Dirk Westerkamp

Meinen, Glauben, Laienwissen

Zusammenfassung: Alltagssprachlich wird zwischen Meinen, Glauben und Wissen nicht immer hinreichend unterschieden. Im Anschluss an Kant, Ryle und Gettier gibt der Beitrag einige sprachanalytische Klärungen dieser epistemischen Einstellungen. Ihre Unterscheidung erhebt weder den Anspruch auf Vollständigkeit noch auf Sprachnormierung. Plausibilisiert werden sollen vielmehr zwei Hypothesen: Zum einen, dass sich Laienwissen nicht um jene theoretischen Idealisierungen kümmern muss, welche in der Regel das (nicht nur linguistische) Expertenwissen auszeichnen; zum anderen, dass sich Wissen und Erkenntnis in ihrer Sprachlichkeit ums Ganze von Vorstellung und Erfahrung unterscheiden.

Abstract: Ordinary language distinctions between the epistemic intentions of assuming, believing and knowing are notoriously vague. Making use of Kant's, Ryle's and Gettier's analyses of the concept of knowledge, this article discusses a nuanced distinction of these epistemic speech acts with regard to lay people's linguistic knowledge. It is argued (1) that lay people's knowledge operates with implicit, expert's knowledge with explicit linguistic idealizations, and (2) that *knowing that* in terms of cognition (Erkenntnis) – as opposed to feeling, experience and representation – irreducibly depends on the reflexive modes of language.

Schlüsselwörter: Epistemologie, Sprachphilosophie, Wissenshermeneutik, Epistemology, philosophy of language, hermeneutics of knowledge

1 Konjekturales Wissen: Die disziplinäre Differenz

Der Laie (*idiotia*) ist eine Erfindung der Frühen Neuzeit. Nikolaus von Kues hat ihn in die Philosophie nicht nur eingeführt, sondern zur Figur der natürlichen Vernunft (*ratio naturalis*) selbst nobilitiert. Der kühne literarische Kunstgriff des

Westerkamp, Dirk: Philosophisches Seminar, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Leibnizstr. 6, 24118 Kiel, westerkamp@philsem.uni-kiel.de

Cusaners in *Idiota de mente* (1454, von Kues 2002) besteht darin, einen neoaristotelischen Naturforscher und einen humanistischen Gelehrten mit einem Löffelschnitzer über den Geist (*mens*), die Sprache und die Kunst diskutieren zu lassen. In einer bemerkenswerten Pointe kulminiert der Dialog in dem untrüglichen Verdacht seiner Leserinnen und Leser, ob nicht vielleicht der Laie am Ende der eigentliche, der wahre Philosoph sei (von Kues 2002: 4; *De mente*, n. 51). Denn der Löffelschnitzer, ein *illiteratus*, besticht, ja beschämt die Experten durch seine Technik (*ars*) des prägnanten Beispiels und der reinen Anschauung – allesamt Vermögen der natürlichen Vernunft, die jedes menschliche Wesen besitzt, das eine natürliche Sprache meistert und Vorstellungskraft besitzt.

Am Beispiel des Löffels kann der Laie beiden Gelehrten die vielleicht entscheidende (cusanische) Einsicht des frühneuzeitlichen Denkens illustrieren: den Eigensinn einer menschlichen Produktivität, die gottesebenbildlich und doch zugleich genuin menschlich ist. Zwar vermag keine menschliche Kunst und Technik die Genauigkeit der Produktivität des göttlichen *artifex* zu erreichen. Doch an der spezifisch menschlichen Erfindung etwa des Löffels zeigt sich, dass dieser neuartige Gegenstand keinerlei Vorbild in der göttlich hervorbrachten Natur hat. Die menschliche *poiësis* ist also gerade nicht Nachahmung, *imitatio*. Was sie *unvollkommen* nachahmt, sind gerade nicht die göttlich geschaffenen Naturdinge, wohl aber das seinerseits vorbildlose göttlichen Produzieren selbst.

In einem zweiten Schritt legt der Laie den erstaunten Gelehrten eine daraus sich fast zwanglos ergebende Auffassung von Sprache und Signifikation dar. Die in der unendlichen göttlichen *mens* vorbildlos eingefalteten Bedeutungen aller Dinge (also ihre transzendentalen Signifikate) (= *complicatio*) können von den menschlichen Bezeichnungen nie genau getroffen, also ausgefaltet werden (= *explicatio*). Wären unsere Namen und Wörter nicht allesamt *improprie*, so müsste die *ratio humana* die *quidditas* der Werke Gottes erreichen; so aber hat sie deren eigentliche Namen (*vocabula*) nicht. Wir verfehlen sie aber auch nicht einfach nur, sonst gäbe es keine Verständigung.

Jede Sprache hat daher eine mehr oder weniger große Ferne zu den „genauen Namen“ (*vocabula praecisa*). Signifikation ist also instituiert, konventionell festgelegt (*ex impositione*), aber gleichwohl nicht nach Belieben. Denn der Name – so führt der Laie am Beispiel seiner eigenen Kunst, der Löffelschnitzerei aus – richtet sich nach der Form einer Sache (hier: der „Löffelhaftigkeit“, *co-clearitas*). Jeder Name ist durch sich selbst (*eo ipso*) vereint dadurch, dass Form zur Materie hinzutritt und der Name aus der Form abgeleitet wird – also nicht einfach *ex impositione*. Nur so scheint dem Laien erklärbar, dass ein- und dieselbe Sache mehrere Namen haben kann, aber verschiedene Signifikanten den-

noch dieselbe Sache benennen. Damit werden die Signifikanten zu – wie immer auch unvollkommenen – Abbildern ihrer Signifikatsurbilder. Insofern der menschliche Verstand in der Signifikation die Wahrheit nicht sicher treffen kann, bleibt er stets in Vermutung (*coniectura*) und Meinung (*opinio*).

Erste These: Schon an ihrem (philosophie-)geschichtlichen Geburtsort, bei Cusanus, wird die disziplinäre Differenz zwischen Laie und Experte, zwischen konjekturelem und assertorischem Wissen eingeführt und zugleich ironisch hintertrieben. Der Laie ist – Cusanus' frühneuzeitlichem Verständnis nach – der wahre, nicht von toten Bildungsgütern zugerüstete, sondern lebendig Philosophierende. Er weiß um sich als *ignorans*; er besitzt ein *intuitives* Wissen, dem die exakten Begriffe fehlen mögen, nicht aber reine Anschauungen.

2 Meinen, Glauben, Wissen: Die epistemische Differenz

Uns stehen verschiedene Verben und Sprechakte zur Verfügung, um unterschiedliche epistemische Geltungsansprüche zu erheben: z. B. *vermuten*, *meinen*, *glauben*, *wissen*. Jeder von uns, der linguistische Laie nicht weniger, hat ein praktisches Alltagsvermögen, solche epistemischen Geltungsansprüche korrekt und differenziert zu erheben. Mühelos variieren wir die Sprechakte, obwohl sich ihre Semantik und Pragmatik durchaus überlappen mögen. Dabei gelten für den epistemischen Geltungsanspruch des Wissens offensichtlich besonders hohe Hürden und strenge Kriterien. Wenn jemand beim Tischgespräch sagte:

- (1) Ich glaube, dass die Erde schon seit Langem insgeheim von Außerirdischen beherrscht wird.

so würden wir das vielleicht noch als merkwürdige Vorstellung durchgehen lassen, die betreffende Person vermutlich aber nicht mehr so recht ernst nehmen. Vollends dahin aber wären Ruf und Ansehen wohl, wenn jemand vom Rednerpult einer wissenschaftlichen Tagung herab verkünden würde:

- (2) Ich weiß, dass die Erde schon seit Langem insgeheim von Außerirdischen beherrscht wird.

Wissensansprüche unterliegen ungleich stärkeren Begründungspflichten, siebürden uns die größten empirischen und begrifflichen Rechtfertigungslasten

der *Objektivität* auf. In ihnen müssen, wie im Folgenden zu zeigen ist, Wahrheit und Gewissheit zusammenfallen.

Kant hat in der transzendentalen Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* die drei Modi des Behauptens (bzw. „Fürwahrhaltens“) systematisch unterschieden und mit der Urteilslehre seiner transzendentalen Analytik I verknüpft:

Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjektive Zulänglichkeit heißt Überzeugung (für mich selbst), die objektive Gewißheit (für jedermann).

(Kant 1983a: 689; KrV B 850)

Das Verhältnis von Fürwahrhalten, subjektiver und objektiver Gewissheit fügt sich zu einem systematischen Schema der Geltungsansprüche. Setzt man den epistemischen und urteilslogischen Modi noch die alethischen hinzu, dann ließe sich sagen: Der Sprechakt „Ich meine“ erhebt einen impliziten Anspruch auf bloße *Wahrscheinlichkeit* des Ausgesagten. Der Sprechakt „Ich glaube“ betont dagegen den Anspruch auf *Wahrhaftigkeit* (im Sinne einer unzweifelhaft subjektiven Gewissheit). Der Sprechakt „Ich weiß“ erhebt dagegen expliziten Anspruch auf *Wahrheit* – selbst dann, wenn wir mitreflektieren, dass dieses Fürwahrhalten *sub specie aeternitatis* kontingent, fallibel, revidierbar sein kann. Schematisch (Abbildung 1):

Abb. 1: Schema der epistemischen und alethischen Geltungsansprüche von Meinen, Glauben und Wissen (in Anschluss an Kant).

Zweite These: Als notwendige Bedingungen des Wissens (bzw. als Kriterien des Gelingens des Sprechaktes „Ich weiß, dass...“) dürfen gelten (Ayer 1956: 34):

- a) die Wahrheit bzw. objektive Tatsächlichkeit des Gesagten;
- b) die subjektive Gewissheit des Gesagten (ich bin mir gewiss, dass es so ist);
- c) die intersubjektive Berechtigung, sich sicher zu sein (d. h. die Fähigkeit, es vor anderen akzeptabel begründen zu können).

3 TJB und Gettier-Probleme: Die alethische Differenz

Kant reformuliert in der Methodenlehre offenkundig die ältere platonische Bestimmung des Wissens als wahre, gerechtfertigte Meinung/Auffassung (*true justified belief*: TJB). Damit wird der epistemische Modus des Wissens sowohl an den dianoetischen Modus der Begründung als auch an den alethischen Modus des Wahrseins geknüpft. Das ist alles andere als unproblematisch (vgl. Gettier 1963; Welding 2016: 37–44), denn mit der epistemischen Differenz kaufen wir auch eine alethische Differenz ein, die auf den Wissensbegriff zurückschlägt.

Machen wir diese Unterscheidungen an einem leicht verständlichen Gedankenexperiment klar: Der perfekte Mord ist ein Verbrechen, das den Täter schlechterdings unerkannt bleiben lässt. Seine Perfektion verhindert jede Möglichkeit des Wissens darüber, wer die Tat tatsächlich begangen haben könnte. Beim Idealisierungsvorgang des perfekten Mordes bleiben nur noch die epistemischen Modi des Meinens oder Glaubens zurück. Das lässt sehen, wie sehr – und auch wie misslich – sich der Wissens- und der Wahrheitsbegriff, wie sehr sich epistemischer und alethischer Modus konfundieren; und wie sehr beide Modi einzig noch auf der Idealisierungsebene eines ‚gottähnlichen Blicks‘, eines ‚unbeteiligten Beobachters‘ zu entwirren wären.

Nehmen wir mit Reinhard Mey an, der perfekte Mörder war – von einer gottähnlichen Perspektive aus gesehen – in Wahrheit der Gärtner. Der Gärtner indes konnte alle Spuren (Motiv, Tatwaffe, DNA etc.) so teuflisch verwischen, dass der Verdacht niemals auf ihn fallen würde. Bei einem perfekten Mord würde die zuständige Erste Kommissarin eine Aussage wie:

- (3) Ich *weiß*, dass der Gärtner der Mörder ist.

niemals rechtfertigen können. Denn mit dem dianoetischen Moment der Rechtfertigung und Begründung fehlt ein notwendiges Kriterium des Wissens. Dann aber entsteht die Paradoxie, dass der Satz:

(3) Ich weiß, dass der Gärtner der Mörder ist.

(aus gottähnlicher Perspektive) absolut wahr, aber nach TJB kein Wissen wäre. Wahrheit und Fürwahrhalten, Wahrheit und Rechtfertigung, Wahrheit und Begründung treten auseinander – man könnte dies die *alethische Differenz* nennen. *An sich* enthält Satz (3) ein wahres Wissen, aber er ist – *für uns* – rational nicht zu rechtfertigen. Nehmen wir an, die Erste Kommissarin hätte einen untrüglichen, nämlich den wahren, aber irrationalen Verdacht, dass der Mörder tatsächlich der Gärtner ist, so kann sie doch gleichwohl diesen Glauben nicht ihr ‚Wissen‘ nennen.

Nehmen wir weiter an, der Gärtner hätte die Spuren so teuflisch verlegt (selbst die DNA-Spuren unrekonstruierbar gefälscht), dass sie auf den Hausmeister als Mörder hinwiesen. Dann wäre der Satz der Zweiten Kommissarin:

(4) Ich weiß, dass der Hausmeister der Mörder ist.

durchweg gerechtfertigt und begründet. Denn die Spuren, Indizien und Beweise (= Gründe) sprächen eine eindeutige Sprache. Der Satz wäre nicht ‚Wissen‘ zu nennen, weil er zwar wohlbegründet, aber eben *unwahr* wäre.

Grenzfälle dieser Art sprechen dafür, unter Bedingungen epistemischer Idealisierung (also gesetzt, alle notwendigen Bedingungen für Wissen wären erfüllt) nur diejenigen glücklichen Sachkenntnisse für *Wissen* auszugeben, die wahr *und* begründbar oder die begründbar *und* wahr sind (also tatsächlich bestehen). Eine der methodisch notwendigen Idealisierungen besteht deshalb genau darin, stets Wahrheit und Fürwahrhalten, Faktizität und Begründbarkeit auseinanderzuhalten; allerdings um sie dann auch wieder aufeinander zu beziehen. Ein alethischer Pragmatismus (vgl. Westerkamp 2014a; Westerkamp 2014b) erkennt die alethische Differenz an, kann aber in wahrheitstheoretischen Fragen nicht beim antiepistemischen Reduktionismus des alethischen Realismus (vgl. Alston 1996; Künne 2003) stehen bleiben, sondern geht – wie im Folgenden – näher auf die epistemischen und epistemologischen Voraussetzungen unseres Wahrheitsverständnisses ein.

Dritte These: Unser Begriff des Wissens als wahre, begründete Meinung (*true justified belief*: TJB) laboriert in begrifflicher Hinsicht an der ihm eingeschriebenen *alethischen Differenz*. Um diese Differenz auch in konkreten Zwei-

felsfällen, ob etwas ein Wissen genannt werden darf oder nicht, sichtbar zu machen, bedürfen wir bestimmter methodischer Idealisierungen. Laien treffen solche Idealisierungen allenfalls implizit, Expertinnen und Experten dagegen nehmen sie explizit vor.

4 Erscheinungen des Wissens: Die epistemologische Differenz

Rekursiv schließt der epistemische Modus des Wissens den des Glaubens und des Meinens immer schon ein. Wir können nicht sagen (vgl. Ryle 1949/2000: 58):

- (5) Ich weiß, dass Kiel die Hauptstadt von Schleswig-Holstein ist, aber ich glaube es nur.
- (6) Ich weiß, dass Kiel die Hauptstadt von Schleswig-Holstein ist, aber ich nehme es nur an.

Der Widerspruch der epistemischen Modi machte die Aussage sinnlos. Indem wir also sagen, „Ich weiß, dass ...“ sagen wir implizit auch „Ich glaube, dass...“. Mit dieser epistemischen Differenz und der Begriffsbestimmung der ‚wahren, gerechtfertigten Auffassung‘ sind aber nur die *formalen* Kriterien des Wissens angegeben, nicht auch schon seine vielfältigen *materialen* Modalitäten oder *Erscheinungsformen*.

Man könnte, im Unterschied zur epistemischen Differenz von Meinen, Glauben, Wissen, die *binne*epistemische Differenz dieser Modalitäten die epistemologische bzw. eidenaologische Differenz (von *eidénai* = Wissen als Gesehenhaben) nennen. Von den binneepistemischen Unterscheidungen dieser Differenz seien stichwortartig erinnert:

- empirisches bzw. kontingentes vs. begriffliches Wissen
- assertorisches vs. apodiktisches Wissen
- aktuelles und habituelles Wissen
- Wissen, dass (*knowing that*) und Wissen, wie (*knowing how*)
- propositionales und prozedurales Wissen
- motivationales und dispositionales Wissen
- Wissen durch Erfahrung (*knowledge by acquaintance*), Wissen durch Beschreibung (*knowledge by description*)

- individuelles und soziales Wissen.

Die Erscheinungsweisen des Wissens sind im Folgenden nicht in extenso, sondern nur in ihren Grundunterscheidungen darzustellen.

(i) Unser empirisches Wissen ist abhängig von Welt- und Faktenkenntnis. Darin aber bleibt seine epistemische Geltung an die Kontingenz jener Begebenheiten in der Welt gekettet, die wir *Sachverhalte* oder das *Der-Fall-Seiende* nennen. Das empirische Wissen:

- (7) Ich weiß, dass das Pentagon ein fünfseitiges Gebäude in der Nähe von Washington ist, welches als Sitz des US-Verteidigungsministeriums dient.

ist ein kontingentes, nur temporär gültiges Wissen, das sich unterscheidet von dem analytischen Wissen des Satzes:

- (8) Ich weiß, dass das Pentagon ein Fünfeck mit fünf Seiten und fünf inneren Winkeln ist.

Analytisches Wissen ist verwandt mit dem apriorischen Vermögen der reinen Anschauung, die über imaginative Konstruktionsregeln verfügt, die es auf der „leeren Schreibtafel“ (Koch 2016: 88) unserer produktiven Einbildungskraft anwendet:

- (9) Ich weiß, dass das Pentagon ein Polygon mit fünf inneren Winkeln à 108° und fünf äußeren Winkeln à 72° ist.

Das empirisch-assertorische Wissen von (7) unterscheidet sich also von dem apodiktischen Wissen von (8) und (9), dessen Gegenteil einen Widerspruch einschliesse und durch endliche semantische Analyse bestimmbar ist.

Apodiktisches Wissen beruht auf der Gewissheit mathematischer Beweisverfahren oder logisch-semantischer Analyse, empirisches Wissen auf Sinnestätigkeit, Quellenkenntnis, Lernerfahrung etc. Interessanterweise wird das Wissen über den Umstand, dass es den Beweis seiner Richtigkeit nicht jedes Mal neu antreten muss – wir müssen nicht jedes Mal den *modus ponens* mit Wahrheitstafeln ausrechnen, um zu wissen, dass er eine gültige Schlussform ist –, selbst reflexiv. Denn ich weiß in dem Moment, dass ich dies weiß und nicht je aufs Neue hervorbringen muss. Ich *habe* es – darin besteht die Gewissheit. Man könnte mit Brentano das Wissen, das in dem – und sei es kurzen – Nachvollzug des gewissheitgebenden Verfahrens bestätigt wird, *aktuelles* Wissen nennen,

eine die Kette der Schlussfolgerungen schlicht voraussetzende Kenntnis hingegen *habituelles* Wissen: ein „Vertrauen auf ein fremdes Wissen“ (Brentano 1954: 14).

(ii) Unserem Wissen von Kontingentem gestehen wir Fallibilität und Falsifizierbarkeit zu, insbesondere in den Wissenschaften:

(10) Wir wissen heute, dass die Krankheit X unheilbar ist;

aber es könnte sein, dass dieses Wissen sich eines geschichtlichen Tages als falsch erweist; dann etwa, wenn die Heilbarkeit von X entdeckt wurde. Das führt auf ein Dilemma: Denn einerseits hatten wir gesagt, ein Satz wie

(11) Ich weiß, dass p der Fall ist, aber ich könnte mich auch irren.

sei sinnlos. Allerdings wird man einräumen müssen, dass „Ich weiß, dass...“-Sätze – jedenfalls für endliche Wesen – den Irrtum stets miteinbeziehen müssen, um dennoch nicht von ihrem Anspruch auf Wahrheit ablassen zu können; auch das eine Art Idealisierung. Man kann uns offenbar nicht rundheraus das Recht absprechen zu sagen „Ich weiß, dass ...“, obwohl wir zugleich reflexiv wissen, dass wir – zumindest im Blick auf empirisch-kontingente Wissensinhalte – auch falsch liegen könnten.

Das liegt auch daran, dass Wissen keine bloß apodiktische, sondern auch eine inferentielle und dispositionale Struktur hat (vgl. von Savigny 1973: 79–81). Ich weiß, dass diese Glasscheibe zerbrechlich ist, auch wenn sie niemals zerbrochen wird. Es gehört zum Begriff der Glasscheibe, dass sie bei hinreichend großem Druck zerbrechen *kann*. Dinge oder Sachverhalte haben eine bestimmte Disposition, die sich manifestieren kann, aber nicht manifestieren muss. Und dennoch haben sie diese Disposition mit Notwendigkeit. Deshalb würden wir einen Satz wie:

(12) Ich weiß, dass diese Glasscheibe schlechterdings unzerbrechlich ist.

nicht als Wissen durchgehen lassen. In Wissensinhalte sind unendlich viele andere verschachtelt. Wenn ich weiß, dass Kupfer schmelzen kann, muss ich nicht wissen, dass es bei 1085° C schmilzt. Aber indem ich das eine sage, behaupte ich das andere, auch ohne es zu wissen, implizit mit. Oft besteht genau darin der Unterschied zwischen einem impliziten, vortheoretischen Alltagswissen und einem wissenschaftlichen Expertenwissen.

Informationswissen ist spezifisch, satzförmig präzise. Daher kann es absehen von den zahlreichen Umständen, die auch noch mitspielen. Entsprechend abhängig ist Wissen von seiner satzförmigen Formulierung. Wissens- und Sachverhaltsbeschreibungen bilden die Grundsteine von Wissen. Sie sind zugleich deren Prüfsteine. In diesem Sinn ist zumindest das *Wissen-dass* ein primär propositionales Wissen; es wird in Sätzen formuliert und ist nur in dieser Weise kommunikabel, teilbar, objektiv.

(iii) Unser Wissen geht nicht notwendig unserem Können voraus. Genauer gesagt: Manchmal wissen wir, wie wir etwas machen, ohne genau zu wissen, *wie* es vor sich geht. Linguistische Laien wissen sehr wohl grammatikalisch korrekte Sätze zu formulieren, ohne deren syntaktische Regeln im Einzelnen angeben zu können. Unserem prozeduralen Wissen oder *knowing how* geht nicht notwendig ein propositionales Wissen oder *knowing that* voraus (vgl. Ryle 1949/2000: 28–32). Gilbert Ryles berühmte Unterscheidung ist im Deutschen unglücklich übersetzt, weil die Übertragung eine Unterscheidung reproduziert, die Ryle gerade kritisiert, insofern das „Können“ auch ein „Wissen“ implizieren, das „Wissen“ aber auch ein „Können“ sein könnte. Man gibt *knowing that* wohl besser wieder mit: ‚Wissen-dass‘ oder ‚Wissen, was eine Information hergibt‘ und *knowing how* mit: ‚Wissen, wie man etwas macht‘ oder ‚Sich-verstehen-auf-etwas‘. Das Wissen etwa, dass die Römer an dieser Stelle vor 2000 Jahren ein Lager hatten, wäre dann ein klassisches *knowing that*. Das Sich-verstehen-darauf, wie man Bäume stutzt, wäre dagegen ein *knowing how*. Das erste zielt auf ein propositionales Informationswissen, das zweite auf ein dispositionales und prozedurales Fertigkeitenwissen: Wir kennen ein Verfahren, wie man es macht.

Beide Modi des Wissens durchdringen sich allerdings. Sonst wären sie nicht beide „Wissen“ zu nennen. Denn schon das Beispiel:

(13) Ich weiß, dass das englische Wort für *Messer* ‚knife‘ ist.

lässt fragen, ob es sich hierbei um ein *knowing that* oder *knowing how* handelt. Offenbar um beides. Denn mit dem ‚Wissen, dass‘ verstehe ich mich zugleich darauf, es anzuwenden.

Das Beispiel mag eine weitere bemerkenswerte Eigenschaft der Unterscheidung von Wissen-dass und Wissen-wie anzeigen. Denn das *knowing how* lässt offensichtlich graduelle Unterschiede des Könnens und der Informiertheit zu; es scheint toleranter gegenüber dem Teilwissen. Es ist offensichtlich sinnlos zu sagen:

(14) Ich weiß nur zum Teil, dass Kiel die Hauptstadt von Schleswig-Holstein ist.

Wohl aber können wir sagen:

(15) Ich weiß nur zum Teil, wie man einen Palstek bindet.

Das *knowing how* lässt *explanatorische Untiefen* zu; es kann sich zuweilen auch ohne explizite Kenntnis der Regeln (das wäre ein *knowing that*) einer Sache bewähren. Wer gute Witze erzählt, muss sich nicht über die Definientia eines guten Witzes begrifflich im Klaren sein (vgl. Ryle 1949/2000: 29). Laienwissen hätte demnach viele Eigenschaften eines *knowing how*.

(iv) Es gibt radikal individuiertes Wissen. Dass ich gestern Kopfschmerzen hatte, kann nur wissen, wem ich es mitteile. Niemand kann es nachfühlen im Sinne des Habens exakt derselben Sinnesqualitäten (Qualia); niemand kann stellvertretend meinen Schmerz übernehmen. Wir haben kein *Einfühlungsverständnis*, wie es ist, eine Fledermaus zu sein (Nagel 1974). Einfühlungsverständnis ist aber nicht identisch mit Wissen. Man darf deshalb bezweifeln, ob ein radikal individuiertes Wissen – im Sinne der oben dargestellten Unterscheidung Kants – überhaupt Wissen genannt werden darf, ob es also objektivierbar ist. Wissen ist es nur im Sinne subjektiver *Gewissheit*. Doch wir können nicht wissen, dass virtualiter auch alle anderen zu dieser Gewissheit gelangen könnten. Wohl aber dürfen wir die Idealisierung, dass keine Nicht-Fledermaus wissen kann, wie es sich anfühlt, eine zu sein, ein Wissen nennen.

Scheinwissen, Irrtum, Wahnwitz und Eigendünkel sind in der Regel nur noch durch Andere in Gemeinschaft korrigierbar. Wir alle könnten dieser Andere sein, der durch die Argumentationsgemeinschaft der Anderen in unserem Glauben, Meinen, Wissen korrigiert wird. Man könnte, in Abwandlung eines Satzes von Austin (vgl. 1961: 92), sagen: *It takes two to make knowledge*.

Daher wird es dort interessant, wo wir die Implikationen der Konjugation von „wissen“ über die 1. Person, Präsens, Indikativ, Aktiv hinausführen. Wir verlassen das Feld der Subjektivität und damit auch das Kriterium der Gewissheit (das auch mit diesem Argument, dass es nur auf die 1. Person-Perspektive zutrifft, bestritten werden kann) und der Wahrhaftigkeit. Was heißt es zu sagen: „Er/sie/es weiß“ oder „Wir wissen, dass ...“? Solange der Wissensbegriff einzig dem formalen Kriterium gehorcht, dass dem „Ich weiß, dass...“ objektive Richtigkeit zukommen soll, die jedoch nur subjektiv versichert werden kann (und darin doxastisch nicht solider ist als das Glauben und Meinen), lässt sich das Problem des Hiats zwischen objektivem Wahrheitsanspruch und subjektivem (aber falliblem) Fürwahrhalten nicht lösen. Die Suche nach einem materialen

Kriterium kann nur im Rekurs auf die soziale und kulturelle Verfasstheit alles Wissens gelingen.

Naiv wäre das Ideal, dass alles, was wir wissen, eigener Anschauung, eigenen Nachdenkens, eigener Schlussfolgerung entstammen sollte. Dann nämlich könnten wir nur wissen, was wir selbst gesehen oder was wir selbst hervorgebracht hätten. Wir wären vermutlich erschreckend wissensarm. Wer noch nie in Japan war, könnte nicht wissen, allenfalls vermuten (aufgrund der Berichte oder Fernsehbilder), dass es Japan gibt. Doch mit dem Ausspruch:

(16) Ich vermute, dass es Japan gibt.

würde man sich vermutlich lächerlich machen. Auch ist mit „Japan“ nicht einfach nur eine Inselgruppe, ein Landstrich, eine Vegetation gemeint, sondern ein Staats- und Gesellschaftszusammenhang, den man als solchen nicht ‚sehen‘ kann (vgl. Ryles Beispiele für Kategorienfehler: Ryle 2000: 20–24). Zwar meint das griechische *eidénai* ein perfektisches ‚Gesehen-haben‘ und die photozentrischen Griechen konnten den metaphorischen Zusammenhang von Sehen und Wissen problemlos stiften. Doch das Ideal der *historia* als einer an den „Augenzeugenbericht geknüpften Kenntnis“ (Mittelstraß 2005: 718), also einer „knowledge by acquaintance“ (vgl. Russell 1911/1976), eines *Wissens qua direkter Bekanntschaft*, ist ebenso wenig haltbar wie das Ideal eines durchgehend eigenständig gewonnenen inferentiellen und begrifflichen *Begründungswissens*. Dann nämlich würden wir nie ein Wissen beanspruchen können, das im Detail nachzuvollziehen uns die kognitiven Kapazitäten fehlten. Wir könnten nie in Anspruch nehmen zu wissen, warum das Periodensystem nunmehr 118 und nicht mehr 114 Elemente zählt und dürften auch nicht in Anspruch nehmen zu wissen, dass es so ist. Man könnte mit Ryle auch umgekehrt sagen: Sowenig das *knowing that* einem *knowing how* vorangehen muss, so wenig muss sich jedes *knowing that* einem *knowing how* verdanken.

Sowohl unser intuitives, unmittelbares Wissen durch Bekanntschaft als auch unser vermitteltes propositionales und begriffliches Wissen über die Welt ist sozial und gesellschaftlich, ist kulturell und geschichtlich vermittelt. Genesis und Geltung von Wissen verdanken sich der gemeinschaftlichen Arbeit pluraler Subjekte. In diesem Sinn ist auch das Konzept des „impliziten Wissens“ (*tacit knowledge*) (Polanyi 1958) zu verstehen. Schon in die Weisen meines individuellen Wissenserwerbs gehen Bedingungen ein, die ich nicht selbst hervorgebracht habe, sondern bereits vorfinde. Will ich mich belesen, um mein Wissen zu mehren, so bedarf ich dazu der Sprache, die ich durch meine Eltern vermittelt bekommen habe und zugleich – als *langue*, wenngleich nicht durchweg als *parôle*

oder *idiôme* – restlos von Anderen übernehme. Will ich mir ein Bekanttschaftswissen über Japan erwerben, so nähme ich dafür bereits Transportmittel in Anspruch, die ich nicht selbst hervorgebracht habe. Selbst wenn ich neues Wissen „generiere“, etwa über ein bestimmtes Enzym, so kann ich das nur durch Geräte und Apparaturen, die ich in der Regel nicht vollends selbst herstellt habe.

Es wäre interessant (wenngleich undurchführbar), einmal abzuwägen, welchen Anteil an Wissen-dass oder Wissen-wie auf uns selbst, welcher auf Andere zurückzuführen wäre. Man hat deshalb auch von Wissen in einem strengen und in einem laxen Sinne unterschieden (vgl. Malcolm 1967: 76). Wissen im laxen Sinne beanspruche ich, wenn ich etwas zu wissen glaube, welches ich zugleich für genauer zu untersuchen notwendig halte. Also etwa genau in dem oben schon gemeinten Sinne:

- (17) Ich weiß, dass der meiste Teil meines Wissens von anderen stammt, man müsste – wenn man's könnte – aber genauer untersuchen, wie viel und in welcher Weise.

Von einem Wissen im strengen Sinne sprechen wir dann, wenn wir sicher sind, dass diese Untersuchung so ausgehen würde, dass es unser Wissen nicht widerlegt. Nun ist das Beispiel in (17) komplizierter als diese grobe Unterscheidung. Denn hier würde die Untersuchung nicht an der Richtigkeit oder Falschheit, sondern allenfalls an der Genauigkeit meines Wissens etwas ändern. Wir müssen also ferner unterscheiden zwischen einem ungefähren und einem genauen Wissen.

(v) Begriffliches Wissen wird in der Regel von Wissensgemeinschaften (Gruppen, Forscherteams, Gesellschaften), in Institutionen (Universitäten, Max-Planck-Instituten, Wissenschaftskollegs), auf ‚epistemischen Feldern‘, in einer historisch gewordenen Praxis hervorgebracht (vgl. Bachelard 1980: 19; Canguilhem 1979). Diese Felder gehorchen sehr spezifischen Diskursregeln und Zugangsvoraussetzungen, unter denen Wissen hervorgebracht wird (vgl. Foucault 1973: 31–112). Auch dies könnte eine der Möglichkeiten sein, Ordnung in den Begriff des Wissens zu bringen: Wissen nach den Sparten aufteilen, in denen es behandelt wird. Die Frage wäre dann allerdings, ob sie mehr gemein haben als nur ihren Oberbegriff. Klar ist aber, dass Wissen auch ein sozialpsychologischer Begriff und dass gemeinschaftliches Wissen in Überzeugungssysteme eingebettet ist. Das Wissen des Satzes:

- (18) Ich weiß, dass Katzen nicht auf Bäumen wachsen.

lässt sich gar nicht so leicht beweisen. Noch schwerer wäre ein Satz solchen Sprecherinnen und Sprechern gegenüber zu begründen, in deren Überzeugungssystem der Satz (vgl. Wittgenstein 1984: 175):

(19) Katzen wachsen auf Bäumen.

als akzeptierter Satz enthalten wäre. Wittgenstein, von dem das Beispiel stammt, sagt deshalb, dass das Ensemble verifikationskonstitutiver Sätze zuletzt gerade nicht von bloß subjektiver Gewissheit abhängig sein kann: „Was ein triftiger Grund für etwas sei, entscheide nicht ich“ (Wittgenstein 1984: 173). Denn das „Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung“ (Wittgenstein 1984: 194) – und zwar auf der Anerkennung überindividueller Sprachspiele und ihrer Sprecher/innen. Daran, dass ich zwei Hände habe, kann ich schlecht zweifeln – nicht nur, weil ich sie vor mir sehe, sondern auch deshalb, weil mir das „System, worin es diesen Zweifel geben könnte“ (Wittgenstein 1984: 169) fehlt. So kann Wittgenstein sagen, er sei „auf dem Boden [s]einer Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen“ (Wittgenstein 1984: 169). Drastischer noch: „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube“ (Wittgenstein 1984: 170), den Wittgenstein schlicht „Evidenz“ (Wittgenstein 1984: 169) nennt.

Vierte These: Binnenepistemologisch lassen sich zahlreiche Modalitäten von Wissen unterscheiden. Die epistemologische Differenz hat für diese Binnenunterscheidung keine eindeutigen Kriterien mehr. Grob unterscheidbar sind epistemische Systeme, die Wissen a) von der Syntax formaler Verfahren und/oder b) von der semantischen Analyse und/oder c) von sozialen Überzeugungsordnungen abhängig machen. Innerhalb der epistemologischen Differenz dürfte die Unterscheidung von *Wissen-dass* und *Wissen-wie* (als ein *Sich-Verstehen-auf-etwas*) zu den wichtigsten für die Bestimmung von Laienwissen gehören.

5 Wissen und Verstehen: Die hermeneutische Differenz

Das Sich-verstehen-auf-etwas leitet vom epistemischen Modus des Wissens über in den hermeneutischen Modus des Verstehens. Auch diese beiden Ebenen sind nicht immer sauber zu trennen. Auch hier ist die Alltagssprache alles andere als

verlässlich im Blick auf epistemische, systematische oder philosophisch sinnvolle Unterscheidungen. Doch nur sie lässt uns am Ende diese Unterscheidungen auch wiedererkennen und bezeichnen. So etwa an der Differenz der Sprechakte „Ich weiß, dass ...“ und „Ich verstehe etwas (als etwas)“. Wir können schlecht sagen:

(20) Ich verstehe, wie spät es ist.

Gemeint ist nicht ein auditives Ausdrucks-, sondern ein inferentielles Zusammenhangsverstehen. In diesem Sinne kann man das Faktum, dass es jetzt 10:30 Uhr ist, nur wissen, wohingegen es sinnlos ist zu sagen, man verstehe es. Das *knowing that* als ein Faktenwissen gibt uns nichts zu verstehen, sondern man weiß es – oder eben nicht. Umgekehrt können wir nicht sagen:

(21) Ich weiß nur Bahnhof.

Wohl aber:

(22) Ich versteh‘ nur Bahnhof.

Schon hier zeigt sich: (i) Der Gegenstand des Verstehens ist stets ein Ganzes von mehreren Informationen, Umständen oder Sachverhalten; er ist nicht bloß satzlinguistisch, sondern textlinguistisch verfasst. (ii) Der Vollzug des Verstehens rekurriert zwar auf etwas, das ein Wissensinhalt sein kann (z. B. „Ich verstehe die binomischen Formeln“ – d. h. ich kann sie anwenden und begründen), welches aber über bloßes Anwendungswissen hinausgeht. (iii) Verstehen ist persönlichen Charakters: Es gibt ein gemeinsames Wissen (weil propositional vermittelt), nicht aber ein gemeinsames Verstehen. Kollektives Verständnis wäre etwas Anderes als eine konkrete Verstehensleistung. (iv) Verstehen ist dispositionalen, inferentiellen Charakters: Noch dort, wo wir wenig oder sogar nichts zu verstehen glauben, verstehen wir teilweise oder zumindest irgendetwas. Das zeigt sich auch an dem folgenden Beispiel. Wir können nicht etwa sagen:

(23) Wie weißt Du diese Äußerung?

sondern wir sagen:

(24) Wie verstehst Du diese Äußerung?

Auch hier gibt es nichts zu wissen, sondern zu verstehen – und zwar *als* etwas. Denn die Äußerung könnte z. B. als Lob oder als Beleidigung verstanden werden. Dann sagen wir:

(25) Ich verstehe seine Äußerung (nicht) als Beleidigung.

Daraus ergibt sich ein signifikanter Unterschied. *Wissen* ist ein zweistelliges Prädikat: Ich weiß, dass/etwas ...; *Verstehen* auch ein dreistelliges Prädikat: Ich verstehe etwas als etwas ... Was wir also verstanden zu haben glauben, das wissen wir nicht einfach nur wie eine Information, sondern wir verstehen uns auf die Einordnung, Auslegung oder Interpretation eines Ganzen von Teilen. So kann Gadamer (1975: 178) sagen, „daß der Sinn des einzelnen sich immer nur aus dem Zusammenhang, mithin letztlich dem Ganzen ergibt“.

Probleme des Sinnerfassens eines Ganzen können sich allerdings rasch einstellen, wenn wir dieses Ganze detailliert in seinen Teilen erklären sollen. Psychologische Experimente zeigen, dass es zu einer eigentümlichen „Illusion explanatorischer Tiefe“ (Rozenblit & Keil 2002: 1) kommt, wenn Laien die Mechanik technischer Apparaturen, die Abläufe juristischer Verfahren oder die Funktion kultureller Praktiken, die verstanden zu haben sie vorgeben, genauer erläutern sollen. Beteuern die Testpersonen zunächst, sie verstünden, wie z. B. eine Nähmaschine, das Binden einer Krawatte oder das Verfahren bei einer Kommunalwahl funktioniere, so schwindet dieses Selbstvertrauen rasch. Denn je genauer sie nach der Funktionsweise von Geräten, Verfahren oder Praktiken gefragt werden, desto weniger gaben sie angesichts ihrer Beschreibungsversuche an, die Vorgänge tatsächlich verstanden zu haben. Entsprechend resignieren manche Probanden bei hartnäckigem Nachfragen, um einzubekennen, sie verstünden so recht gar nichts mehr.

Je mehr das Ganze von einzelnen Teilen her begriffen werden soll, desto mehr verlieren wir uns in diesen Einzelheiten, so dass sich deren Ganzes entzieht. Im einen Fall verdunkelt die Unkenntnis der Funktionsweise der Teile das Verstehen ihres Gesamtzusammenhangs, im anderen Fall verstellt die Erkenntnis des Zusammenhangs das Verständnis seiner Teile. Anders gesagt: Die explanatorische Tiefe wird zur Untiefe dort, wo wir nicht angemessen *in* den hermeneutischen Zirkel kommen.

Fünfte These: Wissen ist ein zweistelliges, Verstehen ein dreistelliges Prädikat (*hermeneutische Differenz*). Explizites Verstehen ist immer ein Verstehen von Etwas *als* Etwas (vgl. Heidegger 1927/1993: 149). Anders als das *bestimmende Verstehen* sucht das *reflektierende Verstehen* noch nach einer Einordnung des zu verstehenden Sachverhalts unter einen allgemeinen Begriff (Ganzes) (vgl.

Kant 1790/1983b: 251–252; KdU, xxv–xxvi). Das Verstehen des Laien dürfte wohl das reflektierende, nicht primär das bestimmende Verstehen sein – und das Verständnis des (z. B. technischen) Laien in der explanatorischen Untiefe seinen systematischen Ort haben.

6 Erkenntnis versus Erfahrung: Die Sprachabhängigkeit propositionaler Gehalte

Im Unterschied zu Wahrnehmen und Vorstellen ist das Denken nicht mehr sinnlich informiert, sondern ein Umgang mit propositionalen Gehalten. Im Unterschied zur Erfahrung und zum Erlebnis gibt es Erkenntnis einzig in der Form sprachlicher Darstellung. Der Gedanke ist der sinnvolle Satz (oder Satzbündel) und Erkenntnis ist das Erfassen eines solchen Gedankens in Form natürlicher Sprache(n). Das Erkennen mag zwar artifizieller Medien bedürfen wie des Bilds, der Brille, des Mikroskops, des Lineals, des Taschenrechners etc. Aber das Medium der *Sprache* ist seine *conditio sine qua non* (vgl. Seel 2002: 150). Alle anderen Medien sind *Erkenntnis*medien einzig in Verbindung mit der „propositionalen Artikulation“ (Seel 2002: 151) der Sprache. Die Sprache ist nicht, worauf Martin Seel hinweist, irgendein Medium, das uns jeweils besser erkennen ließe (wie eine Brille), sondern das Medium, das überhaupt erst zur Erkenntnis befähigt.

Wohlverstanden: „Aus der Sprachgebundenheit allen Erkennens [...] folgt nicht die Sprachgeborenheit alles Erkannten“ (Seel 2002: 163). Die Gegenstände der Erkenntnis – etwa die Verschiebung von tektonischen Platten der Erdkruste – bestehen selbstverständlich nicht aus Sprache, wohl aber ist die Form ihrer Erkenntnis unhintergebar sprachlich-skriptural (z. B. Wegners Theorie der Plattentektonik). Das hat mit dem assertorischen Wesen aller Erkenntnis zu tun, das sich nur sprachlich äußern lässt. Bei sprachlichen Gegenständen ist das nicht anders. Bestimmte Sachverhalte gibt es nur als sprachliche: z. B., dass Relativsätze eine grammatische Kategorie sind. Hier bestehen Erkenntnisgegenstand und Erkenntnismedium beiderseits aus Sprache, die Differenz von Realgrund und Erkenntnisgrund ist aufgehoben. Erkenntnisgrund ist stets die sprachliche Vergegenwärtigung einer Sache, deren Realgrund auch Nichtsprachliches sein kann – und in den meisten Fällen ja auch ist. Ihre Genesis mag nichtsprachlicher Art sein, ihre Geltung aber muss sich in sprachlich-propositionaler Form begründen lassen, „um für andere prinzipiell (wenn auch nicht immer faktisch) nachvollziehbar“ (Gabriel 2015: 33) zu sein.

Auch die Gefühle höherer Spezies oder die Algorithmen informationsverarbeitender Systeme können zu *Erkenntnissen* (und nicht etwa bloß Haufen von Qualia oder Zahlen) nur in Form ihrer Versprachlichung durch eine natürliche Sprache werden. Natürliche Sprachen (auch ihre vermeintlich einfachsten oder vermeintlich komplexesten Ausprägungen) sind symbolisch-reflexiv verfasst. Ihr Wesenskern besteht aus einem Geviert von semiotischer Differentialität, syntaktischer Rekursivität, semantischer Referentialität und pragmatischer Inferentialität (vgl. Westerkamp 2020: 14–29). Das gilt bedingt auch für formale Sprachen, die nicht auf Bezugnahme schlechthin, wohl aber auf die Unbestimmtheit von Referenz verzichten müssen.

Gedanken (nicht etwa schon Gefühle, Wahrnehmungen oder Vorstellungen) sind – als Gegenstände von Erkenntnis – radikal sprachabhängig. Denken und Erkennen können *sensu stricto* deshalb nur solche Tiere, die situationsunabhängige, aber *sprachabhängige* Sachverhalte zu formulieren imstande sind; zum Beispiel:

- (26) „Wenn ich gewusst hätte, in welche Geschichte ich mich verstricken würde, wäre ich davongelaufen.“ (Baghira im *Dschungelbuch*)
- (27) „Dieses Buch sollte eigentlich gar keines werden.“ (M. Theunissen)
- (28) „die drei lustigen Zwei“ (Helge Schneider)
- (29) „Wenn er der ist, für den ich ihn halte, dann versteckt er sich dort, wo ich ihn vermute.“ (Justus Jonas)
- (30) „Deine Gewinnchancen verhalten sich zu Deinen Verlustchancen wie 1:1000.“ (Susanne K. Langer)

Gedanken beruhen auf komplexen, ipsoflexiven, die Operation der Negativität beanspruchenden Schlüssen. Sie haben die Form der satzförmigen Rede und können ohne Sprache nicht aufgefasst, repräsentiert oder geäußert, mit einem Wort: nicht gedacht werden.

Sechste These: Erkenntnis äußert sich in Gedanken, die weder durch Zeigen auf Gegenstände noch durch Tanzen oder Singen verständlich gemacht werden können. Erkenntnis kann sich problemlos auf alle möglichen Inhalte beziehen, die selbst nicht in gedanklicher Form bestehen. Form, Zeit und Art von *Erkenntnissen*, ihr Tempus und Modus lässt sich jedoch einzig durch satzförmige Rede ausdrücken.

Daher verlangen sie nach einem besonders flexiblen, natürlich-sprachlichen Symbolsystem. Während *situationsgebundene* Repräsentationen durch die Situation auch die Art der Reaktion festlegen, stehen *situationsunabhängige* Sprachzeichen für Gegenstände oder Ereignisse, die weder anwesend noch durch eine unmittelbare Situation ausgelöst sein müssen (vgl. Gärdenfors 2005: 227–228). Sie erst machen uns zu jenem „nicht-festgestellten Thier“ (Nietzsche 1988: 81), das sich nicht nur von anderen, sondern zuletzt noch von sich selbst zu unterscheiden vermag.

Literaturverzeichnis

- Alston, William P. (1996): *A Realist Conception of Truth*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Austin, John Langshaw (1961): *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press.
- Ayer, Alfred Jules (1956): *The Problem of Knowledge*. London: Macmillan.
- Bachelard, Gaston (1980): *Die Philosophie des Nein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brentano, Franz (1954): *Religion und Philosophie*. Bern: Francke.
- Canguilhem, Georges (1979): Die Rolle der Epistemologie in der heutigen Historiographie der Wissenschaften. In Wolf Lepenies (Hrsg.), *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*, 38–58. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1973): *Die Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gabriel, Gottfried (2015): *Erkenntnis*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Gadamer, Hans-Georg (1975): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gärdenfors, Peter (2005): *The Dynamics of Thought*. Dordrecht: Springer.
- Gettier, Edmund L. (1963): Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23, 121–123.
- Heidegger, Martin (1927/1993): *Sein und Zeit*, 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Kant, Immanuel (1787/1983a): Kritik der reinen Vernunft. In Wilhelm Weischedel (Hrsg.), *Kant Werke II*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel (1790/1983b): Kritik der Urteilskraft. In Wilhelm Weischedel (Hrsg.), *Kant Werke V*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Koch, Friedrich Anton (2016): *Hermeneutischer Realismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Künne, Wolfgang (2003): *Conceptions of Truth*. Oxford: Clarendon.
- Kues, Nikolaus von (2002): Der Laie über den Geist. In Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Werke*, Bd. 2, Hamburg: Meiner.
- Malcolm, Norman (1967): Knowledge and Belief. In Philipp A. Griffiths (Hrsg.), *Knowledge and Belief*, 69–81. Oxford: Oxford University Press.
- Mittelstraß, Jürgen (2005), Wissen. In Jürgen Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 4, 718–724. Stuttgart: Metzler.
- Nagel, Thomas (1974): What It Is Like To Be A Bat? *Philosophical Review* 83, 435–450.
- Nietzsche, Friedrich (1988): Jenseits von Gut und Böse. In Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6. München: dtv.

- Polanyi, Michael (1958): *Personal Knowledge. Towards a post-critical philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rozenblit, Leonid & Frank Keil (2002): The misunderstood limits of folk science: An illusion of explanatory depth. *Cognitive Science* 92, 1–42.
- Russell, Bertrand (1911/1976): Erkenntnis durch Bekanntschaft und Erkenntnis durch Beschreibung. In Johannes Sinnreich (Hrsg.), *Die Philosophie des logischen Atomismus*, 66–82. München: Nymphenburger.
- Ryle, Gilbert (1949/2000): *The Concept of Mind*. London: Penguin.
- Savigny, Eike von (1973): *Analytische Philosophie*. München, Freiburg: Alber.
- Seel, Martin (2002): *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Welding, Steen Olaf (2016): *Wo denn bin ich? Einige essentielle Fragen der Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Westerkamp, Dirk (2014a): *Sachen und Sätze. Untersuchungen zur symbolischen Reflexion der Sprache*. Hamburg: Meiner.
- Westerkamp, Dirk (2014b): Alethischer Pragmatismus. *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 8, 295–309.
- Westerkamp, Dirk (2020): *Das schweigende Tier. Sprachphilosophie und Ethologie*. Hamburg: Meiner.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Über Gewißheit*. Werkausgabe, Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.