

Epistemische Normativität

Regelmäßig behaupten wir, dass es besser ist, etwas nicht zu glauben, wenn es falsch ist; dass wir etwas glauben sollten, wenn wir Gründe haben, dass unser Glaube gerechtfertigt ist. Oder wir sagen, dass eine Überzeugung korrekt bzw. nicht korrekt ist, weil wir denken, dass der Inhalt dieser Überzeugung wahr bzw. falsch ist. Annahmen dieser Art haben eine Reihe von Philosophen veranlasst, die These zu vertreten, dass Normativität ein *konstitutives* Merkmal doxastischer Einstellungen ist (Boghossian 2003, Gibbard 2003, 2005, Shah 2003, Velleman 2000, Wedgwood 2002, 2007). Ausschlaggebend für diese Sichtweise ist zweierlei: Erstens geht man davon aus, dass Wahrheit innerhalb unserer Erkenntnispraxis eine fundamentale Rolle spielt.¹ Zweitens versucht man – entgegen der sonst üblichen Sichtweise – Wahrheit nicht als ein externes, der Praxis bereits vorausgehendes Ziel zu denken; vielmehr soll Wahrheit als ein *inhärenter* Korrektheitsstandard aufgefasst werden, dem jede doxastische Einstellung – sofern sie darauf abzielt, im Einklang mit dieser Praxis zu stehen – genügen muss.

Im Folgenden wird es mir um zwei zentrale Fragestellungen innerhalb eines solchen Verständnisses von epistemischer Normativität gehen: (i) In welcher Hinsicht sind wir berechtigt zu sagen, dass Wahrheit ein fundamentaler Korrektheitsstandard ist? (ii) Wie muss eine epistemische Norm beschaffen sein, von der wir zu Recht behaupten dürfen, dass sie unsere Erkenntnispraxis reguliert? Ich werde versuchen, auf beide Fragestellungen mehr oder weniger direkt eine Antwort zu geben. Dabei wird sich zeigen, dass eine Behandlung von (i) bereits den Weg vorzeichnet, in welcher Richtung eine Klärung von (ii) zu erfolgen hat. Meine grundlegende Strategie wird es sein, zwischen beiden Fragestellungen einen engen Bezug herzustellen. Insbesondere wird es mir darum gehen, den Verdacht zu entkräften, dass derjenige Vorschlag, der meiner Ansicht nach die erste Fragestellung am besten beantwortet, auf einem Verständnis von epistemischer Normativität fußt, das sich mit Überlegungen, die sich aus einer angemessenen Beantwortung der zweiten Fragestellung ergeben, nicht vereinbaren lässt.

(1) Wahrheit als Korrektheitsstandard

Wer doxastische Einstellungen als konstitutiv normativ bezeichnet, geht in der Regel davon aus, dass Wahrheit ein fundamentaler Korrektheitsstandard unserer Erkenntnispraxis ist. Der Gedanke eines solchen Standards beruht auf einer Verallgemeinerung des folgenden Schemas:

(1) Für jede Proposition p gilt: zu glauben, dass p ist korrekt, gdw. p wahr ist.

Ein grundlegendes Problem dieser Sichtweise besteht darin, dass keineswegs klar ist, wie dieses Schema zu verstehen ist. Gegen (1) spricht bereits, dass Propositionen weder korrekt noch inkorrekt sind, sondern lediglich wahr oder falsch. Sobald jedoch ‚korrekt‘ synonym mit ‚wahr‘ verwendet wird und der Ausdruck ‚zu glauben‘ auf die Proposition p Bezug nimmt, ist (1) klarerweise trivial. Vertreter der Korrektheitsthese haben aus diesem Grund betont, dass der Ausdruck ‚korrekt‘ nicht mit ‚wahr‘ zu verwechseln ist, sondern im Sinne eines normativen ‚Sollens‘ zu interpretieren ist; wobei es nicht die Proposition p , sondern der psycholo-

¹Manchmal wird abweichend behauptet, dass Wissen und nicht Wahrheit eine fundamentale Rolle in unserer Erkenntnispraxis spielt. Demnach ist die Frage nach der Natur des Glaubens – d.h., ob es eine fundamentale Norm gibt, durch die ein solcher Glaube reguliert wird – unabhängig von der Frage über den Wert der Wahrheit als ein externes Ziel der Erkenntnispraxis zu beantworten (Engel 2004, 92).

gische Zustand bzw. die durch ein epistemisches Subjekt S hervorgebrachte kognitive Aktivität des *Habens* einer Proposition p ist, die sich als korrekt bzw. inkorrekt erweisen kann. Entsprechend ist (1) in Form von (2) zu modifizieren:

(2) Für jedes S, p: S sollte glauben, dass p, gdw. p wahr ist.

Auf den ersten Blick macht (2) einen solideren Eindruck. Wir werden jedoch gleich sehen, dass auch gegenüber (2) Vorsicht geboten ist. Doch bevor wir uns fragen, ob ein Schema wie (2) wirklich besser geeignet ist, den Gedanken eines fundamentalen Korrektheitsstandards zu verdeutlichen, muss ich vorab noch eine kurze Bemerkung vorausschicken.

Man könnte gegen sämtliche Versuche, Wahrheit als einen Korrektheitsstandard aufzufassen, den folgenden Gedanken stark machen: Wie die Diskussion um eine sog. ‚Normativität der *Bedeutung*‘ gezeigt hat (Bilgrami 1993, Glüer 1999, Hattiangadi 2007), stellt es prinzipiell eine Sackgasse dar, Wahrheit in irgendeiner Form einen normativen Sinn abringen zu wollen. Und sofern Wahrheit keine Norm sprachlicher Behauptungen ist, wird es analog dazu ebenfalls keine gute Idee sein, von einer ‚Normativität des *Glaubens*‘ zu sprechen.

Dieser Analogieschluss greift jedoch zu kurz. Ginge es im epistemischen Kontext wirklich um sprachliche Behauptungen, müsste sich (2) in Form von (3) paraphrasieren lassen:

(3) Für jedes S, p: S sollte *behaupten*, dass p, gdw. S glaubt, dass p wahr ist.

Schema (3) läuft jedoch auf etwas ganz anderes hinaus. Im Gegensatz zu (2) beinhaltet Schema (3) keine linguistische Annahme im Sinne einer Norm der *Behauptung*. Das Behaupten einer Proposition ist weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung dafür, dass man etwas glaubt. Wie bereits Bernard Williams (1974) betont hat, ist es ein charakteristisches Merkmal von Behauptungen, dass man sich dafür entscheiden kann, bezüglich der Wahrheit des behaupteten Inhalts aufrichtig zu sein oder nicht. Doxastische Einstellungen besitzen hingegen *nicht* die Eigenschaft, aufrichtig oder unaufrichtig zu sein. Sie unterscheiden sich von anderen kognitiven Einstellungen – wie beispielsweise ‚annehmen, dass p‘, oder ‚akzeptieren, dass p‘ – gerade dadurch, dass mit ihnen keine Sprechhandlungen vollzogen werden. Wir tun folglich besser daran, die hinter (2) stehende Intuition nicht auf (3) zu applizieren.

Damit komme ich zurück zur Ausgangsfrage: Ist Wahrheit ein Korrektheitsstandard, der durch das obige Schema (2) angemessen repräsentiert wird? Einer der Haupteinwände gegen (2) besagt, dass dieses Schema mehrdeutig ist, wobei keine der beiden möglichen Lesarten plausibel erscheint (Bykvist & Hattiangadi 2007). Was mit dieser Mehrdeutigkeit gemeint ist, wird sofort deutlich, wenn man sich eine Zerlegung von (2) in die beiden folgenden Konditionale anschaut:

(2*) Für jedes S, p: Wenn die Proposition ‚dass p‘ wahr ist, dann sollte S (glauben, dass p).

(2**) Für jedes S, p: Wenn S sollte (glauben, dass p), dann ist die Proposition ‚dass p‘ wahr.

Betrachten wir zunächst die erste Lesart. Was spricht dafür, Schema (2) in Form von (2*) zu lesen? Die intuitive Ausgangsbasis für (2*) besagt, dass es die jeweiligen *Inhalte* sind, von denen die Korrektheit des Glaubens abhängt. Aus diesem Grund liegt es nahe, die Zuschreibung eines bestimmten Inhalts dafür verantwortlich zu machen, ob der betreffende Zustand bzw. die betreffende Aktivität korrekt ist oder nicht.

Gegen eine solche Lesart von (2) und die damit verbundene Behauptung einer sog. ‚Normativität des Inhalts‘ (*content normativity*) sprechen jedoch zwei gewichtige Einwände. Zunächst einmal reicht es nicht aus zu sagen, etwas zu glauben sei bereits korrekt, sofern dessen Inhalt wahr ist. Propositionale Inhalte sind abstrakte Entitäten, die keine Sollens-Vorschriften beinhalten; sie legen nicht von sich heraus fest, ob ein bestimmter doxastischer Zustand bzw. eine kognitive Aktivität korrekt ist. Es kommt vielmehr auf die *Relation* an, die zwischen den Inhalten der Einstellung und der Einstellung selbst besteht. Entscheidend ist die Rolle, welche die Inhalte bezüglich der Wahrheitsgerichtetheit doxastischer Einstellungen spielen. Hier ist es aber so, dass eine rein kausale Interpretation der Wahrheitsgerichtetheit, die es als eine *deskriptive* Tatsache ansieht, dass das Haben eines mentalen Zustands ‚zu glauben, dass p‘ angemessen ist, sofern dieser Zustand kausal – aufgrund der Wahrheit von p – erzeugt wurde, zu kurz greift. Mit Hilfe eines rein kausalen Verständnisses ließe sich nicht erklären, warum sich doxastische Einstellungen von anderen kognitiven Einstellungen wie etwa ‚denken, dass p‘, ‚vorstellen, dass p‘ oder ‚annehmen, dass p‘ in ihrer Wahrheitsgerichtetheit unterscheiden. Durch eine rein kausale Erklärung der Wahrheitsgerichtetheit wäre der epistemische Status doxastischer Einstellungen unterbestimmt (Engel 2004, Velleman 2000).

Ein zweiter zentraler Punkt betrifft die Beobachtung, dass Lesart (2*) in vielen Fällen einfach zu *global* ist. Es gibt unendlich viele wahre Propositionen; aber nicht jede wahre Proposition – und schon gar nicht jede triviale wahre Proposition – wird von uns geglaubt. Ebenso gibt es Propositionen, die schon deshalb von den meisten Menschen nicht geglaubt werden, weil sie derart komplex sind, dass sie kaum jemand versteht. Bedenkt man jedoch, dass normative Verpflichtungen nur solange berechtigt sind, wie das allgemeine Prinzip ‚Sollen impliziert Können‘ erfüllt ist, dann wird schnell klar, warum offenkundig sehr viele Propositionen existieren, die, obgleich sie wahr sind, nicht von uns geglaubt werden müssen. Entsprechend ist Lesart (2*) zurückzuweisen.²

Doch vielleicht gibt es die Möglichkeit, (2*) so zu begrenzen, dass der eben gemachte Einwand unwirksam wird. Man könnte auf die Idee kommen, (2*) nur auf diejenigen Propositionen zu beziehen, die von S zum aktuellen Zeitpunkt in Erwägung gezogen werden. Demnach wäre (2*) folgendermaßen zu modifizieren:

(2*_{modif.}) Für jedes S, p: Wenn S aktuell in Erwägung zieht, p zu glauben & p wahr ist, dann sollte S (glauben, dass p).

Mit dieser Modifikation scheint der Globalitätseinwand vom Tisch zu sein. Propositionen, die von einem epistemischen Subjekt S zu einem bestimmten Zeitpunkt ernsthaft in Erwägung gezogen werden, müssen natürlich so beschaffen sein, dass sie von S geglaubt werden *können*, d.h. sie widersprechen nicht dem ‚Sollen impliziert Können‘-Prinzip.³

Einige Vertreter der Korrektheitsthese sind jedoch der Auffassung, dass ein Schema wie (2*_{modif.}) keine echte Alternative darstellt. Stattdessen argumentieren sie dafür, dass man (2*) zugunsten der Lesart (2**) aufgeben sollte (Boghossian 2003, 37). Der Hauptgrund, weshalb (2*) nicht funktioniert, besteht ihrer Ansicht nach darin, dass ein solcher Korrektheitsstandard – würde man ihn in der eben vorgeschlagenen Form modifizieren – rein *hypo-*

² Es gibt natürlich die Option, epistemische Verpflichtungen so aufzufassen, dass sie nicht an eine Erfüllung des ‚Sollen impliziert Können‘-Prinzips gebunden sind (Conee & Feldman 2004). Im Folgenden werde ich jedoch diese Art der Verteidigung von (2*) nicht weiter in Betracht ziehen.

³ Nichtsdestotrotz haben Bykvist & Hattiangadi (2007, 279f.) dafür argumentiert, dass auch ein modifiziertes Schema wie (2*_{modif.}) in Bezug auf eine bestimmte Klasse von Propositionen problematisch ist. Es scheint Propositionen zu geben, die, sofern sie wahr sind, unmöglich geglaubt werden können; oder falls sie tatsächlich geglaubt werden, notwendigerweise falsch sind. Für derartige ‚blindspots‘ ist es logisch unmöglich, dass sie mit einem Schema wie (2*_{modif.}) korrelieren. So gilt beispielsweise für die Proposition ‚es regnet, aber keiner glaubt es‘, dass niemand diese Proposition glauben kann, wenn sie wahr ist; oder aber sie muss notwendigerweise falsch sein, wenn sie doch von jemandem geglaubt wird. Ich denke, dass dieses Problem einschlägig ist. Weiter unten werde ich jedoch einen Vorschlag unterbreiten, der das Problem der ‚blindspots‘ umgeht.

thetischer Natur wäre. Um dahin zu gelangen, dass (2*) bzw. (2*_{modif.}) wirklich verpflichtend sind, müsste man zusätzlich annehmen, dass S den Wunsch oder ein spezifisches Interesse daran hat, dass p wahr ist. Nur unter der hypothetischen Annahme, dass ein solcher Wunsch oder ein solches Interesse an der Wahrheit von p bei S vorliegt, würde (2*) bzw. (2*_{modif.}) eine normierende Funktion ausüben. Von einem Korrektheitsstandard zu behaupten, er hängt davon ab, dass es Personen gibt, die sich wünschen oder ein Interesse daran haben, diesem Standard zu folgen, scheint jedoch eine merkwürdige Vorstellung zu sein. Im Gegensatz dazu ist der entscheidende Vorteil der zweiten Lesart darin zu sehen, dass ein derartiger Wunsch bzw. Interesse an der Wahrheit von p im Rahmen von Schema (2**) *nicht* vorausgesetzt werden muss. Diese Überlegung legt die Vermutung nahe, dass (2**) diejenige Lesart von (2) ist, an der es festzuhalten gilt.

Aber auch hier gibt es ein gravierendes Problem. Bei der zweiten Lesart ist nicht klar, ob sie den normativen Grundgedanken erfasst, der hinter dem Ausgangsschema (2) steckt. Angenommen wir finden heraus, dass eine Proposition p wahr ist. Gemäß der Lesart von (2**) impliziert diese Feststellung nicht, dass man p glauben sollte, selbst dann, wenn wir an der Wahrheit von p ein Interesse haben. Noch heikler ist der umgekehrte Fall: In einer Welt, in der p definitiv falsch ist, impliziert (2**) nicht, dass man p unter keinen Umständen glauben sollte. Diese Behauptung lässt sich anhand der folgenden Unterscheidung verdeutlichen: Wir können zwischen dem *Nicht-Geboten-Sein* und dem tatsächlichen *Verboten-Sein* einer Sache differenzieren. Die Tatsache, dass es keine Verpflichtung gibt, p zu glauben, ist nicht damit zu verwechseln, dass p zu glauben verboten ist. Bezogen auf das Schema (2**) heißt das: In einer Welt, in der p definitiv falsch ist, folgt nach (2**) lediglich, dass es nicht geboten ist, p zu glauben; die Falschheit von p impliziert *nicht*, dass es *verboten* ist, p zu glauben. Nach (2**) wäre es folglich erlaubt, p auch dann zu glauben, wenn p definitiv falsch ist. Damit geht jedoch der entscheidende normative Anspruch, der mit einem Ausgangsschema wie (2) verbunden war, verloren.

(2) *Korrektheit als negative epistemische Verpflichtung*

Angesichts der Mängel, die beide Lesarten von (2) aufweisen, eröffnen sich zwei grundlegende Optionen. Entweder man räumt ein, dass Wahrheit möglicherweise kein Korrektheitsstandard ist. Oder aber man versucht, die grundlegende Intuition, die sich mit der Annahme eines solchen Standards verbindet, auf andere Weise zu explizieren. Für den Fall, man entscheidet sich für die zweite Option, gibt der eben diskutierte Einwand gegen (2**) einen wichtigen Fingerzeig. Was uns an normativen Prinzipien wie (2**) wichtig erscheint, kommt in erster Linie darin zum Ausdruck, dass es in einer Welt, in der wir wissen, dass eine Proposition p definitiv falsch ist, niemals erlaubt sein kann, p zu glauben.

Warum denken wir, dass es niemals erlaubt sein kann, etwas Falsches zu glauben? Eine Antwort auf diese Frage offenbart den eigentliche Kern der zweiten Lesart von (2). Angenommen, (2**) wäre ein völlig falsches Prinzip, dann wäre eine Welt denkbar, in der wir wissen, dass eine Proposition p falsch ist, in der aber trotzdem die epistemische Verpflichtung bestehen könnte, p zu glauben. Eine solche Vorstellung widerspricht jedoch unseren Intuitionen. Sicher, es könnte eine Welt geben, in der es unter praktischen, ethischen, ökonomischen usw. Gesichtspunkten geboten ist, eine falsche Proposition zu glauben; aber von einem *epistemischen Standpunkt* aus gesehen kann es niemals erlaubt sein, eine falsche Proposition zu glauben. Wäre der in (2**) angedeutete normative Zusammenhang völlig irrelevant, sollte es möglich sein, dass man eine Proposition p glaubt, obgleich feststeht, dass p falsch ist. Ich denke, wir sollten so etwas ausschließen; es ist einfach nicht vorstellbar, dass wir eine Proposition p glauben, p definitiv falsch ist und wir trotzdem in *epistemischer Hinsicht* verpflichtet sind, p zu glauben.

Meiner Ansicht nach ist es diese Intuition, die uns an einem Schema wie (2**) festhalten lässt. Wann immer wir etwas glauben, wenn wir wissen, dass dieser Glaube definitiv falsch

ist, können wir sicher sein, eine grundlegende epistemische Verpflichtung verletzt zu haben, nämlich den epistemischen Standard ignoriert zu haben, dass nur dasjenige in epistemischer Hinsicht geglaubt werden soll, was tatsächlich wahr ist. Gemäß dieser Überlegung ist das *basale* deontische Prinzip, aufgrund dessen ein Schema wie (2**) plausibel erscheint, in folgender Form zu explizieren:

- (4) Für jedes S, p: Wenn die Proposition ‚dass p‘ falsch ist, dann sollte S nicht (glauben, dass p).

Dieser Vorschlag hat zwei entscheidende Vorteile: Eine Verteidigung der Korrektheitstheorie auf der Grundlage von (4) bewahrt die in (2**) zugrunde gelegte Idee, ohne sich den Vorwurf einzuhandeln, das Nicht-Geboten-Sein mit dem Verboten-Sein einer Sache verwechselt zu haben. Solange eine Proposition p falsch ist, kann es weder geboten noch erlaubt sein, p zu glauben. Der zweite Vorteil ist, dass (4) im Hinblick auf das ‚Sollen impliziert Können‘-Prinzip keine Schwierigkeiten macht. Schema (4) stellt in der Tat ein globales Prinzip dar. Jede falsche Proposition p sollte nicht geglaubt werden. Die epistemische Verpflichtung, keine falschen Propositionen zu glauben, setzt aber nicht voraus, dass wir analog zu wahren Propositionen nur diejenigen falschen Propositionen nicht glauben, die unser Interesse erwecken. Im Vergleich zu (2*) folgt aus der Globalität von (4) nicht, dass dieses Schema hypothetischer Natur ist. Wir müssen nicht annehmen, dass es zusätzlich zu (4) einen spezifischen Wunsch oder Interesse von S gibt, falsche Propositionen nicht zu glauben. Und ebenso wenig stören uns komplexe falsche Propositionen. Sobald eine Proposition p definitiv falsch ist, können wir mit Bestimmtheit sagen, dass man p nicht glauben sollte, selbst wenn wir nicht verstanden haben, was im Einzelnen mit p gemeint ist.

An dieser Stelle könnte man einwenden, dass ein Schema wie (4) zu weit gefasst ist und daher keine echte Alternative bietet. Dass ein Schema wie (4) weiter als (2) ist, lässt sich kaum bestreiten. Ich sehe aber keinen Grund, inwiefern das ein Einwand gegen den deontischen Status von (4) sein sollte. Wir haben gesehen, dass beide Lesarten von (2) problematisch sind. Zudem sage ich nicht, dass (2**) völlig abwegig ist. Ich behaupte nur, dass der normative Zusammenhang, der mit (2**) zum Ausdruck gebracht werden soll, aufgrund von (4) seine Berechtigung hat. Anhand von (4) lässt sich verständlich machen, warum Einwände, die scheinbar gegen Lesart (2**) sprechen, nicht den normativen Zusammenhang berühren, der dort zugrunde liegt.

Nichtsdestotrotz bereitet ein Schema wie (4) in anderer Hinsicht Schwierigkeiten: Von einem Korrektheitsstandard zu sprechen, der für unsere Erkenntnispraxis relevant ist, macht nur dann einen Sinn, wenn man sagen kann, wie es möglich ist, dass dieser Standard die betreffende Praxis reguliert. Gegen (4) spricht, dass nicht zu sehen ist, wie ein derart abstraktes Schema dazu dienen kann, das Erlangen doxastischer Einstellung zu normieren. Genauso wenig wie (2**) scheint (4) ein guter Kandidat für eine Norm zu sein, von der wir wirklich sagen würden, dass sie unsere Erkenntnispraxis anleitet. Mehr noch. Angenommen es gibt Hinweise darauf, dass eine Proposition p nicht falsch ist. Nach allem was bislang gesagt wurde, sind wir in diesem Fall aufgrund der Konformität mit (4) berechtigt, p zu glauben. Dennoch könnte es Umstände geben, unter denen es völlig rational ist, besser nicht p zu glauben – nämlich genau dann, wenn die Gründe oder Evidenzen, die dafür sprechen, dass p nicht falsch ist, sehr schwach sind. Falls unsere Annahme, dass p nicht falsch ist, nur durch schwachen Evidenzen gestützt wird, besteht normalerweise unabhängig von (4) die epistemische Verpflichtung, sich eines Glaubens über p zu enthalten.

Das eben Gesagte legt den Verdacht nahe, dass neben (4) noch andere Normen oder Regeln des *rationalen* Glaubens („rules of rationality“) existieren, die nicht mit (4) koinzidieren. Sollte diese Beobachtung zutreffend sein, wäre das natürlich ein triftiger Grund, zu bestreiten, dass ein Schema wie (4) den normativen Kern unserer epistemischen Verpflichtungen

kennzeichnet. Im Folgenden muss daher geprüft werden, was es mit derartigen Normen auf sich hat bzw. welche Funktion ein Schema wie (4) innerhalb unserer Erkenntnispraxis erfüllt.

(3) *Transparenz und evidentielle Normen*

Die Idee, dass Wahrheit einen Korrektheitsstandard bildet, der für unsere Erkenntnispraxis fundamental ist, stößt manchmal auch in anderer Hinsicht auf wenig Gegenliebe. Gemäß dieser Sichtweise liegt das eigentliche Problem nicht in der Behauptung von epistemischen Normen; viel beunruhigender ist die Tatsache, dass man meint, mit Hilfe des Begriffs der Wahrheit ließe sich eine solche (fundamentale) Norm generieren (Conee & Feldman 2004, Glüer & Wikforss 2006,). Wenn wir von epistemischen Standards reden, meinen wir Normen, die unmittelbar und in direkter Weise regulieren, wie man zu korrekten Überzeugungen gelangt. Stattdessen behaupten Vertreter von (2**), dass Wahrheit eine *objektive* Norm ist (Boghossian 2003, 38). Objektive Normen zeichnen sich jedoch dadurch aus, dass sie – bezüglich der Art und Weise, wie sie das Erlangen korrekter Meinungen regulieren – *nicht transparent* sein müssen.

Eine solche Charakterisierung epistemischer Standards scheint *prima facie* nicht plausibel. Normalerweise würden wir sagen, dass eine epistemische Norm, sofern sie direkt den Prozess des Erlangens korrekter Meinungen anleitet, den Trägern dieser Meinungen zugänglich sein muss. Es ist kaum einsehbar, warum sich ein epistemisches Subjekt, das versucht herauszufinden, ob seine Meinungen begründet sind, von gewissen (epistemischen) Standards leiten lassen soll, ohne dass ihm diese Standards zugänglich sind. Wenn man aber davon ausgeht, dass ein epistemischer Standard transparent sein sollte, ist es angemessener, das nachstehende Schema (5) als fundamental zu betrachten:

- (5) Für jedes S, p: S sollte (glauben, dass p), wenn es hinreichende Evidenzen dafür gibt, dass p wahr ist & S aufgrund dieser Evidenzen (glaubt, dass p).

Ein Schema wie (5) scheint unserer Vorstellung von epistemischer Normativität besser gerecht zu werden, weil bei (5) von vornherein feststeht, dass das Ausüben einer regulativen Funktion die subjektive Zugänglichkeit der betreffenden Norm voraussetzt. Was wir folglich meinen, wenn wir von epistemischen Standards sprechen, sind subjektiv zugängliche Normen, die wie (5) transparent sind.

Was besagt dieser Einwand? Ist Schema (4) durch (5) zu ersetzen? Widerspricht die Behauptung epistemischer Normen der weitverbreiteten Annahme, dass Wahrheit ein primäres Ziel unserer Erkenntnispraxis ist? Eine nahe liegende Antwort auf diese Fragen sieht folgendermaßen aus: Es mag sein, dass ein Schema wie (4) nicht unmittelbar als eine Norm aufzufassen ist. Das bedeutet aber nicht, dass (4) ersetzt werden muss. Der vorliegende Einwand macht lediglich deutlich, dass (4) nicht *direkt*, sondern nur *mittelbar* – nämlich über die Behauptung von transparenten Normen wie (5) eine regulierende Funktion besitzt. Mit anderen Worten, wir können weiter daran festhalten, (4) als fundamental zu betrachten – müssen aber hinzufügen, dass dieses Schema durch *evidentielle* Normen wie (5) zu ergänzen ist.

Diese Erwiderung hat leider einen Haken. Dass sich (4) in Anwendung auf evidentielle Normen verteidigen lässt, kann bezweifelt werden. Das Problem ist, dass beide Schemata scheinbar auf unterschiedlichen Auffassungen von Normativität beruhen. Manchmal glauben wir (zufällig) etwas Wahres, obgleich es dafür keine guten Gründe gibt. Und schlimmer noch: Unter bestimmten Umständen kann es durchaus rational sein, zu einem falschen Glauben gelangt zu sein – vorausgesetzt, es gab dafür ausgezeichnete Gründe. Fälle dieser Art legen den Verdacht nahe, dass subjektiv zugängliche Normen wie (5) auf einem Verständnis von Korrektheit basieren, das nicht mit (4) koinzidiert. Während (4) besagt, dass es niemals korrekt sein kann, etwas Falsches zu glauben, scheinen evidentielle Normen wie (5) das Gegenteil zu

bezeugen. Falls die Umstände tatsächlich so sind, dass es hinreichend gute Gründe gibt, eine bestimmte Sache zu glauben, kann dieser Glaube unter rationalen Gesichtspunkten korrekt gewesen sein, selbst wenn er sich am Ende als falsch erweisen sollte. Subjektiv zugängliche Normen wie (5) implizieren offenbar eine Auffassung von Korrektheit, die der Ansicht widerspricht, dass man niemals etwas Falsches glauben sollte. Demnach wäre es verkehrt zu behaupten, ein Schema wie (4) ließe sich in Anwendung auf evidentielle Normen wie (5) ergänzen.

Ist dieser Einwand durchschlagend? Wenn ja, spricht einiges dafür, dass (4) nicht als ein fundamentaler Korrektheitsstandard zu betrachten ist. Ich denke jedoch, dass es eine Möglichkeit gibt, den vorgebrachten Einwand zu unterlaufen. Dabei wird sich allerdings herausstellen, dass man verpflichtet ist, eine ganz bestimmte Erklärung von evidentiellen Normen zu akzeptieren. Meine Grundüberlegung ist folgende: Die Rede von einem Korrektheitsstandard lässt sich offenbar auf verschiedenen Ebenen ansiedeln. Richtig ist, dass ein Schema wie (4) nicht als eine konkrete Norm zu verstehen ist, die auf der Ebene der Erlangung korrekter Überzeugungen in direkter Form eine regulierende Funktion ausübt. Das heißt aber nicht, dass mit (4) kein epistemischer Standard gesetzt wird. Vielmehr handelt sich dabei um eine Art höherstufigen *Meta-Standard*; durch (4) wird eine Minimalbedingung vorgegeben, welche diejenigen Normen, die auf unterster Stufe die Erlangung korrekter Überzeugungen direkt regulieren, zu erfüllen haben. Schema (4) repräsentiert einen übergeordneten Standard, der bis zu einem bestimmten Umfang festlegt, wie konkrete Normen – die mit dem primären Ziel unserer Erkenntnispraxis im Einklang stehen – beschaffen sein müssen.

Worin besteht dieser Meta-Standard? Sagen wir so: Durch ein Schema wie (4) wird festgeschrieben, dass nur diejenigen Normen im Rahmen unserer epistemischen Praxis als transparent zu betrachten sind, die mit (4) konform gehen. Alle Normen, die nicht mit (4) im Einklang stehen – ganz gleich ob sie in pragmatischer, ethischer, ökonomischer oder sonstiger Hinsicht rational erscheinen –, sind nicht so beschaffen, dass deren Befolgung zu Überzeugungen führt, die von einem *epistemischen Standpunkt* aus betrachtet korrekt sind. Durch (4) wird normiert, welche Form eine konkrete Norm haben muss, die unter epistemischem Blickwinkel *transparent* ist. Normen, die in epistemischer Perspektive transparent sind, müssen mit (4) vereinbar sein.

Der eben gemachte Vorschlag – demzufolge (4) als ein Meta-Standard unserer Erkenntnispraxis zu charakterisieren ist – beinhaltet zwei zentrale Voraussetzungen: Erstens geht er davon aus, dass doxastische Einstellungen, die in epistemischer Hinsicht korrekt sind, auf eine Weise zustande gekommen sein müssen, welche dem epistemischen Subjekt dieser Einstellungen transparent ist. Zweitens setzt dieser Vorschlag eine ganz bestimmte Erklärung des Transparenz-Phänomens voraus. Beide Voraussetzungen müssen abschließend näher erläutert werden; eine solche Erläuterung wird deutlich machen, warum das normative Verständnis, das mit der Annahme eines Meta-Standards wie (4) verbunden ist, nicht mit der Behauptung von evidentiellen Normen – die wie (5) transparent sind – kollidiert.

Wie ich bereits sagte, scheint es nicht sehr plausibel zu sein, zu behaupten, jemand folge einer Norm, ohne dass ihm diese Norm zugänglich ist. Warum ist es uns wichtig, dass epistemische Normen transparent sind? Eine einleuchtende Antwort besagt, es liegt einfach daran, dass wir in vielen Fällen – wenngleich nicht in allen – durch einen doxastischen Prozess des Abwägens von Gründen zu unseren Überzeugungen gelangen (Shah 2003, Shah & Velleman 2005, Shah 2006). Wenn es wirklich zutreffend ist, dass wir zumeist auf diesem Wege zu unseren Überzeugungen gelangen, liegt es auf der Hand, dass epistemische Normen transparent sein müssen; denn es ist der (bewusste) Prozess des Abwägens von Gründen (für entsprechende Überzeugungen), der durch solche Normen reguliert wird. Die zentrale Frage ist dann, was es in diesem Rahmen heißt, dass Normen transparent sind. Kann eine Erklärung des Transparenz-Phänomens, die den doxastischen Prozess des Abwägens von Gründen gebührend berücksichtigt, zeigen, warum die Annahme eines Meta-Standards wie (4) mit der Behauptung von evidentiellen Normen koinzidiert?

Der Ausgangspunkt einer solchen Erklärung ist folgender: Doxastische Einstellungen sind in epistemischer Perspektive immer dann transparent, wenn die abwägende Frage, *ob man p glauben soll*, unmittelbar mit der faktischen Frage verbunden ist, *ob p wahr ist*. Dieses Transparenz-Phänomen lässt sich dem betreffenden Ansatz zufolge am besten dadurch erklären, dass man sagt, durch ein Schema wie (4) wird eine *begriffliche* Wahrheit über unseren Glauben zum Ausdruck gebracht, wobei es die Anwendung von (4) ist, die im Rahmen eines bewussten Prozesses des Abwägens von Gründen (für Überzeugungen) reguliert, welche Art von Überlegungen einen triftigen Grund liefert, doxastische Einstellungen zu erlangen. Wie ist diese These zu verstehen? Gemäß einer begrifflich-normativen Erklärung epistemischer Standards ist es der Anwendung von (4) zu verdanken, dass man *versteht*, was es für ein epistemisches Subjekt bedeutet, etwas zu glauben. Wenn man innerhalb unserer Erkenntnispraxis den Begriff des Glaubens beherrscht, weiß man, dass man aufgrund eines Meta-Standards wie (4) disponiert ist, die abwägende Frage, ob man p glauben soll, durch eine Antwort auf die faktische Frage, ob p wahr bzw. falsch ist, zu klären. Schema (4) liefert gewissermaßen einen kanonischen Weg, wie herauszufinden ist, ob man etwas glauben soll oder nicht. Wenn man sich fragt, ob es Gründe gibt, eine Proposition p zu glauben, und die Hinsicht, in der diese Frage gestellt wird, basiert auf einer Anwendung des Begriffs des Glaubens, dann legt (4) fest, in welcher Weise diese Frage zu beantworten ist. Erst mit der Anwendung des Begriffs des Glaubens ist man disponiert, die abwägende Frage, ob man p glauben soll, dadurch zu beantworten, dass man herausfindet, ob p wahr bzw. falsch ist.

Inwiefern hilft uns diese begrifflich-normative Erklärung epistemischer Normativität weiter, wenn es um Frage geht, ob ein Meta-Standard wie (4) mit der Annahme von evidentiellen Normen vereinbar ist? Ich denke, die Antwort liegt auf der Hand. Akzeptiert man die eben angedeutete Erklärung, kann man sagen, ein Schema wie (4) impliziert, dass wir von einem epistemischen Standpunkt aus gesehen nur dann berechtigt sind, eine Proposition p zu glauben, wenn es gute Gründe gibt, dass p nicht falsch sein kann. An dieser Stelle können wir vielleicht sogar noch einen Schritt weiter gehen: Im Rahmen eines doxastischen Abwägungsprozesses stellen Gründe selbst so etwas wie Überlegungen dar, die indizieren, ob die betreffende Einstellung gemäß der Norm, nach der man zu einer solchen Einstellung gelangt, korrekt ist oder nicht (Shah 2006). Sobald wir abwägen, ob man eine Proposition p glauben soll, versuchen wir herauszufinden, welche Art von Überlegungen ein Grund dafür sind, p zu glauben. Indem wir dies tun, erkennen wir, welche Normen im Prozess des Abwägens dazu führen, dass eine Proposition p zu glauben tatsächlich wahr ist. Sobald es einen einzelnen Standard gibt, der alle kognitiven Aktivitäten eines bestimmten doxastischen Einstellungstyps reguliert, wird dieser Standard festlegen, welche Art von Überlegungen begründet, dass es wahr ist, p zu glauben. Ein solcher Standard determiniert, welche Art von Überlegung im Rahmen eines doxastischen Abwägungsprozesses ein Grund dafür sein kann, Einstellungen des entsprechenden Typs zu erlangen. Etwas ist ein epistemischer Grund, wenn es ein epistemisches Subjekt S disponiert, zu glauben, dass p, und die Art und Weise, in der S disponiert wird, charakteristisch dafür ist, dass dieser Grund als Prämisse in einem durch S initiierten Prozess des Abwägens von Gründen – bezüglich der Frage, ob p wahr ist – auftaucht.

Gegen diesen Vorschlag kann natürlich eingewandt werden, dass längst nicht alle Überzeugungen von der Art sind, dass sie im Rahmen eines doxastischen Prozesses des Abwägens von Gründen erlangt werden. Diese Beobachtung mag zutreffend sein; sie spielt aber für die hier zentrale Frage – ob ein Meta-Standard in der Form von (4) mit einem Verständnis von epistemischer Normativität, so wie es in (5) angelegt ist, vereinbart werden kann – keine entscheidende Rolle. Niemand wird ernsthaft bestreiten, dass es eine Vielzahl von Situationen gibt, in denen wir aufgrund des Abwägens von Gründen zu bestimmten Überzeugungen gelangen. In Situationen, in denen das anders ist, sind wir hingegen nicht gezwungen, den Begriff des Glaubens anzuwenden. In diesen Fällen werden unsere Überzeugungen nicht durch die Anwendung eines Meta-Standards wie (4) reguliert. Diese Einschränkung ist aber nicht als Nachteil zu verstehen. Die vorgeschlagene Erklärung wird durch diese Einschränkung in

keiner Weise unterminiert. Es reicht vollkommen aus, zu sagen, dass in allen Situationen, in denen das Abwägen von Gründen relevant ist, die Annahme eines Meta-Standards (4) mit der Auffassung von Normativität, so wie sie in (5) angelegt ist, koinzidiert. Und mehr muss an dieser Stelle nicht gesagt werden. Sofern man sich also mit einer begrifflich-normativen Erklärung der Transparenz epistemischer Normen zufrieden gibt, spricht nichts dagegen, dass ein Schema wie (4) mit der Annahme von evidentiellen Normen harmoniert.

(4) Fazit

Die Annahme, dass Wahrheit ein fundamentaler Korrektheitsstandard unserer Erkenntnispraxis ist, wirft in verschiedener Hinsicht Probleme auf. Ich habe anfangs dafür argumentiert, dass sich die grundlegende Intuition, die hinter einem Schema wie (2) steckt, in Form von (4) aufrechterhalten lässt. Gegen diesen Ansatz spricht, dass (4) nicht transparent ist und damit als Kandidat für eine echte epistemische Norm ausscheidet. Zudem gibt es evidentielle Normen wie (5), die aufgrund ihrer Transparenz besser geeignet sind, aber scheinbar nicht mit (4) im Einklang stehen. Demgegenüber war mein Vorschlag, Schema (4) als einen Meta-Standard zu begreifen, der, sofern man eine begrifflich-normative Erklärung der Transparenz epistemischer Normen akzeptiert, mit evidentiellen Normen wie (5) koinzidiert. Angesichts dieser Überlegung komme ich zu dem Schluss, dass sich Schema (4) – trotz der bestehenden Skepsis – in der angedeuteten Weise verteidigen lässt.

Angeführte Literatur

- Bilgrami, A. (1993): 'Norms and Meaning', in: *Reflecting Davidson*, hg. v. Stoecker, R., Berlin/New-York 1993, 121-144.
- Boghossian, P. A. (2003): 'The Normativity of Content', *Philosophical Issues* (13), 31-45.
- Bykvist, K./Hattaingadi, A. (2007): 'Does Thought Imply Ought?', *Analysis* (67), 1-8.
- Conee, E./Feldman, F. (2004): *Evidentialism*, Oxford University Press.
- Engel, P. (2004): 'Truth and the Aim of Belief', *Laws and Models in Science*, 77-97.
- Gibbard, A. (2005): 'Truth and Correct Belief', *Philosophical Issues* (15), 338-3350.
- Glüer, K. (1999): *Sprache und Regeln. Zur Normativität der Bedeutung*, Berlin: Akademie.
- Glüer, K./Wikforss (2006): 'Against Content Normativity', *Internet-Dokument*, 1-32.
- Hattaingadi, A. (2007): *Oughts and Thoughts*, Oxford University Press.
- Shah, N. (2003): 'How Truth Governs Belief', *Philosophical Review* (112), 447-482.
- Shah, N. (2006): 'A New Argument For Evidentialism', *The Philosophical Quarterly* (56), 481-498.
- Shah, N./Velleman, J. D. (2005): 'Doxastic Deliberation', *Philosophical Review* (114), 497-534.
- Velleman, J. D. (2000): 'On the aim of belief' in: ders.: *The Possibility of Practical Reasons*, Oxford University Press, 244-282.
- Wedgwood, R. (2002): 'The Aim of Belief', *Philosophical Perspectives* (16), 267-297.
- Wedgwood, R. (2007): 'Normativism defended', *Internet-Dokument*, 1-29.
- Williams, B. (1974): *Problems of the Self*, Cambridge University Press.

Dr. Pedro Schmechtig
Technische Universität Dresden
Lehrstuhl für Theoretische Philosophie/SFB 537
01069 Dresden
Zellescher Weg 17