricht eine Erfahrung einer unserer (Common-Sense-)Überzeugungen, so beginnen wir zu zweifeln. Wer z.B. der Meinung ist, es verstehe sich doch von selbst, dass ein Sturz vom Birnbaum ohne Schmerzen über die Bühne gehen müsse, wird seine Überzeugung wohl nach einem derartigen Sturz revidieren wollen. In diesem Sinne steht jede unserer Überzeugungen, insbesondere jede unserer Common-Sense-Überzeugungen, im Einklang mit unserem sinnlichen Erleben der Welt. Wie lässt sich diese Intuition mit obigen Befunden versöhnen?

### **Erlebnis und Überzeugung – ein Wechselspiel**

Wie die Kritik am Empirismus (vgl. Kap. IV.) gezeigt hat, ist die Beziehung zwischen unseren unmittelbaren *Erfahrungserlebnissen* (den sinnlichen Daten, die unser Körper empfängt) und unseren *Erfahrungsurteilen* (den Überzeugungen, die wir von diesen Daten abgestützt wähnen) weitaus komplizierter und problematischer, als es uns etwa die gängige Abbildungsmetapher glauben machen will. Unsere Erfahrungsurteile werden durch unser sinnliches Erleben der Welt notorisch unterdeterminiert, oft lassen sich unsere Erlebnisse *mit gleichem Recht* auf verschiedene Arten auslegen. Grund hierfür ist der Umstand, dass die Beziehung zwischen Erfahrungsurteilen und -erlebnissen nicht einer einseitigen Beeinflussung, Limitierung, Prägung oder gar Determinierung der Urteile durch die

---

derartigen "absoluten" normativen Satz zu tun, so lässt sich kaum behaupten, dieser Satz stehe im Widerspruch zu oder im Einklang mit unseren Erfahrungen.

Erlebnisse gleichkommt, sondern vielmehr ein komplexes Wechselspiel ist, dem die Rede von der "Korrespondenz", "Übereinstimmung", "Bestätigung" oder "Widerlegung" kaum gerecht wird.

Ebenso wie unsere (Common-Sense-)Überzeugungen durch unsere Erlebnisse geprägt werden, wird unser Erleben der Welt durch ebendiese (Common-Sense-)Überzeugungen – durch unser *Vorwissen* – geformt. Die oben angeführten Beispiele nicht-veridikaler Wahrnehmungen zeigen, dass Erlebnisse nicht gleichsam erste, unabhängige oder kontextlose Federstriche auf einem leeren Blatt Papier sind, sondern vielmehr einer Ergänzungen eines bereits bestehenden Textes in einer bereits bestehenden Sprache gleichen. Jedes neue Erlebnis ordnet sich in einen Hintergrund des bereits Erlebten und Gewussten ein, jedes neue Erlebnis zeigt sich uns im Lichte des bereits Erfahrenen und Vermuteten:

"Jeder Schritt meiner Auslegung der Welt beruht jeweils auf einem Vorrat früherer Erfahrungen [...] Jedes lebensweltliche Auslegen ist ein Auslegen innerhalb eines Rahmens von bereits Ausgelegtem, innerhalb einer grundsätzlich und dem Typus nach vertrauten Wirklichkeit."(Schütz 1991a: 29)

Der Umstand, dass unser Erleben stets vor einem Hintergrund des bereits Bekannten – dem Schützchen "Wissensvorrat"(1991a: 133ff) – stattfindet, führt denn auch dazu, dass dieselben Erlebnisse, dieselben sinnlichen Daten bei verschiedenen Menschen zu unterschiedlichen Erfahrungsurteilen, zu unterschiedlichen Überzeugungen führen können: Bin ich aufgrund meines Vorwissens z.B. überzeugt, dass sich in Flüssigkeiten getauchte Stäbe nicht krümmen können, so misstrauere ich meinen Augen und tue die plötzlich erkennbare Krümmung des eingetauchten Stabes als optische Täuschung ab. Mein Gegenüber hingegen, das überzeugt ist, dass sich die Form von Stäben in Flüssigkeiten (z.B. Säure) verändern kann, nimmt das Gesehene für bare Münze und behauptet, der Stab habe sich gekrümmt. Oder: Bin ich überzeugt, dass sich die Erde um die Sonne dreht und dabei selbst um die eigene Achse rotiert, so nehme ich den Gang der Sonne als Bewegung der Erde wahr; glaube ich hingegen, dass sich die Erde im Mittelpunkt des Universums befindet, so nehme ich den Gang der Sonne als Bewegung der Sonne wahr.

Unsere Erfahrungsurteile werden also von unserem Vorwissen mitbestimmt. Und gerade diese Abhängigkeit unserer Erfahrungsurteile von unserem Vorwissen kann erklären, weshalb Menschen Common-Sense-Wissensansprüche hegen, die scheinbar im Widerspruch zu dessen Erlebnissen stehen: *Aus der Sicht der Betroffenen steht das Erlebte überhaupt nicht im Widerspruch zu deren Überzeugungen; denn vor dem Hintergrund ihres Vorwissens führen die sinnlichen Daten zu einem Erfahrungsurteil, das – anders als unser Urteil – überhaupt nicht im Widerspruch zu den betreffenden Überzeugungen steht. Das Vorwissen der Gläubigen lässt die Erlebnisse in einem Licht erscheinen, das letzteren gewissermaßen die widerlegende Kraft raubt.* In diesem Sinne steht Common-Sense-Wissen denn auch tatsächlich nie im Widerspruch zu unseren Erfahrungen: Zwar mag das Erlebte in den Augen von Dritten als "zuwiderlaufende Erfahrung" oder "Widerlegung" der Überzeugungen gelten; in den Augen der Betroffenen aber, steht das Common-Sense-Wissen stets im Einklang mit dem Erlebten.

### Quine – ein kurzer Exkurs

In letzter Konsequenz hängt es also von unserem Vorwissen – und damit u.a. von unserem Common-Sense-Wissen – ab, ob ein bestimmtes Erlebnis einen (Common-Sense)-Wissensanspruch widerlegen oder zumindest in Frage stellen kann. Mit anderen Worten, entscheidet also unser Vorwissen, ob uns ein bestimmtes Erlebnis zwingen kann, (a) unserer eigenen Annahmen bzw. (b) Alternativen zu diesen Ansichten gewahr zu werden.

Erlebnisse per se können zwar der *Gesamtheit* unserer Überzeugungen oder Erwartungen widersprechen; eine *bestimmte* Überzeugung können sie allerdings nicht in Frage stellen: Damit ein sinnliches Erlebnis per se einen einzelnen Satz – d.h. eine einzelne Unterstellung oder Behauptung – in Frage stellen könnte, müsste das Erlebnis auf *unzweideutige* Weise mit diesem *einen* Satz verknüpft sein, so dass jeder Widerspruch zwischen Erlebnis und Satz einzig und alleine diesen Satz betreffen und widerlegen würde. Wie obige Beispiele aber zeigen, ist jeder sinnliche Vorfall und jeder Satz mit einer *Vielzahl* anderer Sätze – unserem Vorwissen – verknüpft, so dass im Falle eines unerwarteten Erlebnisses nicht feststeht, welcher Satz, welche Überzeugung mit dem überraschenden Erlebnis kollidiert. In den meisten Fällen meinen wir zwar trotzdem zu wissen, welchen Satz das unerwartete Erlebnis in Frage stellt; oft scheint das Erlebnis auf eine offensichtliche, unzweideutige Art und Weise mit einem einzelnen Satz verknüpft zu sein. Dieser Eindruck entsteht aber nur, weil wir uns der anderen Sätze oder Unterstellungen, die mit dem Erlebnis verknüpft sind, nicht bewusst sind und sie als unzweifelhafte, unbedingt gültige Hintergrundtatsachen anschauen – und vergessen.

Kommen wir zur Illustration erneut auf unser Stab-Beispiel zurück: Nehmen wir an, ein Kind, das mit den optischen Eigenschaften von Wasser noch unvertraut ist, macht unseren Stab-Versuch. Nimmt das Kind nun die Krümmung des zuvor ungekrümmten Stabes wahr, so widerspricht dieses Erlebnis den Erwartungen, den Überzeugungen des Kindes. *Welche* Überzeugung das Kind durch dieses unerwartete Erlebnis in Frage gestellt sieht, ist aber unklar – das Erlebnis per se legt nicht eindeutig fest, welche Unterstellung durch das Erlebnis zweifelhaft oder gar widerlegt wird. Das Kind kann eine Vielzahl seiner Unterstellungen durch das Erlebnis in Frage gestellt sehen: Kann Wasser nun doch zu Verformungen von harten Gegenständen führen? Sehe ich etwa doch schlecht? Ist die Flüssigkeit etwa doch kein Wasser? Verhält sich Wasser optisch doch anders als Luft? etc. Obwohl das unerwartete Erlebnis des plötzlich gekrümmten Stabes also eine Vielzahl von Unterstellungen oder Überzeugungen in Frage stellen könnte, haben wir als Aussenstehende den Eindruck, dass eigentlich nur eine dieser Unterstellungen oder Überzeugungen vom Erlebnis tangiert und in Frage gestellt wird – die Unterstellung nämlich, dass sich Wasser optisch gleich verhält wie Luft. Dieser Eindruck entsteht aber nur, weil wir die anderen Unterstellungen oder Behauptungen als unzweifelhafte Tatsachen voraussetzen und aus unserem Denken ausblenden. Dieses Ausblenden aller anderen Unterstellungen kann aber nicht mit dem Erlebnis selbst gerechtfertigt werden. Nicht das sinnliche Erlebnis des plötzlich gekrümmten Stabes, sondern unser Vorwissen – die Gesamtheit unserer anderen Überzeugungen – legt in unseren Augen fest, welche Überzeugung des Kindes durch das Erlebnis in Zweifel gezogen

wird. In letzter Konsequenz bestimmt also unser "Wissensvorrat" (Schütz), nicht das Erlebnis per se, welche unserer Überzeugungen durch das Erlebnis in Frage gestellt wird. Was Quine (1979) im Zusammenhang mit den Wissenschaften feststellt, trifft auch auf unser alltägliches Denken und Erleben zu:

"Die Gesamtheit unseres sogenannten Wissens oder Glaubens, angefangen bei den alltäglichsten Fragen der Geographie oder der Geschichte [...] bis hin zu den grundlegendsten Gesetzen [...] der reinen Mathematik und Logik, ist ein von Menschen geflochtenes Netz, das nur an seinen Rändern mit der Erfahrung in Berührung steht. Oder, um ein anderes Bild zu nehmen, die Gesamtwissenschaft ist ein Kraftfeld, dessen Randbedingungen Erfahrungen sind. Ein Konflikt mit der Erfahrung an der Peripherie führt zu Anpassungen im Innern des Feldes. Wahrheitswerte müssen über einige unserer Aussagen neu verteilt werden. Die Umbewertung einiger Aussagen zieht aufgrund ihrer logischen Zusammenhänge die Umbewertung einiger anderer Aussagen nach sich – die logischen Gesetze wiederum sind nur gewisse weitere Aussagen des Systems, gewisse Elemente des Feldes. [...] Doch das gesamte Feld ist so sehr durch seine Randbedingungen, durch die Erfahrungen unterdeterminiert, dass wir eine breite Auswahl haben, welche Aussagen wir angesichts einer beliebigen individuellen dem System zuwiderlaufenden Erfahrung neu bewerten wollen. Keinerlei bestimmte Erfahrungen sind mit irgendwelchen Aussagen im Innern des Feldes auf andere Weise verbunden als indirekt durch Erwägungen des Gleichgewichts für das Gesamtfeld."(Quine 1979: 47)

Gemäss Quine tangieren Erlebnisse also stets eine Vielzahl von Überzeugungen, die untereinander verknüpft, voneinander abhängig sind. Aufgrund dieser Abhängigkeiten kann keine Überzeugung "auf andere Weise als indirekt" mit einem Erlebnis in Verbindung gebracht werden. Denn sobald uns ein Erlebnis darüber Auskunft geben soll, welcher "Wahrheitswert" einer bestimmten Überzeugung zugeordnet werden muss ("Ist die Überzeugung empirisch gerechtfertigt?"), wird eine Vielzahl von anderen Überzeugungen mit ins Spiel hineingezogen. D.h. nur wenn wir die Wahrheitswerte einer ganzen Reihe von Sätzen als gegeben voraussetzen, erst wenn wir eine *Vielzahl* von Sätzen als gewiss wahr oder als gewiss falsch voraussetzen, kann uns ein Erlebnis als "Prüfstein" für einen *bestimmten* Satz erscheinen und uns Auskunft darüber geben, ob dieser Satz "wahr" oder "falsch", "empirisch gerechtfertigt" oder "empirisch widerlegt" ist.

Kommen wir erneut auf unser Stab-Beispiel zurück: Sind wir uns z.B. nicht sicher, ob unsere Augen zuverlässig sind, ob es sich bei der Flüssigkeit wirklich um Wasser handelt oder ob Flüssigkeiten tatsächlich nicht in der Lage sind, harte Gegenstände zu krümmen, so kann uns das Erlebnis des plötzlich gekrümmten Stabes keinerlei Auskunft darüber geben, ob unsere Überzeugung, dass sich Wasser und Luft optisch un/gleich verhalten, empirisch gerechtfertigt oder widerlegt ist. Erst wenn wir voraussetzen, dass uns unsere Augen nicht täuschen, dass wir Wasser vor uns haben, dass Flüssigkeiten nicht fähig sind, harte Gegenstände zu krümmen etc., kann uns das Erlebnis des plötzlich gekrümmten Stabes als Prüfstein für unsere Überzeugung erscheinen, dass sich Wasser und Luft optisch un/gleich verhalten.

Da jede Überzeugung also nur "indirekt" – d.h. vermittelt und in Abhängigkeit von anderen Überzeugungen – mit Erlebnissen verbunden ist, kann grundsätzlich jede unserer Überzeugungen mit "zuwiderlaufenden Erfahrungen" in Einklang gebracht werden. Da ein unerwartetes Erlebnis aufgrund der Vernetzung unserer Überzeugungen grundsätzlich niemals nur auf eine einzige Überzeugung, sondern stets auf eine Vielzahl von

Wissensansprüchen zurückgeführt werden könnte, kann nicht ausgeschlossen werden, dass nicht Überzeugung A, sondern eigentlich Überzeugung B, C, D... vom zuwiderlaufenden Erlebnis in Frage gestellt wird. Trotz unerwarteter Erfahrungen kann folglich jede unserer Überzeugungen gerettet bzw. in Frage gestellt werden.<sup>34</sup>

"Jede beliebige Aussage kann als wahr aufrechterhalten werden, was da auch kommen mag, wenn wir nur anderweitig in dem System ausreichend drastische Anpassungen vornehmen. Selbst eine Aussage ganz nahe der Peripherie kann angesichts gegenläufiger Erfahrungen als wahr aufrechterhalten werden, indem mit Halluzinationen argumentiert wird oder indem gewisse Aussagen jener Art berichtigt werden, die logische Gesetze genannt werden. Umgekehrt ist ebenso keine Aussage unrevidierbar. Die Revision selbst des logischen Gesetzes des ausgeschlossenen Dritten wurde vorgeschlagen, um damit eine Vereinfachung der Quantenmechanik zu erreichen; und worin liegt der grundsätzliche Unterschied zwischen einer solchen Verschiebung und derjenigen mit der Kepler Ptolemäus verdrängte, Einstein Newton und Darwin Aristoteles?" (Quine 1979: 47,48)

## Überlebenskünstler

Obwohl also grundsätzlich jede unserer Überzeugungen angesichts von unerwarteten Erfahrungen aufrechterhalten bzw. revidiert werden kann, erweisen sich einige Überzeugungen als besonders erfolgreiche "Überlebenskünstler". Einige Überzeugungen sind für uns einfach über jeden Zweifel erhaben, jede "zuwiderlaufende" Erfahrung perlt an ihnen ab, ohne Spuren der Ungewissheit zu hinterlassen: unser Common-Sense-Wissen.<sup>35</sup> Scheinbar unzweifelhaft und unverrückbar halten diese Wissensansprüche all unseren

---

<sup>34</sup> Hier lässt sich eine interessante Parallele ziehen: Genauso wie jede Bewegung, jeder Laut nur in seiner/ihrer Umgebung jene Bedeutung erlangen kann, die sie/er für uns hat und die etwa Geertz (1973) der Ethnologie zur Entschlüsselung aufgeben will, genauso verdankt jeder Wissensanspruch seinen Wahrheitswert in gewisser Weise seiner Umgebung. Genauso wie jede Überzeugung angesichts von zuwiderlaufenden Erlebnissen durch den Einbezug von weiteren Überzeugungen gerettet werden kann, genauso kann – wie Gellner (1986) kritisiert hat – jede Auslegung einer Bewegung/eines Lauts durch den Einbezug von mehr oder weniger "Kontext" gerettet werden.

<sup>35</sup> Dieses Verständnis von Common-Sense-Wissen ist dem Begriff der "negativen Heuristik" bei Lakatos (1974: 129ff) verwandt. Lakatos behauptet, dass jedes wissenschaftliche Forschungsprogramm durch einen "harten Kern" (ibid.29) charakterisiert werde, der in den Augen der Anhänger dieses Programms nicht verändert werden dürfe: "Die negative Heuristik des Programms verbietet uns, den Modus tollens gegen diesen 'harten Kern' zu richten. Statt dessen müssen wir unseren Scharfsinn einsetzen, um 'Hilfshypothesen' zu artikulieren, ja selbst zu erfinden, die dann einen Schutzgürtel um den Kern bilden. Und wir müssen den Modus tollens auf sie umlenken. Es ist dieser Schutzgürtel von Hilfshypothesen, der dem Stoss der Überprüfungen standhalten, der geordnet und wiedergeordnet, ja völlig ersetzt werden muss, um den so gehärteten Kern zu verteidigen." (ibid.129,130) – Lakatos ist also überzeugt, dass erst dann Wissenschaft betrieben werden kann, wenn gewisse Sätze von vornherein von jeder Überprüfung durch empirische Befunde ausgenommen und durch die Erstellung eines "Schutzgürtels" aus Hilfshypothesen abgeschirmt werden. In Abgrenzung zum "naiven Falsifikationismus" (ibid.113ff) behauptet Lakatos, dass ein Forschungsprogramm noch lange nicht aufgegeben werden müsse, wenn die Erfahrung dem harten Kern eines Forschungsprogramms oder dessen Schutzgürtel widerspreche. Dies müsse erst passieren wenn das Forschungsprogramm "degenerativ" (ibid.115ff) werde: Können die durch die empirischen Ungereimtheiten nötig werdenden Anpassungen des Schutzgürtels nicht mehr sicherstellen, dass einerseits "neue, bis dahin unerwartete Tatsachen vorausgesagt", andererseits einige dieser Voraussagen empirisch bestätigt werden, müsse das Forschungsprogramm aufgegeben werden. – Dieses Kriterium der Degeneration/Progression mag zwar als normative Forderung an den Forschungsprozess seine Geltung haben; wollen wir aber die tatsächlichen Ursachen, Gründe oder Motive ergründen, die uns davon abhalten bzw. zwingen, den "harten Kern" unseres Denkens zu revidieren, so kann uns dieses Kriterium nicht von Nutzen sein: Wir stellen den "harten Kern" nicht dann in Frage, wenn sich jede weitere Anpassung des Schutzgürtels, der diesen Kern umgibt, zu einer Lakatosschen Degeneration führen würde.

Erlebnissen stand und bilden zugleich den Ausgangspunkt für unser tägliches Denken und Handeln:

"We have a body of beliefs which we are incapable of doubting, but which we are also incapable of stating precisely. The more precise we make these fundamental beliefs the more subject to doubt they become, while in their ill-defined everyday form they attain the certainty of philosophical starting-points. Unanalyzed, their content and implications are so plastic that nothing could falsify or cast doubt upon them."(Coates 1996: 19)

Doch warum erweisen sich gewisse Überzeugungen als derartige Überlebenskünstler? Nehmen wir Quines holistische Perspektive ein, so stellt sich unsere anfängliche Antwort als ungenügend heraus: Dass Common-Sense-Wissen nicht fragwürdig wird, da es in unseren Augen mit unserer Erfahrung im Einklang steht, trifft zwar zu. Die Frage aber, weshalb wir willens sind, gerade *diese* Sätze als unzweifelhaft anzusehen und sie um jeden Preis vor einer Widerlegung durch Erlebnisse zu schützen, indem wir stets die sie umgebenden Sätze als die überhaupt bezweifelbaren, revidierbaren und damit begründungsbedürftigen Thesen wahrnehmen, diese Frage wird von unserem Ansatz nicht beantwortet. Die Frage bleibt also offen: Was zeichnet jene Überzeugungen aus, die *von vornherein* von jeder empirischen Überprüfung ausgeschlossen sind und uns als unzweifelhaftes Common-Sense-Wissen gelten?

Quine (1979: 48ff) hält eine auf den ersten Blick einleuchtende Antwort parat: Da wir eine "natürliche Neigung" hätten, "das Gesamtsystem so wenig wie möglich zu stören"(ibid. 48), würden gerade jene Sätze, deren Infragestellung die kleinsten Veränderungen für unser gesamtes Wissensnetz mit sich brächten, am ehesten in Frage gestellt; gerade jene Wissensansprüche, deren Widerlegung kaum Auswirkungen auf andere Sätze hätten, würden als empirisch widerlegbare Thesen angesehen. Umgekehrt würden die basalsten, bedeutensten und zentralsten Sätze erst dann in Zweifel gezogen, wenn alle anderen Sätze aus anderen Gründen unbezweifelbar geworden seien. Gemäss dieser Sichtweise handelt es sich bei unserem Common-Sense-Wissen also um eine Ansammlung von Sätzen, die im Abhängigkeitsnetz unserer Überzeugungen zentrale Positionen innehaben, d.h. deren Widerlegung dazu führen würde, dass besonders viele Sätze angepasst werden müssten.

Die Zentralität oder Basalität eines Satzes lässt sich allerdings, wenn überhaupt, nur schwer feststellen. Dass allgemeine Sätze wie etwa "Wann immer ich mit meinen Augen sehe, dass X der Fall ist, dann ist X der Fall" basaler sind als besondere Sätze wie etwa "Hier und jetzt sehe ich eine Orange vor mir liegen", versteht sich zwar von selbst. Angesichts der Tatsache aber, dass stets mehrere allgemeine Sätze involviert sind, wenn ein Erlebnis ausgelegt, d.h. mit unseren Überzeugungen/Erwartungen konfrontiert wird, erweist sich dieses Kriterium als ungenügend. Unsere Überzeugungen alleine aufgrund dieses Kriteriums hierarchisch zu gliedern, ist unmöglich. Dies zeigt sich u.a. in unserem Stab-Experiment: Ist etwa die Überzeugung, dass wir uns auf unsere Augen verlassen können, zentraler als die Ansicht, dass sich Wasser und Luft optisch un/gleich verhalten? Oder ist etwa doch jener Satz der basalste, der besagt, dass Flüssigkeiten harte Gegenstände nicht verformen können? Eine Antwort zu finden ist unmöglich, unsere Überzeugungen lassen sich nicht in eine Hierarchie der Abhängigkeiten bringen – das grundsätzlich offene Netz unserer Überzeugungen ist zu



komplex und der Verbindungen sind zu viele, als dass sich eine klare Rangfolge herauskristallisieren und uns offenbaren würde.

Doch nicht nur dieses Problem spricht gegen Quines Antwort. Auch die Tatsache, dass unser Common-Sense-Wissen nicht nur allgemeine, sondern auch eine Vielzahl besonderer Sätze beinhaltet, deutet darauf hin, dass wir keineswegs nur basale, zentrale Sätze von jeder empirischen Überprüfung ausnehmen und als unproblematische, unbezweifelbare Hintergrundtatsachen voraussetzen. Die Ansicht etwa, dass sich die Erde um die Sonne dreht, ist zwar mit vielen allgemeinen Sätzen aufs Engste verknüpft. Die Überzeugung selbst ist aber ein besonderer Satz – ein besonderer Satz, der für viele von uns zum Common-Sense-Wissen gehört.

Quine hält also keine befriedigende Antwort auf die Frage parat, was jene Überzeugungen auszeichnet, die von vornherein von jeder empirischen Überprüfung ausgeschlossen sind und uns als unzweifelhaftes Common-Sense-Wissen, als unantastbare paradigmatische Grundgewissheiten gelten. Doch wie lässt sich die Kritikresistenz unseres Common-Sense-Wissens sonst erklären? Durch welche Qualitäten hebt sich ein Common-Sense-Wissensanspruch von unseren sonstigen Ansichten ab, die (noch) nicht im Widerspruch zu dem stehen, was wir – vor dem Hintergrund unseres Vorwissens – "erfahren" haben? Durch welche Qualität hebt sich eine Common-Sense-Überzeugung etwa von der empirisch erhärteten Feststellung ab, dass Professor Bienlein gerade noch 65 Haare auf dem Kopf hat?

## **Qualität 2: Common-Sense-Wissen als Gemeingut der Wissenden**

Zweifellos stellt das eben diskutierte "empirische Kriterium" eine *notwendige Bedingung* dar – nur jene Überzeugungen, die nicht im Widerspruch zu unseren Erfahrungen stehen, können uns als Common-Sense-Wissen gelten. Wie die Feststellung zu Professor Bienleins Haarpracht zeigt, kann es sich dabei aber nicht um eine *hinreichende Bedingung* handeln – nicht jede Überzeugung, die im Einklang mit unseren Erfahrungen steht, gilt uns als Common-Sense-Wissen, nicht jeder Wissensanspruch erweist sich als a priori kritikresistenter "Überlebenskünstler". Machen wir uns also erneut auf die Suche nach jenen Qualitäten, die einen Wissensanspruch auszeichnen, der uns als Common-Sense-Wissen gilt und uns somit (a) gar nicht erst als solcher bewusst ist und/oder (b) zumindest ohne valable Alternative erscheint.

Überlegen wir uns, was uns im Alltag dazu bringen kann, (a) einer unserer Unterstellung und/oder (b) einer Alternative zu dieser Unterstellung gewahr zu werden, so lässt sich – abgesehen von der sinnlichen Erfahrung der Umwelt – nur noch eine weitere Quelle des Zweifels ausmachen: *unsere Mitmenschen*. Hegen wir eine Überzeugung, die von der Allgemeinheit nicht geteilt wird, so werden wir früher oder später einer alternativen Ansicht und damit auch unserer eigenen Überzeugung gewahr; unser vermeintliches Common-Sense-Wissen entpuppt sich als persönliche Ansicht, die kritisiert, in Frage gestellt und begründet werden könnte bzw. müsste. Gehört eine Ansicht in unseren Augen aber gleichsam zur "Grundausstattung" des *Menschen an sich*, so gibt es keinen Zweifel – keine Kontroverse, keine Erfahrung kann ihr gefährlich werden, sie ist Common-Sense-Wissen. *Soll uns also ein*

*Wissensanspruch als Common-Sense-Wissen gelten, so muss das Gegläubte in unseren Augen Gemeingut sein, d.h. auch dem Denken und Handeln der Allgemeinheit zugrundeliegen; tut es dies nicht, so können wir auch nicht davon ausgehen, dass "es sich von selbst versteht" oder "offensichtlich", "natürlich", "selbstverständlich" etc. ist.*

### **Ein Einwand**

Nun mag man allerdings einwenden, dass sich stets ein Zweifler finden lasse, der unsere Überzeugungen nicht teile. Angesichts der Tatsache, dass keine unserer Überzeugungen von Natur aus unzweifelhaft ist und somit stets in Frage gestellt werden kann, sei es eine Illusion zu glauben, eine unserer Vorstellung sei Gemeingut – früher oder später werde jede unserer Überzeugungen in Frage gestellt. Kurz: Keine unserer Ansichten werde von *jedermann* geteilt, keine unserer Überzeugungen sei *tatsächlich* Gemeingut.

Dieser Einwand hat etwas für sich. Wie unsere Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus gezeigt hat, lässt sich tatsächlich zu jedem Wissensanspruch eine alternative Vorstellung finden, jederzeit kann ein Zeitgenosse unsere vermeintlichen Common-Sense-Überzeugungen in Frage stellen und Begründungen verlangen. Dennoch halten wir bestimmte Ansichten für offensichtlich wahr und selbstverständlich. Dies trotz der Gewissheit, dass diese Überzeugungen in Frage gestellt werden könnten – oder gar in Frage gestellt werden: Der Umstand etwa, dass einige Menschen glauben, die Welt sei eine flache Scheibe, kann uns keineswegs von unserem Glauben abbringen, die Erde sei eine Kugel. Gewisse Überzeugungen gelten uns also selbst dann noch als Common-Sense-Wissen, wenn wir nicht nur *vermuten*, sondern gar *wissen*, dass diese Ansicht nicht von jedermann geteilt wird.

Offensichtlich vermag nicht jede Infragestellung unseres Common-Sense-Wissens unseren Glauben daran zu erschüttern. Offensichtlich hat nicht jeder Zweifler die Autorität, unsere Common-Sense-Überzeugungen zweifelhaft und begründungsbedürftig zu machen. Doch warum nicht? Warum lassen uns etwa die Einwände der "Flachweltler" kalt? Immerhin konfrontieren sie uns mit einer Alternativüberzeugung, die unserem alltäglichen Erleben der Welt in gewissem Sinne weniger widerspricht als unsere eigene Überzeugung...<sup>36</sup>

### **Autoritätsloser Dissens – eine Frage der Zahlen?**

Liegt es etwa daran, dass die Sekte der "Flachweltler" eine *Minderheit* darstellt? Richtet sich unser Urteil nach der Mehrheit aus? Können uns nur Mehrheitsansichten als Common-Sense-Wissen gelten? Oder hängt es nicht so sehr von den Minderheits- bzw. Mehrheitsverhältnissen ab, sondern schlicht von der *Grösse der jeweiligen Dissidentengruppe*? Würde uns das "Flachweltler"-Denken etwa verunsichern, wenn nicht mehr nur ganz wenige Leute dieser Lehre anhängen würden? Kurz: Ist es eine Frage der

---

<sup>36</sup> Der Versuchung, den Grund für die fehlende Autorität des "Flachweltler"-Einwands in dessen "Unwahrheit" oder "fehlenden empirischen Grundlagen" ausmachen zu wollen, sollten wir widerstehen. Kommt es zu einem Konflikt zwischen zwei Common-Sense-Ansichten, so können wir davon ausgehen, dass beide den Erfahrungen der Gläubigen – welcher Ansicht sie auch sein mögen – entsprechen: Wie wir bereits gesehen haben, legt die Erfahrung nie eindeutig fest, welche Überzeugung der Wahrheit entspricht, stets werden mehrere Ansichten durch die Erfahrung gestützt. Kommt es zu einem Konflikt, so kann uns die Berufung auf "empirische Tatsachen" nicht weiterhelfen – die Erfahrung hat ihr Machtwort bereits gesprochen.

Zahlen, ob wir Andersdenkenden die Autorität zugestehen, unseren Glauben an unser Common-Sense-Wissen zu erschüttern?

Bereits der Umstand, dass den "Flachweltlern" *ihre* Ansicht als Common-Sense-Wissen gilt, spricht gegen die Quantitätsthese: Richtete jeder von uns – d.h. auch jeder "Flachweltler" – sein persönliches Common-Sense-Wissen nach den Ansichten des Gros der Leute aus, konvergierten unsere Ansichten unweigerlich, so dass es früher oder später zu einem umfassenden Konsens käme. Gerade die Existenz und Persistenz von dissidenten Gruppen zeigt aber, dass ein derartiger Konsens nicht am Entstehen ist.

Gegen die Quantitätsthese spricht denn auch der Umstand, dass jede grosse Umwälzung unseres Denkens – sei sie nun religiöser, philosophischer, politischer oder wissenschaftlicher Natur – ihren Ursprung im (Um)Denken von einigen wenigen, wenn nicht gar einzelnen Personen gehabt hat: Bevor das Gros der Menschen jene Grenze neu zieht, die das Bezweifelbare und Begründungsbedürftige vom offensichtlich Wahren, vom Common-Sense-Wissen trennt, haben einige "Vordenker" diesen Schritt bereits getan und damit bewiesen, dass sich zumindest ihr Denken nicht nach den Mehrheitsverhältnissen ausrichtet. Was in der Retrospektive als "Revolution", als *kollektive* Neudefinition des Common-Sense-Wissens erscheinen mag, gleicht in der Realität wohl eher dem schrittweisen Entstehen einer Lawine: das (Um)Denken eines Einzelnen führt zum Umdenken von einigen anderen. Gerade dieser Prozess aber könnte überhaupt nicht in Gang kommen, würde die Frage, ob uns eine dissidente Ansicht verunsichern oder gar überzeugen kann, vom numerischen Kräfteverhältnis zwischen den jeweiligen Gruppen entschieden.

### **Die relative Allgemeinheit des Common-Sense-Wissens**

Doch was ist es denn sonst? Was zeichnet jene Dissidenten aus, die im Unterschied zu anderen Zweiflern die Autorität haben, unseren Glauben an unser Common-Sense-Wissen zu erschüttern? Oder umgekehrt gefragt: Von *welcher* "Allgemeinheit" muss unser Common-Sense-Wissen geteilt werden, damit wir nicht verunsichert von unserem Glauben ablassen und zu zweifeln beginnen? Wer darf nicht aus der "Allgemeinheit" ausscheren?

Autoritäten, d.h. Personen, die unseren Glauben an bestimmte Common-Sense-Überzeugungen zu erschüttern wissen, heben sich durch eine Eigenschaft vom Gros der autoritätslosen Zweifler ab: sie scheinen in bestimmter Hinsicht einen *Wissensvorsprung* auf uns aufzuweisen. Ob es nun die Mutter, der Vater, die Lehrerin, der Dorfälteste, der Medizinmann, das Idol, die Wissenschaftlerin, das Medium, der Schamane oder der Priester ist – sie alle scheinen uns etwas voraus zu haben. Solange unser Common-Sense-Wissen einzig von Leuten in Frage gestellt wird, die nicht mehr als wir wissen (können), halten wir unverdrossen an unseren Überzeugungen fest; wird unser Common-Sense-Wissen aber von jemandem in Frage gestellt, der in bestimmter Hinsicht einen Wissensvorsprung auf uns aufzuweisen scheint, so beginnen wir zu zweifeln.

In diesem Sinne ist Common-Sense-Wissen niemals *Allgemeingut*, sondern immer nur "Gut der Wissenden": Gilt uns eine Überzeugung als Common-Sense-Wissen, so glauben wir keineswegs, dass *jedermann* diese Überzeugung teilt; vielmehr glauben wir, dass *jeder, der in dieser Hinsicht zumindest so viel weiss wie wir*, unsere Überzeugung teilt. In vielen

Wissensbereichen glauben wir zwar, die "Allgemeinheit", der "homme moyen", der "Mann von der Strasse" teile unsere Ansichten. Doch selbst wenn der "Normalsterbliche" eine unserer Common-Sense-Überzeugungen offen ablehnt, ist dies für uns noch lange kein Grund, unsere Ansicht zu überdenken oder gar zu revidieren. Denn nicht die "Allgemeinheit", sondern die Gruppe der Wissenden ist für uns entscheidend: Solange all jene, die zumindest so viel wissen wie wir, unsere Ansicht teilen, sehen wir keinen Grund, von unserem Glauben abzulassen. Steht eine unserer Common-Sense-Überzeugungen im Widerspruch zu den Mehrheitsansichten, so ist diese Divergenz in unseren Augen nicht auf die Falschheit *unserer* Ansicht zurückzuführen, sondern vielmehr auf ein Wissensmanko seitens des "homme moyen" – *er* weiss es nun mal nicht besser.

Zwar wiegen wir uns gerne im Glauben, unsere Common-Sense-Ansichten würden tatsächlich von jedermann geteilt und seien gleichsam Teil der "Grundausrüstung" des Menschen an sich. Früher oder später wird aber selbst der grösste Egozentriker unter uns merken, dass einige Leute andere Ansichten als "normal", "vernünftig" und "selbstverständlich" erachten. Wie das "Flachweltler"-Beispiel zeigt, veranlasst uns diese Einsicht aber noch keineswegs, *unseren* Glauben an unsere Ansichten aufzugeben und *unsere* Überzeugungen als begründungsbedürftige Thesen anzusehen. Im Gegenteil: Wir tun jede dissidente Meinung als Irrglauben ab, der auf einer mangelhaften Wissensgrundlage, auf einer Verblendung basiert. Der "gesunde Menschenverstand", der "Common Sense" geht nicht uns, sondern dem Andersdenkenden ab; denn schliesslich sind alle Wissenden unserer Meinung...

### **Wir, die Vernünftigen**

Indem wir den Anspruch erheben, eine bestimmte Ansicht verstehe sich von selbst, ja sie sei Ausdruck eines gesunden Verstandes, behaupten wir also noch keineswegs das tatsächlich jedermann diese Ansicht *teilt*; vielmehr behaupten wir, dass jedermann diese Ansicht teilen *sollte*. Das diffuse Kollektiv der Wissenden hinter uns wägend, schauen wir selbstsicher auf die Unwissenden hinunter, tun deren Überzeugungen als "unsinnig", "unvernünftig" oder "anomal" ab und suhlen uns gleichzeitig in der vermeintlichen Gewissheit, dass selbst diese Unwissenden die Wahrheit *unseres* Common-Sense-Wissens einsehen würden, könnten sie ebenso viele Erkenntnisse und Erfahrungen abrufen, wie wir Wissenden dies tun können.

In diesem Sinne lässt sich Common-Sense-Wissen als *Medium von sozialen Aus-, Ein- und Abgrenzungsprozessen* verstehen: Unterschiede im Common-Sense-Wissen erlauben es uns, das "Andere" und "Fremde" zu umreissen und damit ein "Wir" zu kreieren. Was wir bereits im Zusammenhang mit dem wissenschaftstheoretischen Konzept des Paradigma bemerkt haben (vgl. Kap. III.), lässt sich auch im "normalen" Leben feststellen: Nur wenn wir uns einig sind, wo die Grenze zwischen "Nonsense" und "Common Sense" zu verlaufen hat, können wir zu einem "Wir" werden. Oder um es mit Wittgenstein zu sagen: Nur wenn wir glauben, nach denselben Spielregeln zu spielen, fühlen wir uns verbunden und fähig, gemeinsam zu handeln. Umgekehrt führen divergierende Common-Sense-Auffassungen dazu, dass Individuen ausgegrenzt und als das irrelevante "Andere", "Fremde" abgetan werden können. Sätze wie etwa "Was sind das für Menschen! Die glauben ja X! Die machen ja Z?!" sind äusserliche Zeichen dieses Definierungsprozesses.

Common-Sense-Wissensdispute sind also in zweifacher Hinsicht eigentliche "Grenzkonflikte": Auf der Ebene der Ideen wird in derartigen Konflikten um die "richtige" Grenzlinie zwischen dem offensichtlich Wahren, Common-Sense-Gemässen einerseits und dem Unsinnigen, Skurrilen andererseits gekämpft; in der konkreten Welt unseres physischen Daseins dagegen werden reale Grenzzäune errichtet, Kriege gegen das "Irrationale" und "Böse" geführt – und Menschen drangsaliert.

### **Autorität oder Spinner?**

Wie sich eben gezeigt hat, lässt sich Common-Sense-Wissen als *Medium* für soziale Prozesse verstehen. Gleichzeitig ist Common-Sense-Wissen aber immer auch ein *Produkt* unserer Interaktion mit unseren Mitmenschen: Da wir eine Ansicht nur dann als Common-Sense-Wissen erachten, wenn wir glauben, alle Wissenden teilten diese unsere Überzeugung, ist die Frage, *was* uns als Common-Sense-Wissen gilt, unauflöslich mit der Frage verknüpft, *wer* uns als Wissender oder Unwissender, als Autorität oder Spinner gilt; die Gestalt unseres Common-Sense-Wissens ist also in letzter Konsequenz von unserer Einschätzung unserer Mitmenschen abhängig.<sup>37</sup> Folgende Frage drängt sich daher auf: Unter welchen Umständen sind wir bereit, jemandem einen Wissensvorsprung zuzuschreiben und ihn somit zu einer Autorität zu adeln, die unseren Glauben an unser Common-Sense-Wissen zu erschüttern weiss? Oder umgekehrt gefragt: Unter welchen Umständen getrauen wir uns nicht, eine dissidente Meinung als blossen "Irrglauben", als "Unsinn", "Scharlatanerie" oder gar "Wahnsinn" abzutun?

(i) Wir müssen überzeugt sein, dass der Andersdenkende unsere Lebenswelt<sup>38</sup> teilt und somit für uns *relevant* ist: Diskutiert z.B. eine Gruppe von Geologen die Frage, wie und wann die eben freigelegten Erdschichten entstanden sind, so wird der Beitrag einer zufällig vorbeilaufenden Kreationisten-Schar (etwa: "Die Erde ist vor 9436 Jahren vom Gott der Christen innerhalb von sieben Tagen erschaffen worden") das Denken der Geologen kaum erschüttern können, leben die beiden Gruppen doch gleichsam in "verschiedenen Welten"(Kuhn 1976: 161). Die beiden Gruppen spielen – um Wittgensteins Metapher zu bemühen – überhaupt nicht dasselbe Spiel: Die zum Besten gegebenen Ansichten der Kreationisten bzw. der Geologen stellen in den Augen der jeweiligen Andersdenkenden derart schlimme Regelverstösse dar, dass überhaupt nicht mehr daran zu denken ist,

---

<sup>37</sup> Nicht jedermann ist in gleichem Masse bereit, seine Common-Sense-Überzeugungen durch die Ansichten seiner Mitmenschen in Frage gestellt zu sehen. Vielleicht ist es gerade diese unterschiedliche "Offenheit", die den "Irren" vom "Gesunden", den "Vordenker" vom "homme moyen", das "Genie" vom "Normalsterblichen" unterscheidet: Während der eine darauf pfeift, ob seine Common-Sense-Überzeugungen von seiner Umgebung geteilt werden, macht der andere seine Ansichten von der Zustimmung seiner gesamten unmittelbaren Umgebung abhängig.

<sup>38</sup> Schütz (1991a: 25) bezeichnet mit dem Begriff der "Lebenswelt" jenen "Wirklichkeitsbereich, an [dem] der Mensch in unausweichlicher, regelmässiger Wiederkehr teilnimmt. Die alltägliche Lebenswelt ist die Wirklichkeitsregion, in die der Mensch eingreifen und die er verändern kann, indem er in ihr durch die Vermittlung seines Leibes wirkt. Zugleich beschränken die in diesem Bereich vorfindlichen Gegenständlichkeiten und Ereignisse einschliesslich des Handelns und der Handlungsergebnisse anderer Menschen, seine freien Handlungsmöglichkeiten. Sie setzen ihm zu überwindende Widerstände wie auch unüberwindliche Schranken entgegen."

*gemeinsam* weiterzuspielen – bereits nach einigen wenigen Wortwechseln bricht das gemeinsame Spiel ab, zwei verschiedene Spiele beginnen.

(ii) Wir müssen überzeugt sein, dass überhaupt die *Möglichkeit* besteht, in einer bestimmten Hinsicht einen Wissensvorsprung zu haben; erst wenn wir uns vorstellen können, dass/wie jemand in einem bestimmten Feld zu einem Wissensvorsprung kommen kann, trauen wir einem Dissidenten zu, uns in dieser Hinsicht etwas voraus zu haben. Will uns ein Andersdenkender von einer alternativen Ansicht überzeugen, so muss er uns also erst glaubhaft machen können, dass eine "epistemologische Lücke" existiert, die es möglich macht, mehr (und damit auch weniger) über das betreffende Thema zu wissen. Gerade diese Bedingung ist es aber, die im Falle von Common-Sense-Überzeugungen oft unerfüllbar scheint und unserem Common-Sense-Wissen seine charakteristische Trägheit verleiht: Da Common-Sense-Überzeugungen "alle solcher Art" sind, "dass man sich nur schwer vorstellen kann, *warum* Einer das Gegenteil glauben sollte"(Wittgenstein 1970: §93), haben die "Herausforderer", d.h. die Alternativen zu unseren Common-Sense-Überzeugungen, den "Kampf" um unsere Anerkennung oft bereits zu Beginn verloren – in unseren Augen gehören sie überhaupt nicht zum Möglichen. Dementsprechend stellt unser Common-Sense-Wissen in unseren Augen gewissermassen *the state of the art* dar – es vereint in unseren Augen alles, was es über das *überhaupt Mögliche* zu wissen gibt. Daher verstösst jeder, der eine unserer Common-Sense-Überzeugungen in Frage stellt, gegen eine ungeschriebene Regel: Er behauptet, den "Raum des Möglichen"(Bourdieu 1998: 55) transzendieren zu können und über das Unmögliche Bescheid zu wissen. Eine Dreistigkeit, die der Behauptung eines Pokerspielers gleichkommt, er wisse von einer Spielregel, die seinen Mitspielern noch nicht bekannt sei... Die Tatsache, dass sich die Form des Common-Sense-Wissens trotz dieser inhärenten Trägheit in stetem Wandel befindet,<sup>39</sup> deutet allerdings darauf hin, dass selbst sture Zeitgenossen ab und zu die Offenheit haben, die Grenze zwischen dem vermeintlich Unmöglichen und Möglichen neu zu ziehen und das vormals Unmögliche, d.h. die Dreistigkeiten des Andersdenkenden, ernsthaft in Betracht zu ziehen.

(iii) Zu guter Letzt müssen wir Anzeichen haben, dass der Dissident in bestimmter Hinsicht tatsächlich mehr weiss als wir: Erst wenn wir überzeugt sind, dass bestimmte *Fähigkeiten, Ausbildungen, Erfahrungen etc.* den Andersdenkenden auszeichnen und ihm Einsichten verschafft haben könnten, die uns verwehrt geblieben sind, trauen wir einem Dissidenten einen Wissensvorsprung zu. Erst wenn wir überzeugt sind, dass der Dissident aufgrund seiner Biographie einen privilegierten Zugang zum betreffenden Wissensfeld hat, gestehen wir ihm überhaupt die Fähigkeit zu, gute Gründe vorbringen und uns damit von einer alternativen Ansicht überzeugen zu können. Sind wir z.B. überzeugt, dass der Verzehr von Karotten die Sehschärfe unserer Augen nicht steigern kann, so kann uns die gegenteilige Meinung unseres Gemüsehändlers noch lange nicht ins Grübeln bringen. Denn: Weshalb sollte gerade unser Gemüsehändler über Augen, Sehfehler etc. Bescheid wissen? Weshalb

---

<sup>39</sup> Vor einigen Jahren erachteten es z.B. viele Westeuropäer noch als selbstverständlich, dass Kinder zur Erziehung körperlich gezüchtigt werden dürfen. Diese "Selbstverständlichkeit" ist mittlerweile zu einer begründungsbedürftigen Behauptung verkommen, deren Wahrheit nicht mehr offensichtlich scheint.

sollte ausgerechnet er Tatsachen kennen, die uns unbekannt sind und unsere Common-Sense-Überzeugung zweifelhaft machen könnten? – Anders wenn unser Augenarzt der Zweifler, der Dissident ist: Empfiehlt uns unser Augenarzt, kiloweise Karotten zu essen, um unsere Kurzsicht loszuwerden, so wird dieser Tipp wohl unseren Glauben an unsere Common-Sense-Überzeugung erschüttern können – immerhin könnte der Doktor aufgrund seiner Ausbildung zu Einsichten gekommen sein, die uns fehlen...

### **Wissenstopographien**

Diese drei Kriterien sind es nun, aufgrund derer wir unsere Mitmenschen in Wissende und Unwissende, in Autoritäten und Spinner unterteilen. Jeder Kontakt, jede Erfahrung mit einem Mitmenschen lässt in unserem Kopf unwillkürlich ein "Wissensprofil" unseres Gegenübers entstehen, das Antwort auf Fragen folgender Art gibt: Ist die Meinung unseres Vis-à-vis im Bereich Z von Bedeutung? Kann man im Bereich Y überhaupt mehr oder weniger wissen als wir? Weshalb sollte unser Gegenüber gerade in Bezug auf X mehr als wir wissen? Welche Erfahrungen oder Ausbildungen könnten zu diesem Mehr-Wissen geführt haben? Kann uns unser Gegenüber im Bereich W als "guter Informant"<sup>40</sup> dienen und uns zu neuen Einsichten verhelfen? etc. Für jedes praktisch relevante Wissensgebiet stellen wir also Vermutungen darüber an, ob unser Gegenüber ein Vordenker oder ein Unwissender, ein Spinner oder eine Autorität ist. Die Gesamtheit dieser sich laufend anpassenden und ausdifferenzierenden Profile lässt vor unserem inneren Auge eine Art "Wissenstopographie" unseres Umfelds entstehen, die in letzter Konsequenz darüber entscheidet, was uns als Common-Sense-Wissen gilt: Da wir ja eine Ansicht nur dann als Common-Sense-Wissen erachten, wenn wir überzeugt sind, dass alle Wissenden diese unsere Ansicht teilen, ist die Frage, was uns als Common-Sense-Wissen gilt, unweigerlich mit der Frage verknüpft, wer uns als Wissender gilt; und genau diese Frage ist es, die in den "Wissenstopographien", die in unseren Köpfen entstehen, eine individuell unterschiedlich ausfallende Antwort findet. – Folgende Skizzen stellen den Versuch dar, diese subjektiven "Wissenstopographien" graphisch zu fassen.

Je nach Wissensgebiet (Achse links-rechts) und Mitmensch (Achse vorne-hinten) ergibt sich eine unterschiedliche Einstufung des Subjekts im Verhältnis zum Gegenüber (Achse oben/hell-unten/dunkel). Vermutet das Subjekt, sein jeweiliges Gegenüber weise im betreffenden Wissensgebiet einen Wissensvorsprung auf, so ist dies mit einer *hellen Erhöhung* gekennzeichnet; eine *dunkle Vertiefung* dagegen zeigt an, dass das Subjekt vermutet, sein Gegenüber wisse im betreffenden Gebiet weniger als es; die *grauen, ebenen Flächen* schliesslich bedeuten, dass sich das Subjekt im betreffenden Gebiet mit dem jeweiligen Gegenüber auf ein und derselben Wissensstufe wähnt.

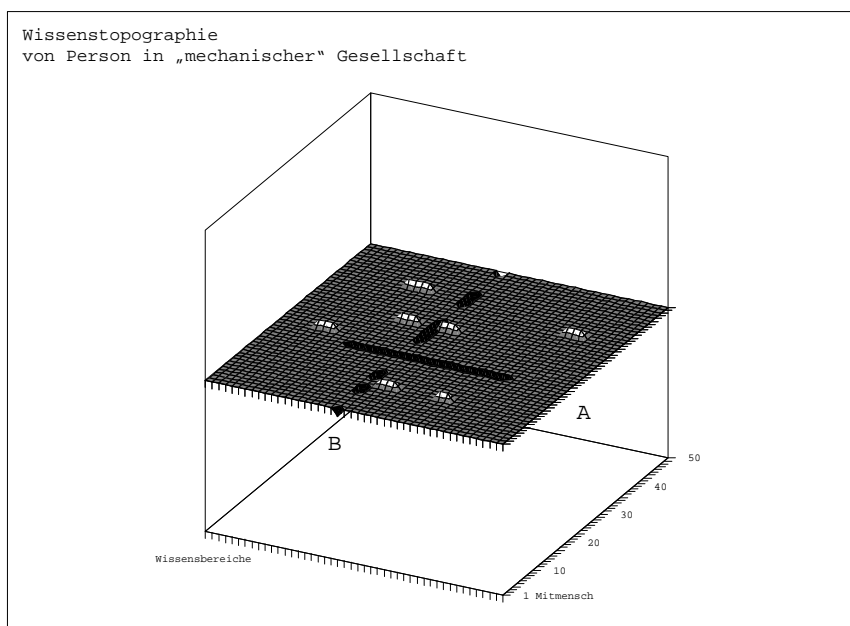
Dass die Form der jeweiligen "Wissenstopographie" wesentlich von der *Position* des Subjekts innerhalb der Gesellschaft abhängt, ist offensichtlich – ein Kind etwa wird eine ganz andere "Wissenstopographie" erstellen als ein Priester, der in religiöse Geheimnisse

---

<sup>40</sup> Gemäss Craig (1993: 43ff) liegt dem Begriff des Wissens der Begriff des "guten Informanten" zugrunde. Craig ist überzeugt, dass etwa der Satz "Subjekt S weiss X" nichts anderes bedeutet, als dass Subjekt S als "guter Informant" in Bezug auf X fungieren und uns mit wahren, d.h. brauchbaren Informationen zu X versorgen kann.

eingeweiht ist und über einen speziellen Zugang zum Göttlichen zu verfügen glaubt. Die Form der "Wissenstopographie" hängt aber nicht nur von der relativen Position des Subjekts zu seinen Mitmenschen, sondern auch von der jeweiligen *Gesellschaftsform* ab. Dieses Abhängigkeitsverhältnis lässt sich am leichtesten mit einem Rückgriff auf die Durkheimschen Konzepte der "organischen" und "mechanischen Solidarität"(Durkheim 1992) aufzeigen:

In einer idealtypisch "*mechanischen*" *Gesellschaft* (Skizze 5.), in der kaum eine Stratifizierung und Ausdifferenzierung von spezifischen Aufgaben- und Wissensbereichen stattfindet, traut sich das Subjekt in beinahe allen Wissensgebieten genauso viel zu wie seinen Mitmenschen. Zwar wird wohl jeder Einzelne ein besonderes Steckenpferd haben (B), daneben erachtet er sich aber in den allermeisten Dingen als seinen Mitmenschen ebenbürtig. Kaum einer weiss mehr oder weniger als der andere; einzig Kindern und Irren wird in vielen Bereichen ein Wissensmanko zugeschrieben (A). Aufgrund dieser beinahe gleichmässigen Verteilung von Wissen gilt kaum jemand seinem Gegenüber als Autorität, kaum ein Gebiet ist die ausschliessliche Domäne einer elitären Gruppe. Wissen ist somit fast ausschliesslich Common-Sense-Wissen: Gibt es beinahe keinen kontrastierenden Hintergrund von abweichenden Denk- und Handlungsweisen, so sind wir uns unserer Denk- und Handlungsweisen nicht bewusst, jedes Denken und Handeln ist bloss der routinemässige Vollzug eines gleichsam natürlichen Vorgangs; die diesem Denken und Handeln zugrunde liegenden Common-Sense-Überzeugungen bleiben somit im Dunkel des Doxischen.

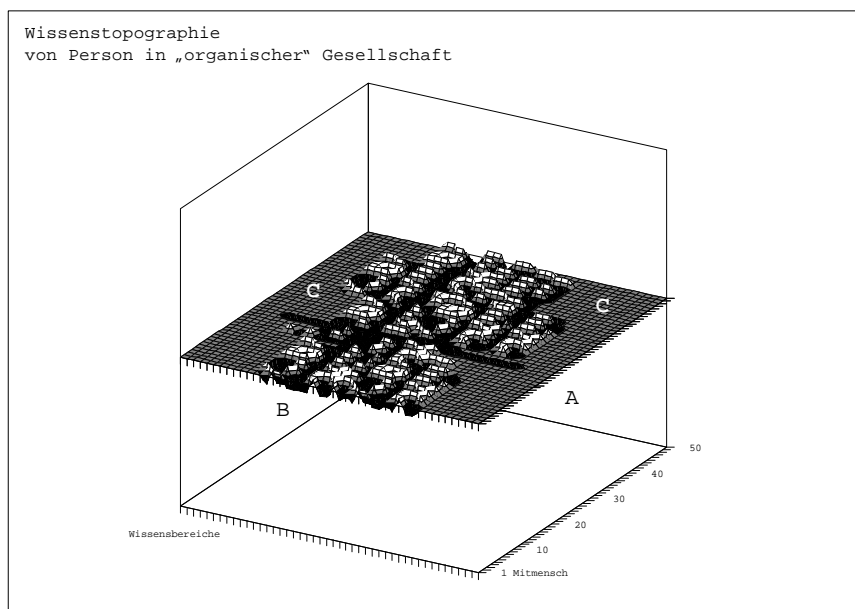


Skizze 5.

In der idealtypisch "*organischen*" *Gesellschaft* (Skizze 6.) dagegen kommt jedes Individuum einem spezifischen Rädchen in einer komplexen Maschine gleich, das an einer bestimmten Stelle drehen *muss*, um das Funktionieren der Maschine zu ermöglichen, gleichzeitig aber nur an dieser Stelle drehen *kann*, um nicht selbst von der Maschine zermalmt zu werden. Mit anderen Worten: In einer "organischen" Gesellschaft muss jedes Individuum eine hochspezifische Aufgabe wahrnehmen und zu diesem Zweck über Spezialwissen verfügen, das seiner Umwelt nicht in gleichem Masse zugänglich ist. Diese Spezialisierung führt dazu, dass der Einzelne in einem bestimmten Bereich mehr als alle anderen Gesellschaftsangehörigen weiss (B), in allen anderen Bereichen aber von Spezialisten übertrumpft wird, deren Wissen ihm unzugänglich bleibt. Da die verschiedenen Wissensbereiche untereinander verknüpft und voneinander abhängig sind, weisen Individuen aber nicht bloss in ihren eigentlichen Spezialgebieten, sondern in einer Vielzahl von damit verknüpften Wissensgebieten einen



unterschiedlichen Wissensstatus auf: Ein Automechaniker etwa wird seinem Hausarzt nicht nur im Bereich Automotoren etwas voraus haben, sondern z.B. auch im Bereich Metallverarbeitung, Elektrik etc.; in diesen Gebieten wird das Wissen des Automechanikers aber immer noch kleiner sein, als etwa das Spezialwissen eines Elektrikers, Spenglers etc. Diese Abhängigkeiten und Wissenshierarchien führen dazu, dass sich Angehörige einer "organischen" Gesellschaft nur in wenigen Gebieten auf derselben Wissensstufe wie ihr jeweiliges Gegenüber verorten können – nur in wenigen Gebieten steht zwischen Subjekt und Gegenüber kein Mehr oder Weniger an Wissen.



Skizze 6.

Trotzdem: Auch in der idealtypisch "organischen" Gesellschaft gibt es Bereiche, in denen kaum jemand mehr oder weniger zu wissen glaubt als sein Gegenüber. Selbst die "organischste", "heterogenste" Gesellschaftsordnung wird bei den Menschen einen Kern von gemeinsamen, meist doxischen Common-Sense-Überzeugungen (C) zurücklassen – und seien es nur die von Reid (1997), Schütz (1994a) oder Moore (1969) angeführten Grundprämissen<sup>41</sup>, die selbst von geübten Skeptikern nur mit Mühe angezweifelt werden können (vgl. Kap. IV, Einl.).

<sup>41</sup> Schütz (1994a: 27) behauptet, dass jedermann "in der natürlichen Einstellung des Alltags folgendes als fraglos gegeben hinnehme: a) die körperliche Existenz von anderen Menschen; b) dass diese Körper mit einem Bewusstsein ausgestattet sind, das dem meinen prinzipiell ähnlich ist; c) dass die Aussenwelt Dinge in meiner Umwelt und der meiner Mitmenschen für uns die gleichen sind und grundsätzlich die gleiche Bedeutung haben; d) dass ich mit meinen Mitmenschen in Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen treten kann; e) dass ich mich [...] mit ihnen verständigen kann; f) dass eine gegliederte Sozial- und Kulturwelt als Bezugsrahmen für mich und meinen Mitmenschen historisch vorgegeben ist, und zwar in einer ebenso fraglosen Weise wie die 'Naturwelt'; g) dass also die Situation, in der ich mich jeweils befinde, nur zu einem geringen Teil eine rein von mir geschaffene ist." – Reid (1997(1764)) seinerseits behauptet u.a., jedermann glaube, dass Objekte – unabhängig von jeder Wahrnehmung – existierten, ein Ich existiere, alles Ursache und Wirkung habe bzw. sei. – Zu Moore vgl. Anm 32.

## VI. Oben und Unten

*I know he had unusual eyes,  
Whose power no orders could determine,  
Not to mistake the men he saw,  
As others did, for gods or vermin.*

Thom Gunn

"Wissende", "Hierarchien", "Spinner", "Wissensstufe", "Manko", "Spezialisten", "Mehr-Wissen", "Autoritäten", "Vorsprung" etc. – das Vokabular verrät es: Die Problematik des Common-Sense-Wissen ist offensichtlich aufs Engste mit *Fragen der Macht, des Beherrschens und Erduldens, des Belehrens und Lernens, des Oben und Unten* verbunden. Doch wie sehen die Verbindungen aus? Welche Abhängigkeiten bestehen? Ist (Common-Sense)-Wissen Macht? Oder ist Macht (Common-Sense)-Wissen? – Bevor wir diese Fragen angehen können, müssen wir uns aber erst über einige Begriffe klar werden: Was meinen wir eigentlich, wenn wir von Macht oder Herrschaft sprechen?

### Macht und Herrschaft

Macht und Herrschaft lassen sich – wie jedes andere Phänomen auch – gerade dann am leichtesten erkennen, wenn sie vor einen kontrastierenden Hintergrund gezerrt werden. Versuchen wir uns also auszumalen, wie dieser Hintergrund im Falle von Macht und Herrschaft aussehen müsste. John Rawls' Konzept der "*Fairness*" könnte uns dabei als "Malvorlage" dienen: Gemäss Rawls (1975: 34ff) ist unser Zusammenleben genau dann "fair" geordnet, wenn *jedes Gesellschaftsmitglied der geltenden Ordnung zustimmen könnte, auch wenn ihm nicht bekannt wäre, welche Position oder Rolle es innerhalb der Ordnung einnehmen müsste*. Rawls ist überzeugt, dass jede Gesellschaftsordnung, die von den Betroffenen hinter einem derartigen "*Schleier des Nichtwissens*" ("veil of ignorance") ausgearbeitet würde, zumindest folgende zwei Grundsätze beinhalten würde:

I. Jede Person hat den gleichen Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Freiheiten [...].

II. Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens müssen sie sich zum grösstmöglichen Vorteil für die am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken"(Rawls 1998: 69,70).

Rawls' Konzept der "Fairness" kann uns nun dazu dienen, die Phänomene Macht und Herrschaft zu fassen. Denn: *Macht* könnte als die Möglichkeit bzw. Fähigkeit eines

Menschen definiert werden, "unfaire" Verhältnisse *gegen den Widerstand andersdenkender Betroffener* durchzusetzen; *Herrschaft* hingegen könnte als die Möglichkeit bzw. Fähigkeit einer Person definiert werden, *mit dem Einverständnis aller Betroffenen* "unfaire" Verhältnisse durchzusetzen.<sup>42</sup>

Vergleichen wir die existierenden Gesellschaftsordnungen mit der Rawls'schen Vision einer "fairen" Ordnung, so wird schnell klar, dass stets ein mehr oder weniger breiter Graben zwischen Realität und Ideal klafft. Es ist nun gerade dieser Graben, der Ausdruck des Wirkens von Macht und Herrschaft ist. Denn nur wer *mächtig* ist oder *herrschen* kann, ist fähig, Ressourcen unfair zu verteilen, sich Rechte herauszunehmen und sie anderen abzusprechen, Andere für sich arbeiten zu lassen, Andere für seine Ziele Kriege schlagen zu lassen, Menschen einzusperren oder gar zu töten – kurz: "unfaire" Verhältnisse herbeizuführen.

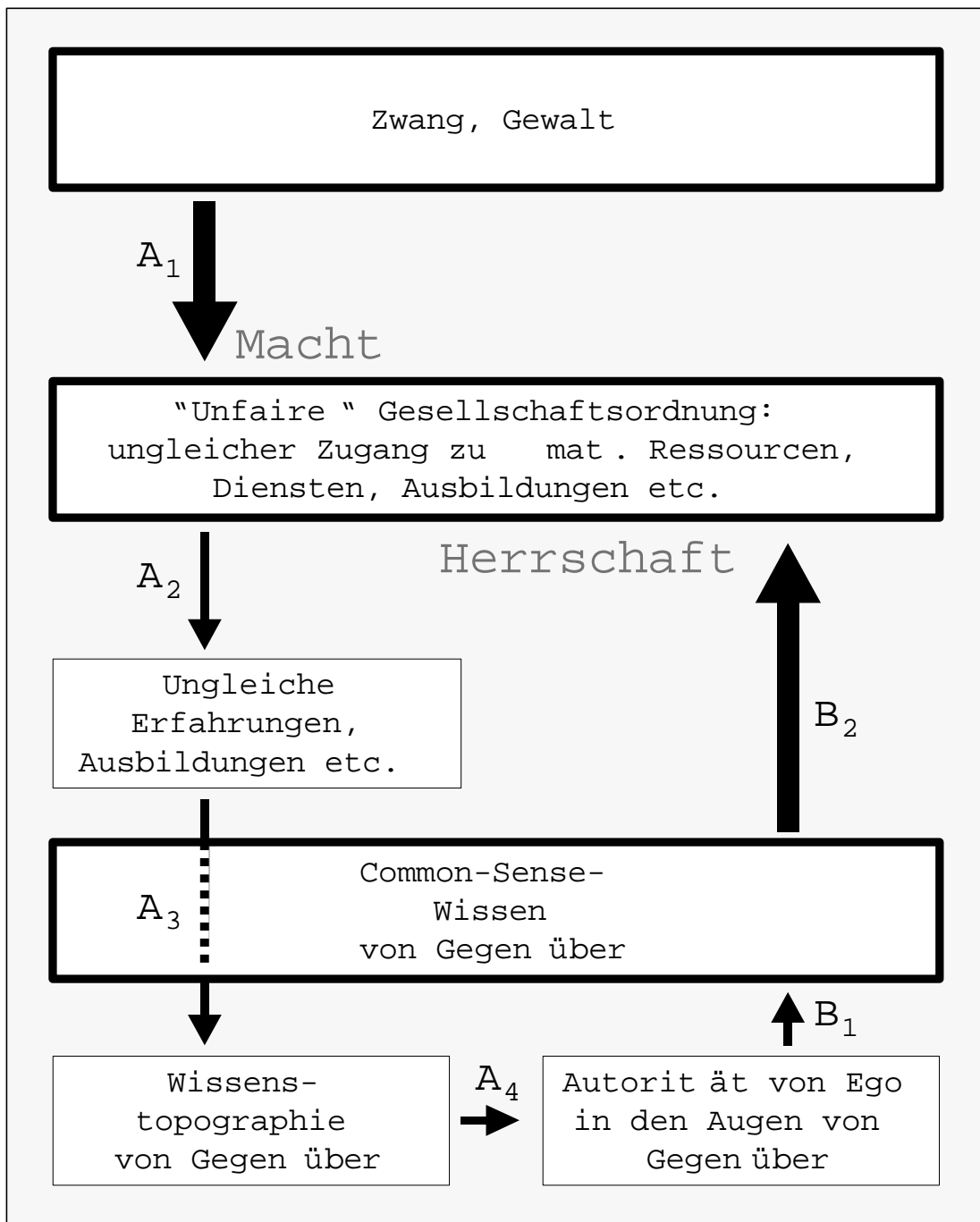
## **Macht, Herrschaft, Common-Sense-Wissen**

Doch was hat das ganze "Macht"- und "Herrschaft"-Brimborium mit unserem ursprünglichen Thema – dem Common-Sense-Wissen – zu tun? Folgende Skizze versucht aufzuzeigen, inwiefern unsere Common-Sense-Überzeugungen in gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsprozesse eingebunden sind.

Dabei lassen sich folgende Abhängigkeitslinien ausmachen: Wer *mächtig* ist, kann sich Zugang zu jenen *Ausbildungen und Erfahrungen* verschaffen, die einen Menschen in unserer "*Wissenstopographie*" zu einer *Autorität* machen (A); und wer in einem bestimmten Gebiet eine *Autorität* ist, kann anderer Leute *Common-Sense-Wissen* beeinflussen und damit die Grundlage schaffen, dass Menschen über andere Menschen *herrschen* können (B), d.h. die Möglichkeit/Fähigkeit haben, "unfaire" Verhältnisse durchzusetzen, ohne auf Widerstand zu stossen. (Skizze 7.)

---

<sup>42</sup> Es ist offensichtlich, dass sich diese Begriffsdefinitionen an Webers berühmte Macht- und Herrschaftskonzepte anlehnen. In einem Punkt unterscheiden sich die beiden Ansätze aber: Kann Person A damit rechnen, dass ihr Wille von Person B widerstandslos befolgt wird, so hat Person A gemäss Webers Definition "Herrschaft" über Person B; gemäss der oben vorgeschlagenen Definition hat Person A aber nur dann "Herrschaft" über Person B, wenn der umzusetzende Wille zu "unfairen" Verhältnissen führt, d.h. zu einer Gesellschaftsordnung führt, der Person A oder B hinter einem "Schleier des Nichtwissens" nicht zustimmen könnten. Diese Begriffsauffassung hat gegenüber der Weberschen Definition den Vorzug, dass zwischen (i) kooperativem Verhalten, das "faire" Verhältnisse herbeiführt und somit im eigentlichen Interesse des Kooperierenden liegt, und (ii) kooperativem Verhalten, das "unfaire" Verhältnisse herbeiführt und somit nur im scheinbaren Interesse des Kooperierenden liegt, unterschieden wird. Weber macht diese Unterscheidung nicht, was zur Folge hat, dass kooperatives Verhalten, das im eigentlichen Interesse des Kooperierenden liegt (i), als Herrschaft bezeichnet werden muss.



Skizze 7.

- (A) Macht – d.h. die Möglichkeit/Fähigkeit eines Menschen, "unfaire" Verhältnisse auch gegen den Widerstand Andersdenkender durchzusetzen ( $A_1$ ) – kann über Umwege in Autorität – d.h. in die Möglichkeit/Fähigkeit, anderer Leute Common-Sense-Wissen mitzubestimmen ( $B_1$ ) – umgemünzt werden. Hierzu muss sich die "Wissenstopographie" des Gegenübers aber so verändern, dass der Mächtige nicht mehr nur als tumber Gewalttäter oder Tyrann, sondern als Wissender erscheint, der in bestimmten Bereichen zu Erkenntnissen gelangt ist, die dem Gegenüber nicht zugänglich sind ( $A_4$ ).

Wie wir bereits gesehen haben, bedingt eine derartige Wahrnehmungsverschiebung, dass das Gegenüber zur Überzeugung kommt, dass (i) die Ansichten des Mächtigen relevant sind, dass (ii) in dieser Hinsicht überhaupt ein Wissensvorsprung möglich ist und (iii) dass dem Mächtigen dieses Mehr-Wissen auch tatsächlich zur Verfügung steht.

Will der Mächtige also als Autorität gelten, so muss er dafür sorgen, dass sein Gegenüber diese drei Bedingungen als erfüllt betrachtet. Gerade hier stösst die Macht des Mächtigen aber an Grenzen. Denn das Gegenüber schätzt die Lage aufgrund der eigenen Common-Sense-Überzeugungen ein, die dem direkten Zugriff der Macht entzogen sind ( $A_3$ ): Keine Macht der Welt kann jemanden *zwingen*, ein bestimmtes Merkmal des Mächtigen als hinreichenden Beweis von Mehr-Wissen zu erachten (iii); oder einen Wissensvorsprung plötzlich für möglich zu halten (ii); oder einen "Fremden" als relevante Autorität zu achten (i). All diese Hürden kann auch der Mächtigste nicht beseitigen – auch er muss sie überspringen, auch er muss sein Gegenüber – *im Rahmen von dessen Common-Sense-Prämissen* – *überzeugen* können.

Macht alleine genügt also nicht. Allerdings kann sie helfen, dem Mächtigen jene Merkmale zu verschaffen, die – gemäss der Common-Sense-Ansichten des Gegenübers – unabdingbare Voraussetzung dafür sind, um als Autorität zu gelten: Der Mächtige kann dafür sorgen, dass er selbst – und nicht ein Anderer – jene Ausbildungen, Unterweisungen, Rituale, Schulen, Lehren etc. durchlaufen kann, die eine Person in den Augen des Gegenübers zu einer Autorität machen ( $A_2$ ). Ob dem Wissbegierigen die Leserkarte für die Bibliothek verwehrt,<sup>43</sup> der Zugang zur Universität mit horrenden Schulgeldern verunmöglicht oder Wissen mittels exklusiver *rites de passage* vorenthalten wird – mannigfaltig sind die Methoden, mit denen der Mächtige die gesellschaftliche Verteilung jener Merkmale steuern kann, die eine Person zu einer Autorität machen.

Und schafft es der Mächtige nicht, selbst zu einer Autorität zu werden, bleibt ihm immer noch der Weg, den Könige, Krieger und Staatsmänner seit jeher zu beschreiten pflegen: Mit Zuckerbrot und Peitsche kann sich der Mächtige die Autorität Anderer – Priester, Philosophen, Leitartikler – erkaufen und erzwingen. Gulag oder Geldregen – das Spektrum der Möglichkeiten, um sich die Intelligenzija und Priesterschaft zum Verbündeten und Handlanger zu machen, ist gross. Welches Mittel auch gewählt wird, das Ergebnis ist dasselbe: Macht verwandelt sich in Autorität.

- (B) Gilt uns eine Person in einem bestimmten Feld als Autorität, kann diese Einfluss auf unser Common-Sense-Wissen nehmen, d.h. Zweifel an unseren aktuellen Überzeugungen wecken, Alternativen vorschlagen, Argumente vorbringen – kurz:

---

<sup>43</sup> Leserkarten für die Londoner British Library bzw. The British Museum's Department of Printed Books etwa waren lange Zeit nicht für jedermann erhältlich; die "Öffentlichkeit" der öffentlichen Bibliothek beschränkte sich für Jahrzehnte auf die politisch genehmen, männlichen Mitglieder der Oberschicht.

einen Überzeugungswandel im betreffenden Wissensfeld herbeizuführen versuchen (B<sub>1</sub>).<sup>44</sup>

In gewissen Feldern mag ein derartiger Überzeugungswandel unbedeutend sein. Der Frage etwa, ob wir auf ärztlichen Rat hin kiloweise Karotten vertilgen oder nicht, kommt zweifellos keine grosse Bedeutung zu. Anders, wenn der Wandel jene Common-Sense-Wissensgebiete betrifft, die unsere Vorstellungen vom "Gerechten" und "Guten", vom "sittlichen" Verhalten, von der "natürlichen" Ordnung der Dinge, vom "rechten", "gottgefälligen" Leben beinhalten. Kommt es in derartigen Wissensgebieten zu einem Überzeugungswandel, so können die Auswirkungen enorm sein. Was im Umdenken eines Einzelnen seinen Anfang nimmt, kann sich unter Umständen zu einer tiefgreifenden gesellschaftlichen Neuordnung auswachsen. Denn am Grunde jeder gesellschaftlichen Ordnung liegen die Common-Sense-Überzeugungen des Einzelnen; verändert sich dieses Fundament, so verändert sich unweigerlich auch die darauf errichtete Gesellschaft (B<sub>2</sub>).

\*

Sozialordnungen bestehen nur zum kleinsten Teil aus expliziten Regeln, Sanktionen und Zwang. Nur selten muss die Macht offen in Erscheinung treten, um die bestehende Ordnung zu erhalten. Nur selten werden die Zwangsmittel, die zur Zähmung des "Häretikers", "Spinners", "Verbrechers" oder "Tunichtguts" zur Verfügung stehen, derart offen zur Schau gestellt wie etwa in jenen justitialen Gewaltexzessen, die bis vor kurzem auf den Hauptplätzen von europäischen Städten über die Bühne gingen und von Foucault (1991: 1ff) so eindrücklich beschrieben wurden. Nur wenn alle anderen sozialen Stricke reissen, kommen Gewalt und Zwang – gewissermassen subsidiär – zum Einsatz. Um es provokativ zu formulieren: Die Macht hat erst dann ihren Auftritt, wenn wir nicht mehr wissen, wie wir uns zu benehmen haben.

Normalerweise wissen wir dies nämlich genau. Normalerweise denken und handeln wir so, wie es sich gehört, wie es unsere Mitmenschen von uns erwarten. Grund hierfür ist unser Common-Sense-Wissen: Es ist unser Common-Sense-Wissen, das uns sagt, dass man nicht ohne Kleider auf die Strasse geht; dass man für seine Taten verantwortlich ist; dass man Fremde nicht einfach anspricht; dass Kinder erzogen werden müssen; dass Menschen Dinge besitzen können; dass Frauen Hosen tragen dürfen; dass einige dümmer, andere gescheiter sind; dass Professoren mehr verdienen als Putzfrauen; dass Eltern zu ehren und zu lieben sind; dass mit Esswaren nicht Unfug getrieben werden darf...

---

<sup>44</sup> Ob dieser Versuch erfolgreich ist, hängt wohl zu einem grossen Teil von jener Charaktereigenschaft ab, die Gadamer (1990: 272ff; 367ff) im Zusammenhang mit der Auslegung von Texten als "Offenheit" bezeichnete: "Offen ist ein Interpret dann, wenn er die Tatsache, dass seine Hypothesen [über den Sinn des Gelesenen; oder mutatis mutandis: seine Common-Sense-Überzeugungen] nicht bestätigt werden, zum Anlass nimmt, die Perspektive, von der aus er diese Hypothesen entworfen hat, einer kritischen Prüfung zu unterziehen." (Petrus 1996: 225) – Jene fehlende "Offenheit", die etwa religiöse oder politische Eiferer zu unbelehrbaren Besserwissern und unerträglichen Zeitgenossen macht, schützt diese in gewissem Sinne auch vor der Beeinflussung durch die Mächtigen. Dies ist wohl auch der Grund, weshalb gerade religiöse Splittergruppen in autoritären Regimes zu den ersten Opfern von Gewaltmassnahmen gehören.

All diese Sätze haben für uns längst den Charakter von Vorschriften, von Behauptungen oder Unterstellungen verloren, längst sind sie zu offensichtlich wahren, nicht begründungsbedürftigen Selbstverständlichkeiten, zu Common-Sense-Wissen geworden. Die gesellschaftliche Ordnung hat damit eine Verankerung, ein Fundament gefunden, wie es stabiler nicht sein könnte. In unseren Augen entspringt das Behauptete nicht der menschlichen Vorstellungskraft, nicht dem gesellschaftlichen Tun, nicht den kontingenten Umständen unseres Lebens, sondern der natürlichen Ordnung der Dinge – es ist so, weil es nicht anders sein kann.

Das Problematische an dieser Naturalisierung von gesellschaftlichen Verhältnissen ist, dass uns Menschen nicht nur derart sinnvolle Sätze wie etwa Kants Goldene Regel ("Behandle den Anderen so, wie du behandelt werden möchtest"), sondern auch ganz und gar "unfaire" Ansichten natürlich und selbstverständlich erscheinen können: Ob es nun die im alten Rom vorherrschende Meinung ist, dass Kriegsgefangene versklavt werden dürfen; oder die im Mittelalter Unheil anrichtende Überzeugung, "Hexen" und "Ketzer" gehörten auf den Scheiterhaufen; oder die bis ins späte 20. Jahrhundert grassierende Ansicht, Frauen hätten in der Politik nichts zu suchen – alleine die Vergangenheit Westeuropas hält Tausende von "Selbstverständlichkeiten" parat, die Menschen einmal als "verlässliche Tatsachen", als "offensichtliche Wahrheiten" gegolten haben, aus heutiger Sicht aber alles andere als "selbstevident", geschweige denn "fair" anmuten.

Offenbar sind wir Menschen – einerlei, ob hier oder dort, ob damals oder heute – nicht davor gefeit, auch das Unanständigste für "anständig", das Unvernünftigste für "vernünftig" zu halten und – mit dem Hinweis auf die "Selbstevidenz" des Behaupteten – jeder Infragestellung zu entziehen. "Unfaire" Gesellschaftsverhältnisse müssen also nicht immer auf das Wirken von *Macht* – auf Gewalt, Zwang und Drohung – hindeuten. Oft hat sich das "Unfaire" bereits als "Selbstverständlichkeit" in unserem Common-Sense-Wissen eingenistet, so dass jener, der sich Freiheiten herausnehmen und diese Anderen absprechen will, überhaupt nicht mehr auf derlei Machtmittel angewiesen ist: Unser Common-Sense-Wissen gestattet es ihm, über andere Menschen zu *herrschen*, d.h. mit unserem Placet "unfaire" Verhältnisse durchzusetzen oder aufrechtzuerhalten – das "Unfaire" ist in unseren Augen eine Selbstverständlichkeit.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Unser Common-Sense-Wissen kann uns in dreierlei Hinsicht zu einer Akzeptanz der bestehenden "unfairen" Ordnung verleiten, zumindest drei verschiedene Arten der Akzeptanz sind auszumachen: (1) Ist es für uns eine *Selbstverständlichkeit*, dass wir in der besten aller Welten leben, so kann in uns weder der Wunsch noch der Wille entstehen, an den bestehenden Verhältnissen zu rütteln. Sagt uns unser Common-Sense-Wissen, dass mit dem Bestehenden das Nonplusultra erreicht ist, verharren wir in selbstzufriedener Untätigkeit. – (2) Haben wir eine Vision, wie die Welt "fairer" gestaltet werden könnte, haben wir zwar einen Wunsch entwickelt; solange es für uns aber eine *Selbstverständlichkeit* ist, dass das Gewünschte nicht verwirklicht werden kann, kann unser Wunsch nach einer gerechteren Ordnung der Dinge nicht zu einem Willen werden. Das Gewünschte bleibt ein Wunschtraum, der in unseren Augen ausserhalb des Bereichs des Möglichen liegt und somit keiner Bemühungen würdig ist – wir werden nicht handeln (vgl. S. 37ff). – (3) Selbst wenn wir glauben, das Gewünschte erreichen zu können und somit den Willen zum Handeln entwickeln, kann uns unser Common-Sense-Wissen noch einen Strich durch die Rechnung machen: *Ist es in unseren Augen eine Selbstverständlichkeit, dass die Hürden, auf die wir bei der Verwirklichung unseres Willens stossen, natürliche "Limiten", unverrückbare "Tatsachen" sind*, so bricht unser Wille ab, noch bevor das Gewollte erreicht ist – das Gewollte wird in unseren Augen zu einer Unmöglichkeit, die Ordnung bleibt unverändert.

## Zusammenfassung

"Das ist doch selbstverständlich – das sagt mir der gesunde Menschenverstand!" – In den letzten sechs Kapiteln habe ich versucht aufzuzeigen, dass das Selbstverständliche keineswegs selbstverständlich, das Fraglose durchaus fragwürdig ist:

- I. Wie eine Analyse des alltäglichen Sprachgebrauchs gezeigt hat, vereinigt der Begriff des Common Sense oder gesunden Menschenverstandes zwei widersprüchliche Bedeutungselemente. Erst deren Verschmelzung erlaubt es dem Common-Sense-Begriff, all die Funktionen wahrzunehmen, die er in unserer Sprache wahrnimmt: Verstanden als *allgemein wirksam werdende Naturkraft* erklärt uns der Common-Sense-Begriff, weshalb wir gewisse Denk- und Handlungsweisen für normal, offensichtlich wahr und selbstverständlich halten; verstanden als *individuell ungleich ausgeprägte Verstandesfähigkeit* erklärt uns der Common-Sense-Begriff hingegen, weshalb wir nicht alle dasselbe für selbstverständlich halten.
- II. Zwar sind wir uns einig, dass der Common Sense eine Art Naturkraft, eine Art Verstandesfähigkeit ist, die unser Denken und Handeln anleitet oder zumindest anleiten sollte. Uneins sind wir uns aber in der Frage, *welche Denk- und Handlungsweisen dem Common Sense entsprechen*, welche Handlungen oder Überlegungen Ausdruck oder Folge gesunden Menschenverstandes und somit natürlich sind. Gegenstand der Auseinandersetzungen ist, mit anderen Worten, unser *Common-Sense-Wissen*, d.h. jener Korpus aus expliziten Behauptungen und impliziten Unterstellungen, die dem Gläubigen als offensichtlich wahr und daher nicht begründungsbedürftig – kurz: als eigentliches *Wissen* gelten, aus der Perspektive des Andersdenkenden aber als *blosses Behaupten und Unterstellen* erscheinen.
- III. Diese Kluft zwischen dem Gläubigen und dem zweifelnden Andersdenkenden lässt sich nur dann schliessen, wenn der Gläubige von seinem unbedingten Glauben abfällt und sein vermeintliches Wissen als kritisierbares, begründungsbedürftiges Behaupten oder Unterstellen auffasst – und zu *begründen* beginnt, d.h. mit weniger zweifelhaften Behauptungen zu untermauern sucht. Diese Begründungsbestrebungen kommen aber stets zu einem Ende: Kann der Gläubige seine Thesen auf Behauptungen zurückführen, die selbst in den Augen seines anfänglich zweifelnden Gegenübers nicht weiter begründet werden müssen, so brechen die Begründungsbestrebungen ab – die Zweifel sind aus dem Weg geräumt. Dieser Punkt der Zweifellosigkeit ist dann erreicht, wenn die angeführten Gründe zum Common-Sense-Wissen des anfänglich Zweifelnden gehören. Insofern kann Common-Sense-Wissen als *Anfangs- und Endpunkt* jeder Argumentation aufgefasst werden: Was mit der Infragestellung jener Behauptungen und Unterstellungen beginnt, die dem Gläubigen als Common-Sense-Wissen gelten, hört mit der Verankerung dieser Behauptungen und Unterstellungen im Common-Sense-Wissen des anfänglich Zweifelnden auf – die Zweifel sind aus dem Weg geräumt.



- IV. Zumindest *glauben* wir, alle Zweifel aus dem Weg geräumt zu haben: Wie die Auseinandersetzung mit dem *Skeptizismus* gezeigt hat, kommt unsere Gewissheit, unser unbedingter Glaube an die Gültigkeit unseres Common-Sense-Wissens immer einer *Idealisierung* gleich, die über das Faktische hinauschießt; denn weder Erfahrung noch Vernunft bilden ein verlässliches Fundament für unseren Glauben, stets bleibt die Möglichkeit eines Irrtums bestehen. Doch weshalb brechen wir unser Zweifeln ab und beginnen zu glauben? Weshalb sind wir – trotz der unausweichlichen Gefahr, einem Irrtum aufzusitzen – überzeugt, etwas mit absoluter Sicherheit wissen zu können? Peirce und Wittgenstein geben eine plausible, wenn auch unbefriedigende Antwort: Die Gewissheit, nicht der Zweifel ist der Grundmodus unseres Daseins; solange uns nichts zum Zweifeln zwingt, suhlen wir uns in unserem Glauben an unser Common-Sense-Wissen.
- V. Doch welche Behauptungen oder Unterstellungen können uns überhaupt als Common-Sense-Wissen gelten? Welche Qualitäten sind nötig, damit uns ein Wissensanspruch als Selbstverständlichkeit erscheint? Zum einen muss der Wissensanspruch ein *empirischer "Überlebenskünstler"* sein: Geraten unsere Überzeugungen mit unseren sinnlichen Erlebnissen in Konflikt, so gehört der Common-Sense-Wissensanspruch stets zu den "Überlebenden" – Common-Sense-Wissen entspricht in diesem Sinne stets unserer Erfahrung. Zum anderen muss dem Wissensanspruch eine gewisse Öffentlichkeit oder Allgemeinheit eigen sein: Die Wahrheit des Behaupteten muss offensichtlich sein, d.h. allen einleuchten. Obschon uns zwar bewusst ist, dass nicht jedermann unsere Common-Sense-Ansichten teilt, unterstellen wir, dass *jeder, der zumindest soviel weiss wie wir selbst*, die Wahrheit des Behaupteten einsieht. In diesem Sinne ist Common-Sense-Wissen niemals Allgemeingut, sondern immer nur *"Gut der Wissenden"*.
- VI. Damit ist auch schon angetönt, dass unser persönliches Common-Sense-Wissen immer auch Produkt von und Medium für soziale Prozesse ist und aufs Engste mit der Macht- und Herrschaftsproblematik verknüpft ist: Das "Fairness“-Konzept von Rawls als Ausgangspunkt nutzend, habe ich argumentiert, dass Macht, d.h. die Möglichkeit/Fähigkeit, "unfaire“ Verhältnisse gegen den Widerstand von Andersdenkenden durchzusetzen, u.U. dazu genutzt werden kann, das Common-Sense-Wissen von Mitmenschen zu beeinflussen. Dies ist deshalb von Bedeutung, da es gerade unser Common-Sense-Wissen ist, das am Grunde jeder Gesellschaftsordnung steht: Die Rollen und Regeln, Privilegien und Pflichten, die jede soziale Ordnung ausmachen, sind in unserem Common-Sense-Wissen "abgespeichert“ – es versteht sich von selbst, wie man sich zu benehmen hat, was sich für wen geziemt... Die Selbstverständlichkeit, mit der wir das "Anständige" vom "Unanständigen", das "Richtige" vom "Falschen", das "Sittliche" vom "Unsittlichen", das "Mögliche" vom "Unmöglichen", das "Vernünftige" vom "Unvernünftigen" trennen, ist aber nicht unproblematisch. Denn nicht nur so sinnvolle Regeln wie etwa Kants Goldene Regel, sondern auch höchst "unfaire“ Gegebenheiten können in unseren Augen Selbstverständlichkeiten sein. Folge davon ist, dass Menschen über andere Menschen *herrschen*, d.h. "unfaire“ Verhältnisse mit der Zustimmung der Betroffenen durchsetzen können. Das einzige Gegenmittel ist der Zweifel: Nur wenn wir uns bemühen, das Fraglose ab und zu in Frage zu stellen, nur wenn wir bestrebt sind, das Selbstverständliche ab und zu in Zweifel zu ziehen, können wir der eben erwähnten Gefahr entgegenwirken. Also: Weshalb haben Pinguine eigentlich keine kalten Füße? Weshalb werden mir in ein paar Jahren die Haare ausfallen? Weshalb....?

## Literaturverzeichnis

- Albersmeyer-Bingen, Helga 1986: *Common Sense*. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie. Berlin: Duncker.
- Ayer, Alfred 1984 (1956): *The Problem of Knowledge*. Hammondsworth: Penguin.
- Bacon, Francis 1990 (1620): *Neues Organon - Novum Organum*. Hamburg: Felix Meiner.
- Bieri, Peter 2001: *Das Handwerk der Freiheit*. München: Carl Hanser.
- Bloch, Maurice 1992: *What Goes Without Saying. The Conceptualization of Zafimaniry Society*. In: Kuper, Adam (ed.): *Conceptualizing Society*. London, New York: Routledge. p. 127-146.
- Bourdieu, Pierre 1976 (1972): *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre 1998: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Coates, John 1996: *The Claims of Common Sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the Social Science*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Craig, Edward 1993: *Was wir wissen können*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dahrendorf, Ralf 1969: *Zu einer Theorie des sozialen Konflikts*. In: Zapf, Wolfgang (ed.): *Theorien des sozialen Wandels*. Köln, Berlin: Kiepenheuer und Witsch. p. 108-123.
- Descartes, René 1994 (1644): *A Discourse on Method. Meditations on the First Philosophy. Principles of Philosophy*. London, Vermont: J.M. Dent-Everyman.
- Dolby, R.G.A. 1996: *Uncertain Knowledge. An Image of Science for a Changing World*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Durkheim, Emile 1992 (1893): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Feilke, Helmuth 1994: *Common-Sense-Kompetenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1991: *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. London: Penguin.
- Gadamer, Hans-Georg 1990 (1960): *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Siebeck.
- Geertz, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic.
- Geertz, Clifford 1983: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gellner, Ernest 1986 (1962): *Concept and Society*. In: Wilson (ed.): *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Givel, Reto 2002: *Das hypothetische Versprechen. Ein Lösungsansatz zur Versöhnung von Utilitarismus und Deontologie*. Lizentiatsarbeit an der Universität Bern.
- Graeser, Andreas 1998: *Interpretation, Erfahrung und Bedeutung*. In: *Studia philosophia*. No. 57. p. 11-25.
- Graeser, Andreas 2000: *Bedeutung, Wert, Wirklichkeit*. Bern: Lang.
- Habermas, Jürgen 1985: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1988: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1992: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1998: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heelan, Patrick A. 1983: *Perception as a Hermeneutical Act*. In: *Review of Metaphysics*. No. 37. p. 61-75.
- Heidegger, Martin 1986 (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

- Hookway, Christopher 1978: Indeterminacy and Interpretation. In: Hookway, Christopher u. P. Pettit (eds.): Action and Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David 1978: A Treatise of Human Nature. Oxford: Clarendon.
- James, William 1996 (1975): Pragmatism and The Meaning of Truth. Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
- Kuhn, Thomas S. 1976: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lakatos, Imre 1974 (1970): Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme. In: Lakatos, Imre u. Alan Musgrave (eds.): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Braunschweig: Verso.
- MacGinn, Marie 1989: Sense and Certainty. Oxford: Basil Blackwell.
- Montaigne, Michel de 1996 (1580): Die Essais. Stuttgart: Reclam.
- Moore, George Edward 1969: Eine Verteidigung des Common Sense. Fünf Aufsätze aus den Jahren 1903-1941. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moore, George Edward 1993 (1903): Principia ethica. Cambridge: Cambridge University Press.
- Musgrave, Alan 1993: Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus. Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie. Tübingen: J.C.B. Mohr (UTB).
- Nagel, Thomas 1992 (1986): Der Blick von nirgendwo. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Peirce, Charles Sanders 1955: Philosophical Writings. (ed. Justus Buchler). New York: Dover.
- Peirce, Charles Sanders 1976 (1877): Die Festlegung einer Überzeugung. In: ders.: Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus. Frankfurt: Suhrkamp. p. 149-181.
- Petrus, Klaus 1996: Hermeneutische Erfahrung. In: Graeser, Andreas (ed.): Der Begriff der Erfahrung. München: Beck.
- Popper, Karl 1989 (1934): Logik der Forschung. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Quine, Willard Van Orman 1979 (1953): Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays. Frankfurt a.M., Berlin, Wien: Ullstein.
- Rawls, John 1975: Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rawls, John 1998: Politischer Liberalismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Reid, Thomas 1997 (1764): An Inquiry into the Human Mind. On the Principles of Common Sense. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Roth, Gerhard 1992: Das konstruktive Gehirn: Neurobiologische Grundlagen von Wahrnehmung und Erkenntnis. In: Schmidt, Siegfried Josef (ed.): Kognition und Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. p. 277-325.
- Russell, Bertrand 1992 (1948): Human Knowledge. Its Scope and Limits. London: Routledge.
- Schneiders, Werner 1983: Aufklärung und Vorurteilkritik. Stuttgart: Friedrich Frommann.
- Schütz, Alfred u. Thomas Luckmann 1994 (1979): Strukturen der Lebenswelt. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sturgeon, Scott 1998: Knowledge. In: Grayling, A.C. (ed.): Philosophy. A Guide through the Subject, Vol. 1. Oxford, New York: Oxford University Press. p. 10-26.
- Thompson, Kenneth 1975: Auguste Comte: The Foundation of Sociology. London: Thomas Nelson.
- Toulmin, Stephen 1996: Der Gebrauch von Argumenten. Weinheim: Beltz Athenäum.
- Wittgenstein, Ludwig 1960 (1953): Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig 1970 (1969): Über Gewissheit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

URL: [http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB23\\_Var.pdf](http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB23_Var.pdf)

This is the electronic edition of Christian Karl Varga, "Common Sense: Eine anthropologische Annäherung ans Selbstverständliche", Arbeitsblatt Nr. 23, Institut für Ethnologie, Universität Bern, Bern 2004

ISBN: 3-906465-23-3

Electronically published October 28, 2004

© Christian Karl Varga und Institut für Ethnologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Ethnologie. Otherwise I encourage you to share this work widely and to link freely to it.

#### Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact: [information@ethno.unibe.ch](mailto:information@ethno.unibe.ch)