

Epistemische Situationen, kognitive Asymmetrien und kontrafaktische Imaginationen

Lutz Danneberg

[...] I see the main purpose of historical studies in the unfolding of the stupendous wealth of phenomena which are connected with any phase of human history and thus to counteract the natural tendency toward oversimplification and philosophical constructions which are the faithful companions of ignorance.¹

I.

Eine teleologisch verfahrenende Wissenschafts- und Denkgeschichtsschreibung orientiert sich an einem in bestimmter Weise ausgezeichneten Zustand (in vorliegenden Fall unserer Untersuchungen ist es der der ‚Säkularisierung‘) – er kann dabei in der Gegenwart, in der Zukunft, aber auch in der Vergangenheit liegen. Sie stiftet auf diese Weise *Zusammenhang* und *Kontinuität* im Rahmen einer Entwicklung, indem in ihr frühere Zustände als relevant ausgezeichnet und sie in ihrem wesentlichen Gehalt, befreit von zahlreichen anderen Eigenschaften, verstanden oder rekonstruiert werden. Versteht man das unter *teleologischer* Geschichtsschreibung, so stellt sie eine vollkommen legitime Perspektive dar, wenn sie das *telos* preisgibt. Zumeist jedoch geschieht das nicht – mehr noch, sie wird oftmals noch durch die mehr oder weniger vehemente Abweisung teleologischer Geschichtsschreibung überdeckt. Und wie nicht wenige der sich in dieser Hinsicht exponierenden Versuche zeigen, handelt es sich dabei um eine bloß verbale Distanznahme, mittels der das Auto-stereotyp der eigenen Praxis geschönt wird. Gleichwohl bietet eine solche Konzeption auch dann Probleme, wenn sie sich nicht verschleiert, sondern sich offenbart. Im wesentlichen sind es meines Erachtens drei Probleme.

¹ Otto Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*. Copenhagen (1951) 1957, S. 208.

Das erste ist das der Auszeichnung eines bestimmten orientierenden Zustandes.² Nicht selten verbindet sich mit einer solchen Auszeichnung und nicht zuletzt im Blick auf eine Wissenschaftsgeschichte im engeren Sinn, etwa die der Naturwissenschaften, der Eindruck, diese Perspektive prämiere nicht allein kontinuierliche oder sogar kumulative Abfolgen, sondern diese seien alternativlos (gleichsam notwendig). Die (teleologische) Darstellung – so das Bedenken – unterstütze eine solche Auffassung, indem ihre Rekonstruktionen bei bestimmten Entwicklungsgängen *retrospektive Geschlossenheit* und damit einen alternativlosen Verlaufscharakter suggeriere, während bei jeder isoliert betrachteten epistemischen Situation *prospektive Offenheit* von Denkentwicklungen bestehe. Es kommt zu einer Asymmetrie der prospektiv gegebenen und der retrospektiv rekonstruierten epistemischen Situation. Während für diese Situation die Nichtprognostizierbarkeit des (*konkreten*) *Gehalts* der weiteren Entwicklung sowohl in der Wahrnehmung der Akteure wie auch methodologisch charakteristisch ist, verdeckt ihre Rekonstruktion genau diesen Charakter: Das Wissen um die Fortsetzung läßt die Elemente einer bestimmten epistemischen Situation erkennen, die sich dann so formen lassen, als würden sie die späteren Denkresultate nezzessieren – und das ist mehr als die Rekonstruktion einer Denkentwicklung als ‚rational‘.

Die *wissenschaftstheoretische* Grundlage für den prospektiv (relativ) offenen Charakter epistemischer Situationen liegt in zwei grundsätzlich unterschiedenen Arten von *Unbestimmtheiten* in regulierten Satz-Handlungs-Abfolgen bei der (wissenschaftlichen) Verhandlung wie bei der Erzeugung von Wissensansprüchen. Eine gegebene Menge (empirisch) relevanter Informationen, die durch entsprechende Sätze repräsentiert wird, vermag nicht nur eine bestimmte, in einer historischen Satzmenge tatsächlich auftauchende Theorie (bzw. Satz) auszuzeichnen, also entsprechende Wahl-Handlungen zu rechtfertigen, sondern immer mehrere mögliche, dabei nicht unbedingt auch *logisch* äquivalente Theorien. Sie können in der untersuchten historisch gegebenen Satzmenge vorkommen oder auch nicht, mithin nicht als eine (bereits) existierende alternative Theorie. Diese Unbestimmtheit ist mithin die *Unterdeterminiertheit* aufgrund empirischer Äquivalenz – radikalisiert noch im Fall von Welt-Theorien, *systems of the world*, bei denen selbst die

² Zu im weiteren nicht oder nur am Rande angesprochener Probleme der Wissenschaftsgeschichtsschreibung L. Danneberg und Jörg Schönert, *Belehrt und verführt durch Wissenschaftsgeschichte*. In: Petra Boden und Holger Dainat (Hg.), *Atta Troll tanzt noch*. Berlin 1997, S. 13-57, ferner L. Danneberg, Wolfgang Höppner und Ralf Klausnitzer, *Einleitung*. In: Id. (Hg.), *Stil, Schule, Disziplin. Analyse und Erprobung von Konzepten wissenschaftsgeschichtlicher Rekonstruktion*. Berlin 2005, S. 1ff.

Vorstellung des Vorliegens aller vergangener, gegenwärtiger oder zukünftiger ‚Erfahrungen‘ als Informationen eine solche Unbestimmtheit nicht zu beseitigen vermag.

Das ist die erste Unbestimmtheit, die eine epistemische Situation grundsätzlich als prospektiv offen erscheinen läßt. Eine zu einer vorliegenden Theorie gegenteilige (empirische) Information erlaubt verschiedene Möglichkeiten der Revision der an einer gegebenen epistemischen Situation beteiligten Wissensansprüche. Das ist die zweite Unbestimmtheit, die nicht ausschließt, daß sich der zur Prüfung und Beurteilung anstehende Wissensanspruch immerfort bewahren läßt. Diese zweite Art der Unbestimmtheit ist die Unterdeterminiertheit aufgrund der in einer der jeweiligen epistemischen Situation gegebenen Nichtisolierbarkeit des Prüfgegenstandes bei der Erörterung, also Bewahrung oder Zurückweisung, von Wissensansprüchen.

Für die gegebene Satz-Abfolge in einer untersuchten historischen *Satzmenge* bezogen auf eine epistemische Situation bedeutet das, daß es zu ihr immer alternative Sequenzen gibt und das in zweifacher Hinsicht: Nicht nur der *Eingang* von bestimmten Sätzen in eine gegebene historische Sequenz ist logisch unbestimmt (und in *dieser* Hinsicht willkürlich), sondern auch ihre *Fortsetzung*. Macht man nun bestimmte Entkontextualisierungen für die wissenschaftstheoretischen Überlegungen wieder rückgängig, indem man die historische Abfolge einer Satzmenge in ihren Handlungskontext einbettet, so bedeutet das, daß die (Wahl-)Handlungen, die zu der historischen Satzmenge geführt haben, sowohl in der einen als auch in der anderen Hinsicht *unterbestimmt* sind. Welche Regulierungen für den Handlungszusammenhang von Wissenschaft (implizit oder explizit) auch immer in Geltung sein mögen, sie gelten hinsichtlich des wissenschaftlichen Handelns in zweifacher Hinsicht als unzureichend: In einigen wissenschaftlichen Situationen fehlt die Angabe passender Handlungen, und nicht in jeder Situation erlauben die bereitgestellten Identifikatoren, zwischen vorgesehenen Handlungsmöglichkeiten zu entscheiden. *Methodologische* Regeln oder Kriterien lassen sich dann als Versuche auffassen, solche *wahrgenommenen* Unbestimmtheiten von (Wahl-)Handlungen (Präferenzen) in bestimmten epistemischen Situationen zu verringern, also die *lokale* Rationalität in wissenserzeugenden Situationen zu vergrößern.³

³ Sowohl die methodologischen Regeln und Wissenschaftsnormen (immer bezogen auf eine raumzeitlich eingegrenzte Gemeinschaft von Wissenschafts-Akteuren) als auch die Reichweite ihrer Geltung und die Staffelung ihrer normierenden Kraft besitzen unterschiedliche Grade der *Visibilität* in der jeweiligen epistemischen Situation. Insbesondere heißt das, daß in den historisch markierten Satzmenen keine expliziten Aussagen über solche Regeln und Normen selbst vorhanden sein müssen, sie gleichwohl präsent sind, indem sie handlungssteuernd, vor allem handlungseinschränkend wirken. In jedem Fall heißt das, daß der Gehalt der Normen oder Regeln ebenso wie ihre normierende Reichweite und ihre Kraft sich zum Teil allein im *Verhalten* der Akteure in *nicht*

Die Möglichkeit *retrospektiver Geschlossenheit* bei *prospektiver Offenheit* jeder epistemischen Situation bildet die Grundlage oder ist doch zumindest ein wesentliches Motiv für eine teleologisch verfahrenende Wissenschafts- und Denkgeschichtsschreibung. Als wirkungsvolle Bestätigung für eine solche Konzeptionalisierung kognitiver Prozesse konnte gelten, daß selbst den beteiligten Akteuren trotz prospektiver Offenheit ihre (wissenschaftlichen) Handlungsprozesse aus der Retrospektive der erreichten Resultate als geschlossen erscheinen.⁴ Der Kern der prospektiven Offenheit liegt in der Nichtprognostizierbarkeit des (konkreten) *Gehalts* der Entwicklung von Wissensansprüchen in epistemischen Situationen. Auch wenn dieses Prognose-Argument erst in den zwanziger und dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts Einsatz gefunden hat für eine bestimmte Sicht der Wissenschaftsentwicklung⁵ und zur Kritik umfassender gesellschaftlicher Prognostizierbarkeit ausgeweitet wurde, ist es als solches gleichwohl lange zuvor bekannt gewesen: „Nun ist aber dieses Ergebnis, nämlich das Neue, ganz unabhängig von dem Willen des betreffenden, *er kann es nicht voraussehen, denn was er voraussieht, kann nur*

artikulierter Weise ausdrückt. Wenn auch nicht für alle, so doch für eine Vielzahl dieser Regeln (Normen) gilt, daß sie stillschweigend befolgt werden bei der Produktion von Satzungen, in denen sich die Verhandlungen über Wissensansprüche niederschlagen, sie also, zumindest bis zu einem bestimmten Zeitpunkt, nur Teil eines *tacit knowledge* sind. Ein vergleichsweise guter Indikator ist Verhaltenskonformität, auch wenn Konformität für die *Geltung* von Normen weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung darstellt; Verhaltensabweichungen bieten mithin bessere Situationen, in der solche Regeln und Normen, kurz das jeweilige wissenschaftliche Ethos, mehr oder weniger situativ explizite Formulierung finden und vor allem Handlungskonsequenzen nach sich ziehen können (Sanktionen). Die Sanktionsbereitschaft unterscheidet die Wissenschaftsnormen schließlich von den Autostereotypen, die Wissenschaftler von ihrem eigenen Tun entwerfen. Dieser implizite Charakter der relevanten Normen gehört nun mit zu den Ursachen für ein auffallendes Phänomen: Trotz der logischen Unbestimmtheiten der Satzfolgen erscheint im Autostereotyp der in Handlungsgemeinschaften verbundenen Akteure das Aufstellen von Wissensansprüchen sowie ihre Evaluation (retrospektiv wie prospektiv) oftmals als ein *geschlossener Vorgang*.

⁴ So läßt sich die Form der Feldgleichungen in der Allgemeinen Relativitätstheorie *im nachhinein* bis auf zwei Konstanten bestimmen, indem man als Anforderung annimmt oder unterstellt, die relativistischen Gleichungen sollten in einen nichtrelativistischen Grenzfall übergehen. Vgl. z.B. Charles W. Misner et al., *Gravitation*. San Francisco 1973, S. 416-433. Einstein selbst hat das so ähnlich gesehen, vgl. Id. und Leopold Infeld, *Die Evolution der Physik [The Evolution of Physics, 1938]*. Wien/Hamburg 1950, S. 213: „Es hat sich als recht einfach erwiesen, die klassische Mechanik [...] abzuändern [...]. Die alte Mechanik gilt eben nur für kleine Geschwindigkeiten und bildet einen Grenzfall der neuen.“ Zu Einsteins Sicht auch Martin J. Klein, *Einstein on Scientific Revolutions*. In: *Vistas in Astronomy* 17 (1975), S. 113-121; zum Problem ferner Erhard Scheibe, *The Physicists' Conception of Progress*. In: *Studies in the History and Philosophy of Science* 19 (1988), S. 141-159. Von den zahlreichen Rekonstruktionen und Untersuchungen zum komplexen Hintergrund dieser Theoriebildung seien nur genannt Jürgen Renn, *The Third Way to General Relativity: Einstein and Mach in Context*, s.l., s.a. [ca. 1993] (Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Preprint 9), Don Howard, *Einstein and Eindeutigkeit: A Neglected Theme in the Philosophical Background to General Relativity*. In: Jean Eisenstaedt und A.J. Knox (Hg.), *Studies in the History of General Relativity*. Boston 1992, S. 154-243.

⁵ Vgl. Lutz Danneberg, *Methodologien. Struktur, Aufbau und Evaluation*. Berlin 1989, S. 119ff; sowie Alex Rosenberg, *Scientific Innovation and the Limits of Social Scientific Prediction*. In: *Synthese* 97 (1993), S. 161-182.

*ein bekanntes sein.*⁶ Leibniz' letzter Satz in einem seiner letzten Werke, der freilich unvollendeten Apokatastasis-Schrift lautet: „Et quaevis mens horizontem praesentis suae circa scientias capacitatis habet, nullum futurae“ – jeder Geist beherrsche hinsichtlich der Wissenschaften nur seine gegenwärtige, nicht aber seine zukünftige Fassungskraft.⁷

Fast ebenso alt ist eine andere Beobachtung, aus der man schließen konnte, daß die epistemischen Situationen hinsichtlich des Grades ihrer Offenheit beschränkt sind: Es ist die Wahrnehmung zeitgleicher, aber voneinander unabhängiger Mehrfachbildungen von neuen Wissensansprüchen.⁸ Zugleich ist diese Wahrnehmung eines der zentralen Motive für die Herausbildung der Wissenschaftssoziologie geworden⁹: Zum einen ließ sich aus dem Vorfinden von ‚Mehrfachentdeckungen‘ auf den nicht-singulären Charakter der in bestimmten epistemischen Situationen eingelagerten Wissensproduktion schließen, so daß jenseits ihres Ursprungs in individuellen kreativen Leistungen ein Argument für die Vergleichbarkeit als Voraussetzung für eine soziologische Untersuchung gegeben zu sein schien; zum andern entzündeten sich hieran verstärkt Fragen nach der sozialen Anerkennung und Gratifikation als Ergebnis spezifisch ausgeprägter Normen wissenschaftlichen Handelns. Die ‚Mehrfachentdeckungen‘ (neben den Streitigkeiten zur Priorität von Wissensansprüchen) hat dann so entschieden wohl erst Robert K. Merton als Normalzustand von Wissenschaft, also von in bestimmter Weise strukturierten epistemischen Situationen, exponiert und als Hinweis auf die Geltung bestimmter sozialer Normen im Wissenschaftsbetrieb gesehen. Wie dem auch sei: Die methodologische Maxime für die Rekonstruktion von Denkgeschichten sollte sich weder an der retrospektiven Geschlossenheit noch an der prospektiven Offenheit epistemischer Situationen orientieren.

Worin man auch immer die Ursachen für diese ‚Lücken‘, welche die beiden Unterbestimmtheiten reißen, sehen mochte – im 19. Jahrhundert häufen sich nicht allein die Berichte von Entdeckungen, die durch Zufall zustande gekommen sein sollen (Serendi-

⁶ Emil Capitaine, Das Wesen des Erfindens. Eine Erklärung der schöpferischen Geistesthätigkeit an Beispielen planmäßiger Aufstellung und Lösung erfinderischer Aufgaben. Leipzig 1895, S. 14.

⁷ Vgl. Max Ettliger, Leibniz als Geschichtsphilosoph. Mit Beigabe eines bisher unveröffentlichten Leibnizfragments über die ‚Wiederherstellung aller Dinge‘. München 1921, Hans Georg Schmitz, Übersetzung und Kommentierung des Apokatstasis-Fragments von Leibniz. Phil. Diss. Frankfurt/M. 1963, G.W. Leibniz, De l'horizon de la doctrine humaine (1693). 'Apokatεstasij pεntwn (La Restitution universelle) (1715). Texts inédites, traduits et annotés par Michel Fichant. Paris 1991.

⁸ Vgl. Danneberg, Methodologien, S. 123ff, sowie David Lamb und Susan M. Easton, Multiple Discovery: The Pattern of Scientific Progress. Trowbridge 1984.

⁹ Vgl. L. Danneberg, Einführende Überlegungen zu normativen Aspekten in der Wissenschaftsforschung zur Literaturwissenschaft. In: Jörg Schönert (Hg.), Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung. Stuttgart/Weimar 2000, S. 447-471, insb. S. 454ff.

pidität) und die daher nicht durch ein rational prozedurales Verfahren erzeugt wurden¹⁰ – Geschichten, die oftmals der Überprüfung nicht standhalten, die aber unabhängig davon in Erinnerung bringen, daß in der Retrospektive Momente der Offenheit der epistemischen Situation noch zu bewahren sind.¹¹ Wichtiger noch ist die Deutung, die solche ‚Lücken‘ als besonders kreative Vorgänge erfahren, und die Rolle, die der Intuition, der Einbildungskraft oder der schöpferischen Phantasie beim Entstehen wissenschaftlicher Erkenntnisansprüche zugebilligt werden. Zu den im 19. Jahrhundert im deutschen Sprachraum aufsehenerregendsten Auseinandersetzungen gehört die Kritik Justus von Liebig's an bestimmten wissenschaftstheoretischen Vorstellungen, nicht zuletzt an Bacons Verfahren der Induktion. Hierbei haben zwar sehr verschiedene Motive der Wissenschaftskonkurrenz eine Rolle gespielt, und sicherlich ist nach der Bacon-Idolatrie bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ihm danach, nicht zuletzt im deutschen Sprachraum, unablässig Ungerechtigkeit widerfahren durch die massiv gestörte Wahrnehmung der Komplexität seines Philosophierens. Doch um die Mitte der noch laufenden Auseinandersetzung bringt Wilhelm Dilthey das, was hier daran interessiert, auf den Punkt: „Das Vorurteil des Denkens als eines rein logischen Vorgangs. Seit Aristoteles bis heute wird nur in den Operationen des Verstandes der Grund aller Wissenschaft gesucht. Dies ist falsch. Schon Liebig macht darauf aufmerksam, daß der Experimentator durch einen Zug schöpferischer Phantasie müsse geleitet werden, analog dem Tun des Künstlers.“¹²

¹⁰ Immer wieder angeführte Beispiele für Zufallsentdeckungen sind H. W. Herschels Entdeckung des Planeten Uranus 1781, die der Röntgenstrahlen 1895 oder die der Radioaktivität durch Becquerel. Zu unterscheiden ist, worauf die Beurteilung als zufällig (als ‚glückliche Entdeckung‘) beruht: Zunächst kann es die Relation zwischen dem Wissenschaftler und einem (für ihn) neuen Wissensanspruch sein (dann kommt infrage so etwas wie ‚unerwartet‘, ‚unvorausgesehen‘, ‚unbeabsichtigt‘), dann kann es sich auf die Relation zwischen einem vorherigen Wissen (das unabhängig von seiner individuellen Verfügbarkeit bestimmt ist) und einem neuen Wissensanspruch bezogen sein. Beides ist theoretisch getrennt: Wenn man zwischen beiden Relationen unterscheidet, dann müssen sie nicht zusammenfallen; etwas kann nach dem einen zufällig sein, was es nach dem anderen nicht ist. Und offenbar lassen sich dann unterschiedliche Grade und auch verschiedene Formen der Zufälligkeit unterscheiden.

¹¹ Diese Auffassung ist am Beginn des 20. Jhs. überaus verbreitet, findet sich aber auch schon früher, vgl. Danneberg, *Methodologien*, S. 67ff. Nur zwei dort nicht zu findende Beispiele: Der namhafte Altphilologe Ludwig Traube vermutet, vgl. Id., *Vorlesungen und Abhandlungen*. 1: *Zur Paläographie und Handschriftenkunde*. Hg. von Paul Lehmann. München 1909, S. 13: „Mehr als wir ahnen sind es zufällige Ereignisse, die den Werdegang der Wissenschaften bedingen.“ Trotz der seit seiner frühen *Dissertatio de arte combinatoria* von 1666 fortwährenden Bemühungen um eine *ars inveniendi*, kennt auch Leibniz Erfindungen, die durch Zufall zustande gekommen seien; aus denen man für eine *ars inveniendi* denn auch nichts lernen könne, vgl. Id., *Historia et origo calculi differentialis* [1714]. In: Id., *Mathematische Schriften*. Hg. von C.I. Gerhardt. Bd. V. Berlin/Halle 1858 (ND 1971), S. 392-410, hier S. 392.

¹² Wilhelm Dilthey, *Frühe Vorlesungen zur Logik und zum System der philosophischen Wissenschaften*. In: Id., *Gesammelte Schriften*. XX. Bd. Hg. von Hans-Ulrich Lessing und Frithjof Rodi. Göttingen 1990, S. 1-126, hier S. 98.

Doch auch das ‚die Phantasie‘, ‚das Schöpferische‘ oder dergleichen mehr, ist durchweg nicht mehr als der Name für eine *black box*, die es aufgrund der nur retrospektiven Geschlossenheit geben muß und die zu erklären ist, ohne die vorgängige Offenheit auszumerzen. Solche Konzepte sind zumeist eben nicht mehr als die Worthülsen, welche die Offenheit in Erinnerung halten sollen, aber die in der Regel nur geringe, darüber hinausgehende erhellende Kraft für die Vorgänge der Denkgeschichte besitzen.

Das zweite Problem ist ebenfalls das einer Asymmetrie, und zwar einer *Asymmetrie der Erklärung*. Das historische Material erfährt in einer solchen *teleologischen* Darstellung eine Dreiteilung: in Episoden, die mit der (teleologischen) Ausrichtung konform sind, und in solche, die es nicht sind, aber zum Gegenstand gehören und solche, bei denen weder das eine noch das andere gilt. Der Unterschied findet seinen Ausdruck in einer Erklärungsasymmetrie: (a) für die konformen und die nicht-konformen werden zwei unterschiedliche Arten der Erklärung angenommen, (b) die eine der beiden Erklärungsarten genießt Priorität gegenüber der anderen, die damit als eine Residualerklärung aufgefaßt wird; (c) jede der konformen wie der nicht-konformen Episoden läßt sich nur nach der einen oder anderen Weise erklären. Die einer solchen Asymmetrie zugrundeliegende (implizite) Vorstellung ist, daß das, was sich in Richtung des *telos* bewegt in einer epistemischen Situation bereits dadurch seine Erklärung findet. Das Nichtkonforme wird dann als Abweichung gegenüber einer *erwarteten Normalität* aufgefaßt und erfordert so eine *exogene* Erklärung. Das Erklärungsideal ist, wenn man so will, das eines *methodologischen Kollektivismus*; um seine Störung zu erklären, wird ein *methodologischer Individualismus* in Anspruch genommen. Im Gegensatz hierzu steht die Forderung, konforme wie nicht-konforme Episoden in gleicher Weise zu erklären oder zu beschreiben.

Im Rahmen einer teleologisch verfahrenen Wissenschafts- und Denkgeschichtsschreibung wird zumindest implizit nicht allein zwischen konform und nicht-konform, sondern auch zwischen relevant und irrelevant getrennt. Es ist freilich immer erforderlich, in irgendeiner Weise eine Ausgrenzung zu vollziehen, indem man etwas (vorläufig und implizit) als irrelevant erklärt. Nicht selten werden die *Alternativen* zu einer teleologischen Perspektive in der Weise konzipiert, in dem statt dessen das, was (bislang) als irrelevant erscheint, als ‚Übersehenes‘, ‚als Ränder‘ o.dgl. Auszeichnung erfährt oder gar zum Standard erhoben wird. Das bislang Visible wird invisibilisiert und nicht selten dabei unter freilich immer versteckter teleologischer Perspektivierung. Der einzige Vorteil dieser Perspektivierung ist, daß sie sich im Unterschied zu den abgelehnten

weniger leicht durchschauen läßt. Die Überzeugungen, die in diese epistemischen Situation eingehen, erlangen Vertrautheit angesichts marginalisierter, weil vermeintlich widerlegter Alternativen, die aus Wissensrepertoire potentieller Alternativen verschwinden.

Wie läßt sich aber das Ziel mit seinem Gegenwartsbezug für die Vergangenheit als wirksam konstruieren? Das geschieht über die Annahme von ‚Faktoren‘ (oder dergleichen), die mehr oder weniger gleichmäßig im zeitlichen Ablauf als wirksam angenommen werden. Im engeren Rahmen der Wissenschaftsgeschichtsschreibung sind in diesem Zusammenhang beispielsweise Vorstellungen von wissenschaftlicher Rationalität prominent. Sie bilden die Grundlage für Erklärungen eines aus Erzeugungsprozessen und Präferenzhandlungen zusammengesetzten Entwicklungsprozesses. Damit kommt das dritte Problem in den Blick; denn solchen Erklärungen läßt sich entgegenhalten, daß sie die so rekonstruierten Entwicklungen nicht auf die besonderen historischen Kontexte beziehen, sondern auf einen ihnen jeweils zukünftigen Fluchtpunkt. Hierdurch erscheint die Wissenschafts- oder Denkgeschichte auf etwas ausgerichtet zu sein, das keine der Generierungen und Präferierungen ‚tatsächlich‘ bestimmt hat. Aus dieser Sicht handelt es um die Inthronisierung eines Beobachters, der durch sein Wissen *ex post* in die Lage versetzt wird, die untersuchten Abläufe besser zu verstehen, als es die Akteure vermochten oder es ihnen zuschreibbar erscheint.

Doch angesichts dieses Problems verliert sich die Entgegensetzung von ‚teleologischem‘ und ‚nicht-teleologischem‘ Zugriff auf die Denkgeschichte. An ihre Stelle tritt die Frage nach der Art und Weise der *kognitiven Asymmetrie*, mit der sich die Betrachter selbst ausstatten.¹³ Hierzu nur zwei Beobachtungen: erstens, diese Frage erlaubt keine dichotomische Einteilung der möglichen Antworten, denn sie bewegen sich auf einer Skala mit einem Grenzwert, der sich nicht verwirklichen läßt. Aus dem trivialen Umstand, daß es immer *unsere* Konzeptionalisierungen der Vergangenheit und diese immer gegenwärtig sind, also die Ausstattungen einer bestimmten Beobachterrolle selber keinen Ort in der Vergangenheit hat, ist es zweitens ein Fehlschluß, auf die Zulässigkeit oder Berechtigung jeglicher Form des denk- oder wissenschaftshistoriographischen *Präsentismus* zu schließen.¹⁴

¹³ Vgl. L. Danneberg, Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime. In: Fotis Jannidis et al. (Hg.), Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte. Berlin/New York 2003, S. 644-711.

¹⁴ Vgl. den umfangreichen Forschungsüberblick von Carlos Spoerhase, Zwischen den Zeiten: Anachronismus und Präsentismus in der Methodologie der historischen Wissenschaften. In: Scientia Poetica 8 (2004), S. 169-250, sowie die anschließende Forschungsdiskussion S. 241-312, ferner Id.,

II.

Das Programm, ‚Säkularisierung‘ als einen der Aspekte von Bildungs- und Veränderungsprozesse von Wissensansprüchen in sich verändernden epistemischen Situationen zu beschreiben (und zu erklären),¹⁵ orientiert sich im wesentlichen an den folgenden methodologischen Vorannahmen, die hier nur in aller Kürze angesprochen werden können:

(A) *Kontinuierung*

Die Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität einer Entwicklung läßt sich nicht allein durch eine bestimmte Reihung historischer Zustände beantworten. Sie muß erzeugt werden, und bei diesem Erzeugen gibt es eine *methodologische Asymmetrie*: das einzige Instrument, Diskontinuitäten zu entdecken, ist die (heuristische) Maxime der Kontinuität als die Orientierung an einer (diachron) dichten Geschichte. Ob sich eher das Bild von Kontinuität oder Diskontinuität ergibt, ist von der Dichte des berücksichtigten historischen Materials abhängig. Die Idee ist oft ausgedrückt worden. Ein Beispiel bietet Ernst Cassirer. Man könne niemals „den Finger auf die Stelle legen, an der das Alte vergeht, um einem anderen, völlig Neuen Platz zu machen“. Zum „Geschichtsschreiber des Geistes“ heißt es bei ihm dann weiter:

An Stelle des einfachen quantitativen Wachstums scheint plötzlich ein qualitativer ‚Umschlag‘ zu treten; statt einer Evolution erleben wir eine plötzliche Revolution. Eine solche Revolution ist es, aus der das Ideal der exakten Naturwissenschaften erwachsen ist. Aber diese Bezeichnung ist trügerisch und kann zu irrigen Erwartungen führen, wenn sie in ihrem gewöhnlichen Wortsinne verstanden wird. Ohne einen ‚Sprung‘ des Denkens, ohne eine entscheidend neue Tat der Erkenntnis konnte freilich dieses Ideal nicht erfaßt werden. Aber wenn wir in ideeller Hinsicht dieses Neue anzuerkennen haben, so bedeutet dies nicht, dass wir auch in geschichtlicher Hinsicht die Brücken abbrechen können und dürfen. Historisch gesehen kann es für uns niemals ein schlechthin Unvermitteltes geben.¹⁶

Über die Gleichgültigkeit der Gegenwart. Das Verfügbarkeitsprinzip in der Methodologie der Wissenschaftsgeschichte. In: L. Danneberg et al. (Hg.), *Stil, Schule*, S. 87-108.

¹⁵ Vgl. Sandra Pott, *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*. Bd. 1: *Medizin, Medizinethik und schöne Literatur. Studien zu Säkularisierungsvorgängen vom frühen 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert*. Berlin/New York 2002, L. Danneberg, Sandra Pott, Jörg Schönert und Friedrich Vollhardt (Hg.), *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*. Bd. 2: *Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Wissenschaftsprozesse im Zeitraum von 1500 bis 1800*. Berlin/New York 2002, sowie L. Danneberg, *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*. Bd. 3: *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im *liber naturalis* und *supernaturalis**. Berlin/New York 2003.

¹⁶ Ernst Cassirer, *Mathematische Mystik und mathematische Naturwissenschaft. Betrachtungen zur Entstehung der exakten Wissenschaft*. In: *Lychnos* 1940, S. 248-265, hier S. 249.

In ihrem Kontext stellen sich Cassirers Ausführungen zwar als eine partielle *retractatio* seiner früheren (in diesem Bereich) vertretenen Auffassungen dar. Hier geht es allein um den Punkt, daß es die einzige Vorab-Maxime in dem Sinn ist, daß die entgegengesetzte Vorab-Orientierung auf Diskontinuität keine zielführende Option methodologischer Selbstbindung darstellt. Zu betonen ist das nicht zuletzt angesichts solcher Vorab-Prämierungen von Diskontinuität, die ihren Meister nicht selten in Michel Foucault finden, der denn auch als Begründung nicht mehr als das für ihn offenbar unhintergehbare Begehren nach dem Diskontinuierlichen bietet. Es geht nicht um die *Rede* im Rahmen einer Konzeption der ‚Diskontinuitäten‘; es geht allein darum, wie sich diese ‚Diskontinuitäten‘ identifizieren lassen.¹⁷

Ohne die methodologische Vorab-Maxime der Kontinuität drohen sich die Diskontinuitäten allein aus dem mangelnden Wissens zu erzeugen, und es ist schon bemerkenswert, auf wie geringen Textcorpora Foucault in *Die Ordnung der Dinge* oder *Archäologie des Wissens* oftmals seine übergreifenden Entwürfe errichtet – keine seiner Grenzziehungen dürfte denn auch dem Druck intensivere Quellenkenntnis standhalten. Zugleich nährt das den Verdacht, daß es sich bei den von Foucault verwendeten Quellenkenntnissen um ein längst in die epistemische Situation eingespeistes und entproblematisiertes Wissen handelt, das er dann – gleichsam aus zweiter Hand und

¹⁷ Man vergleiche das mit den rhetorischen Fragen, die sich Foucault stellt in der Einleitung zu Id., *Archäologie des Wissens* [L'archéologie du savoir, 1969], Frankfurt/M. (1973) 1981, S. 1–30, z.B. S. 18, wo es nach der Feststellung, daß der „Begriff der Diskontinuität [...] paradox“ sei, heißt: „Schließlich ist er [scil. der Begriff der Diskontinuität] vielleicht nicht einfach ein im Diskurs des Historikers gegenwärtiger Begriff, sondern wird von diesem insgeheim unterstellt: von wo aus könnte er in der Tat sprechen, wenn nicht ausgehend von jenem Bruch, den ihm die Geschichte – und seine eigene Geschichte – als Gegenstand anbietet? Einer der wesentlichsten Züge der neueren Geschichte ist ohne Zweifel diese Deplazierung des Diskontinuierlichen: sein Übergang vom Hindernis zur Vertrautheit; seine Integration in den Diskurs des Historikers dort, wo er nicht mehr die Rolle einer äußerlichen Fatalität spielt, die man verringern muß, sondern die eines operationalen Begriffs, den man benutzt; und daher rührt die Umkehrung der Zeichen, dank derer er nicht mehr das Negativ der historischen Lektüre (ihre Kehrseite, ihr Scheitern, die Grenze ihrer Macht) ist, sondern das positive Element, das ihren Gegenstand determiniert und ihre Analyse gewichtet.“ Es mag beim ‚Sprechen‘ des ‚Historikers‘ sich so verhalten, wie Foucault setzt; für das historische Erkennen bleibt der schlechte Wille zur Diskontinuität, die keine Chance zur Einsicht in Kontinuität hat. Ferner ebd., S. 236-252, z.B. S. 243: „Für die Ideengeschichte ist der Unterschied, so wie er erscheint, ein Irrtum oder eine Falle; anstatt sich von ihm zum Stehen bringen zu lassen, muß die Spitzfindigkeit der Analyse versuchen, ihn aufzulösen: unterhalb seiner einen kleineren Unterschied zu entdecken und unter diesem einen noch eingeschränkteren, und dies unendlich weiter bis zur idealen Grenze, die die Nicht-Unterschiedlichkeit der vollkommenen Kontinuität wäre. Dagegen nimmt die Archäologie zum Gegenstand ihrer Beschreibung, was man gewöhnlich für ein Hindernis hält: ihr Vorhaben ist nicht, die Unterschiede zu überwinden, sondern sie zu analysieren, zu sagen, worin sie genau bestehen, und sie zu *unterscheiden*.“ Geradezu naiv mutet diese Argumentation an, die etwas als unbezweifelt nimmt und dann das gefällige Spiel des Heterostereotyps entfaltet: Der andere will etwas nicht Wahrhaben, und man konfrontiert das mit dem wohlfeilen Autostereotyp, daß man selbst nur *vorhandene* Unterschiede bewahren wolle - es ist immer die gleiche Melodie: Das „Hindernis“ der abgelehnten Ansicht erfährt seine Auszeichnung als das zu bewahrende Positivum der eigenen Auffassung.

unbelastet von der Sprödigkeit der Quellen – mit weiträumigen Deutungen versieht.¹⁸ Erzeugen läßt sich solche Weiträumigkeit allerdings im Rahmen sehr unterschiedlicher (philosophischer) Vorannahmen: Immer gehört dazu die Distanz zum historischen Material, dessen man freilich aufgrund der Vorannahmen wie der philosophischen Einsicht in nur sehr eingeschränkter Weise bedarf.

So handelt es sich bei Gadamer's zentrale Vorstellung, daß sich in der Geschichte des Verstehens immer wieder das Problem der *applicatio* zeige, um eine aus dem Geist der *philosophischen* Hermeneutik erzeugte Annahme. Seine Informationen bezieht Gadamer neben seinen vermeintlichen Einsichten in die *Sache* zur Geschichte der Auslegungslehren wohl wesentlich aus Sekundär- oder Tertiärinformationen und er dürfte wohl keinen der Texte zur *hermeneutica sacra* oder zur *ars concionandi*, die im *universe of discourse* seiner generalisierenden Behauptungen eingeschlossen sind, zur Kenntnis genommen haben. Es kann keine Rede davon sein, daß der *eigentliche* Sinn, der *sensus proprius*, als *applicatio* aufgefaßt wurde – und das nicht einmal in den Predigtlehren. Dem *Selbstverständnis* zufolge soll es sich immer um die wahre Bedeutung handeln, von der die (etwa) moralische Applikation, der *sensus alienus extraneus*, seinen Ausgang nimmt. So unterscheidet der in der Zeit berühmte Bibelphilologe Salomon Glassius klar genug zwei Arten und Weisen:

¹⁸ Nach George Huppert, *Divinatio et Eruditio: Thoughts on Foucault*. In: *History and Theory* 13 (1974), S. 191-207, das schon recht mißtrauisch hätte machen können (so etwa S. 197, Anm. 17), sind dem nur gelegentlich Hinweise gefolgt etwas bei Stephan Otto, *Das Wissen des Ähnlichen: Michel Foucault und die Renaissance*. Frankfurt/M. 1992 oder Tamara Albertini, *Der Mikrokosmos-Topos als Denkfigur der Analogie in der Renaissance aufgezeigt an der Philosophie Charles de Bovelles*. In: Karen Gloy und Manuel Bachmann (Hg.), *Das Analogiedenken. Vorstöße in eine neues Gebiet der Rationalitätstheorie*. Freiburg/München 2000, S. 184-212, Wilhelm Kühlmann, *Begriffshermetik und Dingsignaturen - Grundzüge und Probleme der naturkundlichen Hermeneutik im Umkreis des frühneuzeitlichen Paracelsismus*. In: Schönert/Vollhardt (Hg.), *Geschichte* (Anm. 15). Brian P. Copenhaver, *Did Science Have a Renaissance?* In: *Isis* 83 (1992), S. 387-407, der mit Recht bemerkt (S. 404): „What he [scil. Foucault] means by resemblance is a beautiful, intricate, and orderly structure of ideas thinly based in the text that he cites. I know of no renaissance authority – not even Paracelsus, Croll, and others who propagated the doctrine of signatures – whose views on magic were guided by the delicate, expensive ship that sails so graceful through Foucault's second chapter [seines Werks *Les mots et les choses*]. In fact, I know of no early modern writer who was even aware as such of the elaborate construct that Foucault describes, though its ingredients were common knowledge. [...] But to be fair to the past, it must be said that what he wrote about magic was more like architecture than archaeology, more beautiful than true. His account of renaissance magic is hard to falsify because it so elegantly transcends the texts whose epistemic basis he wants to uncover.“ – Sowie S. 407: „With apologies to General Bosquet and the heroes of the Light Brigade, I can only conclude by saying of Foucault's account of magic: *C'est magnifique, mais ce n'est pas l'histoire ... ni l'archéologie*.“ - Im Blick auf ein anderes Beispiel habe ich eine Wette für eine Vermutung angeboten, bei der bislang niemand den Wetteinsatz eingefordert und auch keine große Gefahr besteht, daß dies geschieht: nämlich für die Behauptung, daß Foucault einen Text, auf den er sich explizit als ‚Quelle‘ bezieht, nicht vor sich gehabt und vermutlich niemals gelesen hat. Es geht dabei um seinen im Kontext nicht unwichtige Behauptung, in einem *einzigem* Text des Kirchenvaters Hieronymus fänden sich bestimmte hermeneutische Regeln aufgeführt; wer eine Kiste Brunello di Montalcino gewinnen möchte, lese nach bei L. Danneberg und Friedrich Vollhardt, *Sinn und Unsinn literaturwissenschaftlicher Innovation*. Mit Beispielen aus der neueren Forschung zu G.E. Lessing und zur „Empfindsamkeit“. In: *Aufklärung* 13 (2001), S. 33-69, hier S. 46, Anm. 41.

zum einen die Untersuchung des wahren und eigentlichen Sinns der Heiligen Schrift, zum anderen die *enarratio*, die sich dabei dem Ziel des Heils (der Adressaten) anpaßt, – wenn man so will – die *applicatio*, technisch die *accommodatio*: „*Interpretationis Scripturae voce duo vel continentur vel denotantur: unum est veri & genuini sensus investigatio: alterum: ejusdem plana & perspicua enarratio, addita ejusdem ad usum salutatem accommodatione.*“¹⁹ In der Sprache Luthers mitunter als *factum*, als *applicatio* oder *usus facti*. Das, was allein strittig war, sind die Mittel der Erzeugung dieses zweiten Sinns und seine Grenzen, also die Verfahren der Verknüpfung des *sensus proprius* mit etwas, das zur Bildung eines *sensus alienus extraneus*, zur *applicatio* führt. Daran hat sich mitnichten etwas Wesentliches im Zuge der Reformation oder danach geändert.

Die *interpretatio*, die den wahren Sinn der Heiligen Schrift ermitteln soll, ist denn auch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in keiner *hermeneutica* und in keiner *ars praedicandi* als *applicatio* aufgefaßt worden, wie es die Rückprojektion vermeintlich philosophischer Einsichten im Rahmen der philosophischen Hermeneutik immer insinuiert. Die *applicatio* wird in der klassischen Hermeneutik immer als etwas aufgefaßt, zu dem es einen *sensus proprius*, den *sensus (scripturae) verus* gibt und immer orientiert ist die *applicatio* an der *interpretatio (scripturae) recta*. Die Wahrheit der Interpretation (*formalis veritas sermonis*) ist dem Selbstverständnis nach gerade keine Anpassung, keine *accommodatio*, sondern stellt vielmehr die Voraussetzung für jede zulässige *applicatio* dar. Daher ist die *applicatio* auch - anders als Gadamer anzunehmen scheint - keine Entdeckung des Pietismus.²⁰ Da er mit keinem der einschlägigen Texte vertraut ist, mißverstehen Gadamer auch so zentrale

¹⁹ So z.B. Glassius, *Philologia Sacra* [...1623] *Adiecta svb finem hvivs operis est eivsdem B. Glassii Logica Sacra, provt eandem ex MS^{TO} [...1705] Edidit Johannes Gothofredvs Olearivs [...]* *Editio Novissima* [...] *Accedit Praefatio Jo. Francisci Bvddei. Lipsiae 1743, lib. II, pars II, Sp. 494*, zu diesem Werk L. Danneberg, *Grammatica, rhetorica und logica sacra* vor, in und nach Glassius' *Philologia Sacra* – mit einem Blick auf die Rolle der Hermeneutik in der Beziehung von Verstehen, Glauben und Wahrheit der Glaubensmysterien bei Leibniz. In: Christoph Bultmann und L. Danneberg (Hg.), *Hermeneutik - Hebraistik - Homiletik. Die Philologia Sacra im frühneuzeitlichen Bibelstudium*. Berlin/New York 2011 (*Historia Hermeneutica* 10), S. 11-297; zur Akkommodation L. Danneberg, *Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der hermeneutica sacra* des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Ulrich Barth und Claus-Dieter Osthövener (Hg.): *200 Jahre »Reden über die Religion«*. Berlin/New York 2000 (*Schleiermacher-Archiv* 19), S. 194-246, Id., *Hermeneutik zwischen Theologie und Naturphilosophie: der sensus accommodatus*. In: Denis Thouard und Fosca Mariani Zini (Hg.), *Philologie als Wissensmodell. Philologie und Philosophie in der Frühen Neuzeit, La philologie comme modèle de savoir. Philologie et philosophie à la Renaissance et à l'Âge classique*. Berlin/New York 2010, S. 231-283, Id., *Von der accommodatio ad captum vulgi über die accommodatio secundum apparentiam nostri visus zur aesthetica als scientia cognitionis sensitivae*. In: Torbjörn Johansson, Robert Kolb und Johann Anselm Steiger (Hg.), *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert* [...]. Berlin/New York 2010 (*Historia Hermeneutica* 9), S. 313-379.

²⁰ Gadamer, *Wahrheit und Methode. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen (1960) ⁴1975 (= unveränderter Nachdruck der 3., erweiterten Aufl.), S. 291.

Ausdrücke wie *subtilitas intelligendi* und *subtilitas explicandi*, wenn er das erste als ‚Verstehen‘ und das zweite als ‚Auslegen‘ deutet. Beispielhaft und wirkungsmächtig ist im 18. und 19. Jahrhundert die Unterscheidung zwischen *subtilitas intelligendi* und *subtilitas explicandi* in Johann August Ernestis *Institutio interpretis*: „Interpretatio igitur omnis duabus rebus continetur: sententiarum (idearum) verbis subiectarum *intellectu*, earumque idonea explicatione. Vnde in bono interprete esse debet *subtilitas intelligendi*, et *subtilitas explicandi*.“²¹

Das, was bei Ernesti gemeint ist, geht zurück auf die Unterscheidung in Augustins *De doctrina christiana*: Während sich die ersten drei Bücher auf das *intelligere* beziehen, zielt das vierte auf das *proferre*. In diesem Sinn sind die ersten drei Bücher dem *modus inveniendi*, das vierte dem *modus proferendi* gewidmet. Der Aufbau von Hermeneutiken zerfällt in den Auslegungslehren des 18. Jahrhunderts durchgängig in zwei Teile: in den, der die Bedeutungsermittlung, und in den, der die Bedeutungsmittelung behandelt. Um es ganz deutlich zu sagen: Der allgemeine Teil der Hermeneutik behandelt die „Erfindung des Sinnes (welches heißt *subtilitas intelligendi*)“ und den „Vortrag desselben (welches heißt *subtilitas explicandi*)“.²² In dem weitaus kleineren letzten Teil werden Fragen der Übersetzung, der Paraphrase, von „Scholien und Commentarien“ behandelt.²³ Nicht anders sieht es in den anderen Auslegungslehren aus. So findet sich diese Unterteilung auch in Carl August Gottlieb Keil Auslegungslehre, die zu den einflußreichsten der Darstellungen der *interpretatio grammatico-historica* gehört. Auch sie ist in zwei Teilen konzipiert, von denen der erste der Ermittlung des Sinns, der zweite wesentlich kürzere von der „Belehrung anderer über den richtig erkannten Sinn“ handelt.²⁴ Erst vor diesem Hintergrund läßt sich beispielsweise ermessen, wenn Schleiermacher darauf insistiert – allerdings nicht als erster –, daß die Hermeneutik allein die *subtilitas intelligendi* umfassen sollte und sie die Darstel-

²¹ Ernesti, *Institutio Interpretis Novi Testamenti* [1761]. Editio Tertia. Lipsiae 1775, Prolegomena, § 4, S. 4.

²² So z.B. Georg Lorenz Bauer, *Entwurf einer Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments*. Zu Vorlesungen. Leipzig 1799, Vorerinnerungen, § 9, S. 10

²³ Vgl. ebd., Erster Theil, Zweyte Abtheilung, S. 135-154.

²⁴ Vgl. Keil, *Lehrbuch der Hermeneutik des Neuen Testaments nach den Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation*. Leipzig 1810; zu Keil hermeneutischen Ansichten auch Danneberg, *Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext - mit einem Blick auf ihre Rezeption*. In: Dieter Burdorf und Reinold Schmücker (Hg.), *Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*. Paderborn 1998, S. 81-105.

lungsformen des ermittelten Sinns gerade nicht zu ihrem Gegenstand nehmen solle.²⁵ Gadamer Ausführungen zur „inneren Einheit von intelligere und explicare“ in der „Romantik“ sind angesichts dieses Mißverstehens der *subtilitates* schlichtweg sinnlos²⁶ und seine Darbietungen gleichen immer wieder eher der Tätigkeit der Spinne, die ihren Faden allein aus sich selbst spinnt.

Zudem bringt Gadamer den Ausdruck *subtilitas*, dessen Verwendung auf eine eingeführte philosophische Tradition zurückverweist²⁷, im Rahmen seiner Methodenphobie noch zum Sprechen: „Alle drei heißen bezeichnenderweise“ – freilich nur für den, der sich durch keine Kenntnis der Geschichte der Hermeneutik den Blick trüben läßt - „subtilitas“, d.h. sie sind nicht so sehr als Methoden verstanden, über die man verfügt, wie als ein Können, das besondere Feinheit des Geistes verlangt.“²⁸ Nicht nur verkennt Gadamer die Ausführungen zur *subtilitas intelligendi*, die sich in den Lehrbüchern in der Tat als Methoden oder Regeln verstanden haben, und überschätzt aufgrund unzulänglicher Beschäftigung mit den Quellen das, was in diesem Fall mit der Wahl einer bestimmten Terminologie zum Ausdruck kommt; denn es gibt eine Reihe weiterer, wenn man so will konkurrierende Termini in der Geschichte der Hermeneutik, die bereits zuvor ein ‚Vermögen‘, ein ‚Können‘ beim hermeneutischen Verstehen zum Ausdruck bringen.

In der Regel mögen elegante und blenderische Formulierungen vieles an mangelnder Kenntnis mildern oder verdecken. Doch gibt es immer auch solche Glücksfälle, die einen Blick durch den schönen Schein erlauben. In der dritten, veränderten Auflage von *Wahrheit und Methode* findet sich eine Veränderung, die just die *subtilitas intelligendi*,

²⁵ Vgl. L. Danneberg, Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der *hermeneutica sacra* des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Ulrich Barth und Claus-Dieter Osthövener (Hg.), *200 Jahre Reden über die Religion*. Berlin, New York 2000, S. 194-246, insb. S. 195ff.

²⁶ Vgl. Gadamer, *Wahrheit*, S. 291: „Auslegung ist nicht ein zum Verstehen nachträglich und gelegentlich hinzukommender Akt, sondern Verstehen ist immer Auslegung. Und Auslegung ist daher die explizite Form des Verstehens. Mit dieser Einsicht hängt zusammen, daß die auslegende Sprache und Begrifflichkeit ebenfalls als ein inneres Strukturmoment des Verstehens erkannt wird und damit überhaupt das Problem der Sprache aus seiner okkasionellen Randposition ins Zentrum der Philosophie rückt.“

²⁷ Christian Wolff übersetzt *subtilitas* mit „genaue Einsicht“, vgl. z.B. Carl Günther Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie, zum gebrauchte seiner Zuhörer [...]. Anderer Theil*. Leipzig 1737, S. 263. Von daher dürfte es denn auch Ernesti, der als Philosoph von der Schule Wolffs beeinflusst ist, entlehnt haben.

²⁸ Gadamer, ebd., S. 291.

explicandi und *applicandi* betrifft, für die sich Gadamer auf „J.J. Rambach“ beruft.²⁹ Hierzu nun findet sich die folgende denk- und merkwürdige Anmerkung: „Rambachs Institutiones hermeneuticaesacrae [sic!] (1723) sind mir durch die Zusammenfassung von Morus bekannt, dort heißt es: „Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem (solidatem vulgo vowerk: Allgemeine Auslegungslehre 1967).“³⁰ So steht es im Original!³¹ Unklar ist, woher Gadamer seine Informationen hat; denn vermutlich dürfte er auch keinen intensiveren Blick in den „Morus“ geworfen haben, denn dann wäre er nicht auf Rambach, sondern auf Ernesti gestoßen.³² Der Ausdruck *subtilitas* findet sich in diesem Zusammenhang – so weit ich sehe – überhaupt nicht bei Rambach, obwohl auch er in seinen *Institv-tiones Hermenevticae Sacrae* die Zweiteilung in Sinnermittlung und Sinnvermittlung kennt.³³

1981 wurde der lange bekannte Fund des Ausdrucks *hermeneutica* im Titel eines 1654 erschienen Werks zur sakralen Auslegungslehre zum Anlaß zu ebenso aus-

²⁹ In der dritten Auflage findet sich die folgende Anmerkung beim Lob Rambachs für seine (vermeintliche) Hinzunahme *subtilitas applicandi* ersatzlos gestrichen: „Rambachs Institutiones hermeneuticae sacrae (1723) stehen stark unter Oetingers Einfluß.“ Vermutlich soll das die Spur zu einer Erklärung für das allein aus Gadamers Unkenntnis erzeugte Artefakt insinuieren. Verzweifelt fragt man sich, wie eine solche Behauptung zustande kommen konnte: Es scheint hanebüchener Unsinn. Die Anmerkung fährt fort: „Vgl. die Heidelberger Dissertation von P. Herbers (1952).“ Nach meiner Erinnerung findet sich in der Dissertation von Paul R. Hebers nichts, was das stützen könnte. Aber muß man es wirklich noch sagen: Bei dem 1688 geborenen Rambach findet sich in seiner 1723 erschienenen großartigen Hermeneutik, die zur Pflicht der Lektüre für jeden gehört, der irgendeine Aussage über die *hermeneutica sacra* des 18. Jhs. wagen will, auf 822 Seiten keine einzige Erwähnung des 1702 geborenen Oetinger. – Solche Missgriffe in den verschiedenen Auflage von Gadamers *Wahrheit und Methode* finden keine Notiz in der sich als betont ‚philologisch‘ verstehenden Untersuchung von Jean Grondin, Zur Komposition von ‚Wahrheit und Methode‘. In: Dilthey-Jahrbuch 8 (1992/93), S. 57-74.

³⁰ Gadamer, ebd.. An früherer Stelle verweist Gadamer mit Seitenangabe auf Rambachs *Institutiones*, was demnach wohl auch nicht auf Primärlektüre zurückgehen dürfte.

³¹ In der vorausgegangenen Ausgabe heißt es an dieser Stelle: „Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem (soliditatem vulgo vocant) tribuere ei, qui cum causis et accurate (genau und gründlich) intelligi atque explicat (Morus 8): [...]“ Keine Rede von Rambach! Daran schließt sich ich eine kritische und ebenfalls unterdrückte Bemerkung unter Beschwörung des Gespenstes des „Methodenideals der Aufklärung“, die offenbar mit dem konfligiert, was im Haupttext (auch schon in der zweiten Auflage) Positives steht, was Gadamer der Wahl des Ausdruck *subtilitas* attestieren zu können meint: „hier wird die humanistische subtilitas vom Methodenideal der Aufklärung her mißverstanden.“

³² Vgl. Samuel Friedrich Nathanael Morus, *Svper hermenevtica Novi Testamenti acroases academicae*. Editioni aptavit praefatione et additamentis instrvxit Henr. Carol. Abr. Eichstädt. Vol. I. Lipsiae 1797, vol. I., Prolegomena, § 5ff, S. 10ff. - Morus Werk ist, allerdings mit gewichtigen theoretischen Abweichungen, nach dem *Interpres* seines Lehrers Ernesti gearbeitet.

³³ Vgl. Johann Jacob Rambach, *Institvtiones Hermenevticae Sacrae, variis observationibvs copiosissimisqve exemplis Biblicis illvstratae* [1723]. Editio quarta denovo recognita. Cum praefatione Ioannis Francisci Bvddei. Ienae 1732, wo allein der letzte Teil der Sinnvermittlung unter der Überschrift „De sensus inuenti legitima tractatione“ (S. 727-822) gewidmet ist und der in drei thematische Bereiche zerfällt: „de sensus inuenti cum aliis communicatione“, „de sensus demonstratione“ sowie „de sensus adplicatione porismatica & practica“ – dieser letzte Teil enthält die im herkömmlichen Sinn verstandene *applicatio*.

greifenden wie haltlosen Spekulationen. Sie verdanken sich allein mangelhafter philosophiehistorischer Kenntnisse, die erkennen lassen, daß der Blick kaum länger auf einem der zeitgenössischen hermeneutischen Werke geruht hat: Zudem scheint man zu meinen, daß die Verwendung von Ausdrücken an so exponierter Stelle wie im Titel eines Werks von der Kenntnisnahme des Inhalts zahlreicher thematisch verbundener Texte, die im Titel einen anderen Ausdruck wählen, befreit. Kaum nachvollziehbar ist die dahinter zu vermutende Ansicht, daß eine in dieser Weise exponierte Verwendung eines Ausdrucks in irgendeiner Weise etwas über das Entstehen, die Akzeptanz oder die Relevanz von Konzeptionen verrät.³⁴ Ähnliche quellenferne verallgemeinernde Aussagen lassen sich bei der beim Entdecken des hermeneutischen Zirkels in der klassischen Hermeneutik allenthalben feststellen, und die vermeintliche Kontinuierung dieses *Zirkels* in den nachklassischen Erörterungen der Hermeneutik dürfte in der Tat eine Diskontinuität darstellen.³⁵

Unabhängig von den Beispielen, die nur austauschbare Illustrationen sind, scheint es nicht selten so zu sein, daß die mit leichter Hand erzeugten, hoch aggregierenden und damit großen Aufschluß versprechenden Konzepte einen arbeitsteiligen Prozeß voraussetzen, durch den der so behandelte Gegenstand erst den Druck solcher Aggregation aushält: In einem ersten Schritt werden die Quellen zur Kenntnis genommen, in bestimmter Weise behandelt, aufgearbeitet und in den wissenschaftlichen Verwertungszusammenhang eingespeist. Diese Aufbereitung erfolgt immer unter bestimmter Perspektivierung, befreit von *Nebensächlichkeiten*. Aus diesem trivialen Umständen allein genommen lassen sich freilich noch keine aufregenden Schlüsse auf epistemische Eigenschaften dieses Vorgangs ziehen. In dieser Wissenszirkulation nun können diese Informationen dann eine Art Eigenleben führen, indem sie weiter verarbeitet werden, geformt und in dieser Weise die Informationen aus ihren ursprünglichen (textuellen) Kontexten entbunden werden. Zur Folge kann das haben, daß sie sukzessive immer weniger ‚widerständig‘ gegenüber den

³⁴ So Odo Marquard, *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist* [1981]. In: Id., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart (1981) 1987, S. 117-146. Offenkundig haben alle die, die sich mit der ‚Bürgerkriegsthese‘ von Marquard angefreundet haben, keine Quellenprüfung vollzogen. Allein der Umstand, daß es sich um das Werk eines in der Zeit gefürchteten Kontroverstheologen handelt, hätte bereits mißtrauisch müssen. Zudem ist der Hinweis auf Dannhauers Hermeneutik bereits in älteren Überblicksdarstellungen zu finden, und so dürfte es denn auch zu diesem ‚Beleg‘ gekommen sein. Ein Versuch, dem Neologismus *hermeneutica* nachzugehen, findet sich bei Danneberg, *Logik und Hermeneutik im 17. Jahrhundert*. In: Jan Schröder (Hg.), *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie*. Stuttgart 2001, S. 75-131.

³⁵ Vgl. L. Danneberg, *Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels: Fake und fiction eines Behauptungsdiskurses*. In: *Zeitschrift für Germanistik N.F.*, 3/1995, S. 611-624

verallgemeinernden Zugriffen erscheinen, denen diese Informationen dann ausgesetzt werden. Die Entstehungsbedingungen vergessend, spricht man über die ‚Quellen‘, ohne dabei den selbst vollzogenen Transformationsprozeß einzubeziehen (vom Reflektieren ganz zu schweigen). Das ist dann der ‚Gegenstandsbereich‘, auf den sich die mehr oder weniger verallgemeinernden Aussagen beziehen.

Erst das Scheitern des Versuchs, die methodologische Vorannahme der Kontinuität am historischen Material zu bestätigen, läßt sich als gewichtiger Hinweis deuten, daß man es mit einer Art von Diskontinuität zu tun hat. Unsinnig erscheint der umgekehrte Weg allein schon deshalb, weil er zu leicht ist – die Feststellung von Diskontinuität wird zum Produkt individueller Unkenntnis: Die Größe der Kluft, die Entwicklungen voneinander trennt, erscheint als umgekehrt proportional zu den historischen Kenntnissen. Zwei Formen der Dichte unterscheiden, die sich mit zwei Vermutungen einhergehen: Um so größer die *diachrone* Dichte ist, desto größer erscheint die Aussicht, Kontinuität zu finden. Um so größer die *synchrone* Dichte ist, desto größer erscheint die Aussicht, mehr Diskontinuität zu erkennen. Hinzu kommt als wichtige Stütze einer solchen methodologischen Orientierung, daß hohe nachbarschaftliche Ähnlichkeit in einer diachron dichten Abfolgen große Unähnlichkeit über größere Zeiträume hinweg nicht ausschließt.³⁶

(B) *Kontextualisierung*

Unterschieden wird zwischen individuellen Motiv- und Zielkomplexen eines erzeugenden und präferierenden Handelns in der Denkgeschichte in einer *Situation* und den, wenn auch raum-zeitlich eingeschränkten, übergreifenden Elementen solcher Situationen. Diese Aspekte werden zusammengefaßt als *epistemische Situationen*, in denen die Auseinandersetzungen um Wissensansprüche erfolgen, die zwar immer als überaus komplex, die sich aber für bestimmte Zeiträume *übersichtlich* strukturiert lassen, auch wenn die einzelnen Strukturelemente in unterschiedlichen Relationen zu einander stehen können. Das, was bei der (vorübergehenden) Akzeptanz eines Wissensanspruchs stattfindet, ist dann eine *Art Überlegungsgleichgewicht* in einer gegebenen epistemischen Situation. Die Beschreibung von Säkularisierungsprozessen bezieht sich dann allein auf ein spezifisches Relationsbündel in vorliegenden epistemischen Situationen. Im Fall der Säkularisierung sind das diejenigen, die direkt theologische Wissensansprüche mit anderen Wissensansprüchen verknüpfen. Für die Erklärung und Beschreibung von Prozessen der Säkularisierung ausschlaggebend sind dann genau die Veränderungen bei den jeweiligen Relationsbündeln.

³⁶ Vgl. L. Danneberg, Einführende Überlegungen, S. 469/70.

Theologische Wissensansprüche (im engeren Sinn und vereinfacht) sind solche, die sich nach Ansicht der Akteure aus der Heiligen Schrift (in bestimmter Weise) gewinnen lassen; sie sind für diese Akteure in einer epistemischen Situation dann grundlegend, wenn sie einen *positiven epistemischen Status* besitzen. Eine Voraussetzung für das Vorliegen von Säkularisierung (als Prozeßkategorie) wäre in diesem Fall, daß in einer epistemischen Situation $e-S_t$ theologische Wissensansprüche W^{Th} nicht grundlegend für die Begründung oder Akzeptanz eines Wissensanspruchs W sind und daß es zu $e-S_t$ eine Situation $e-S_{t,x}$ gibt, in der für denselben Wissensanspruch W auf W^{Th} faktisch zurückgegriffen wird oder (schwächer) die epistemische Situation $e-S_{t,x}$ einen solchen Rückgriff erlaubt sowie daß x zeitlich klein ist, also die beiden Situationen eng benachbart sind. Säkularisierung als Prozeßkategorie bezieht sich mithin allein auf Wissensansprüche, bei deren Begründung oder Akzeptanz die Heilige Schrift eine wesentliche Rolle spielt, und auf benachbarte epistemische Situation, bei denen sich an einer solchen Begründung etwas in der Hinsicht etwas verändert, daß die theologischen Wissensansprüche eine geringere oder keine Rolle spielen. *Säkularisierung* bezieht sich demnach nicht auf Wissensansprüche als solche, sondern auf Wissensansprüche im Zusammenhang mit den *Begründungen*, die sie in einer *bestimmten* epistemischen Situation erhalten. Voraussetzung ist – ohne hierauf an dieser Stelle näher eingehen zu können – die Zurückweisung sehr starker holistischer Auffassungen, nach denen Wissensansprüche und ihre Begründungen sich nicht mehr unterscheiden lassen.

(C) *Motor* von Prozessen der Säkularisierung

(C₁) *Grundkonflikte*

Darunter lassen sich Problemstellungen verstehen, die entsprechend der Voraussetzungen – also im wesentlichen der Anforderungen an eine gelungene Problemlösung – immer nur suboptimal lösbar gewesen sind (und es auch möglicherweise *tatsächlich* sind) und die damit (bei unveränderten Voraussetzungen) nicht ‚zur Ruhe‘ kommen (und bei veränderten Voraussetzungen auch nicht, aber zum Beispiel beispielsweise nicht mehr als *relevante* Probleme oder überhaupt nicht mehr als *Probleme* gelten). Bei dem Relationsbündel, dessen Veränderungen zur Erklärung von Säkularisierungen dienen, sind es genau zwei Grundkonflikte:

(C_{1.1}) *Tendenzielle Insuffizienz*: Im Hinblick auf die Erzeugung eines in einer bestimmten epistemischen Situation für relevant erachteten Wissens erweist sich die Heilige Schrift *immer als insuffizient* (das heißt nicht, daß das für jede Situation gilt – also, daß es nicht

bestimmte epistemischen Situationen geben kann, in denen sich die entsprechenden Anforderungen an eine gelungene Problemlösung erfüllen lassen);
(C_{1,2}) *Inhomogenität*: Es gibt in der Heiligen Schrift niedergelegte Wissensansprüche, deren Status sich *nicht nur* aufgrund ihrer Herkunft aus dieser *Quelle* begründen läßt und für die es mithin eine zweifache Begründungsmöglichkeit gibt (auch wenn diese Abundanz der Beweismittel nach der jeweiligen epistemischen Situation gewichtet sein mag). Das heißt: In der Heiligen Schrift gibt es niedergelegte Wissensansprüche, die sich auch auf der Grundlage ausschließlich bibelfremder *Quellen* gewinnen und begründen lassen. Es kommt so zu einer zweifachen Begründung ein und desselben Wissensanspruchs, die beide zwar nicht dasselbe leisten mögen (wenn der Heiligen Schrift die Priorität in Bezug auf den erreichbaren Gewißheitsgrad zukommt), die beide gleichwohl hinreichend für die menschliche Akzeptanz des betreffenden Wissens sind. Das erweist sich als ein anhaltendes Problem – zum einen, diese Abundanz der Beweismittel zu erklären, mithin eine Erklärung dafür zu finden, weshalb sich der Gehalt der Heiligen Schrift *nicht* auf die Offenbarungswahrheiten beschränkt; zum anderen bedeutet es immer die Möglichkeit des Konfliktes mit den aus anderen *Quellen* – sei es die *ratio*, die *sensus* oder die *auctoritas humana* – geschöpften, sich dabei zugleich wandelbaren Wissensansprüchen.

(D) Über die unterschiedlichen epistemischen Situationen hinausgreifende Züge eines Prozesses der Säkularisierung

In der Regel sind es nichtintendierte säkularisierende Wirkungen, die sich in bestimmten epistemischen Situationen vorbereiten. Es sind *zumindest* zwei, die aus der Inhomogenität als Doppelbegründbarkeit von Wissensansprüchen (also C_{1,2}) resultieren:

(D₁) die Versuche mittels eines Konzepts der *Akkommodation* den Konflikt zwischen intra- und extrabiblisches Wissensansprüchen zugunsten der letzteren zu schlichten, ohne daß die Heilige Schrift Einbußen an ihrer Autorität und Dignität erleidet – also allgemein gesagt: die Versuche, die Autorität zu schmälern, ohne damit die gesamte Autorität zu zerstören³⁷;

(D₂) der *methodologische Atheismus* (*Etiamsi-daremus-non-esse-Deum*-Konstruktionen) im Rahmen der *kontrafaktischen* hypothetischen Ausklammerung der Heiligen Schrift als *Quelle* (*sine scripturae auctoritate*) und als methodologische Konzentration auf die Zweitursachen, die aus einer übergreifenden *Begründungsnot* resultiert.

III.

³⁷ Vgl. auch L. Danneberg, Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der *hermeneutica sacra*.

Der methodologische Atheismus stellt freilich nur eine der recht verschiedenen kontrafaktischen Imaginationen dar. Den Ausdruck ‚Imagination‘ nehme ich im weiteren als verständlich und konzentriere mich auf seine Spezifizierung als *kontrafaktisch*³⁸ – im Mittelalter werden einige der Imaginationen, die sich als kontrafaktische ansprechen lassen, auch unter dem Ausdruck *quaestiones secundum imaginationem* verhandelt.³⁹ Es scheint nicht unwichtig, daß einigermaßen genau angegeben wird, was unter *kontrafaktischen Imaginationen* zu verstehen ist. Denn zum Problem werden solche Imaginationen nicht allein angesichts ihrer Bestimmung, sondern vornehmlich dann, wenn man sich die Kontexte ihrer Verwendung ansieht und die Frage stellt, was ihre Verwendung in solchen Kontexten eigentlich soll, und man zugleich feststellt, daß Verwendungen kontrafaktischer Imaginationen alles andere als selten sind. Auf den ersten Blick sind sie wegen des Kontextes ihrer Verwendung rätselhaft. Dieser Kontext bietet sichere Signale, daß er als *argumentativ* zu verstehen ist; in ihm also ein Wahrheitsanspruch verfolgt wird. Er mithin nicht als ein fiktional intendierter Kontext anzusehen ist, in dem ein Wahrheitsanspruch für die Rede suspendiert ist, und zwar in *bestimmter Hinsicht*, denn auch in fiktionaler Rede lassen sich Wahrheiten vermitteln.

Wichtiger als die vorläufigen Überlegungen und Beobachtungen auf unsicherem Terrain scheint mir, überhaupt auf einen Bereich von Argumentationen hinzuweisen, dem bislang Philosophie- wie Wissenschaftsgeschichte – wenn überhaupt – nur am Rande Aufmerksamkeit geschenkt haben, und wenn, dann immer nur punktuell angesichts bestimmter Verwendungsweisen etwa als ‚Gedankenexperimente‘.⁴⁰ Zwar lassen sich diese

³⁸ Hierzu L. Danneberg, Überlegungen zu kontrafaktischen Imaginationen in argumentativen Kontexten und zu Beispielen ihrer Funktion in der Denkgeschichte. In: Toni Bernhart und Philipp Mehne (Hg.), *Imagination und Innovation*. Berlin 2006 (Beiheft 2 Paragrana), S. 73-100, Id., *Kontrafaktische Imaginationen in der Hermeneutik und in der Lehre des Testimoniums*. In: Id., Carlos Spoerhase und Dirk Werle (Hg.), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in der Wissenschaftsgeschichte*. Wiesbaden 2009 (Wolfenbütteler Forschungen 120), S. 287-449

³⁹ Zum Vorgehen im 14. Jh. *secundum imaginationem* die Hinweise bei John E. Murdoch, *The Development of a Critical Temper: New Approaches and Modes of Analysis in Fourteenth-Century Philosophy, Science, and Theology*. In: Siegfried Wenzel (Hg.), *Medieval and Renaissance Studies*. Chapel Hill 1978, S. 51-79, u.a. S. 53: “Philosophers and theologians repeatedly remind us of the fact that they are reasoning *secundum imaginationem* and appealing to God’s absolute power. And they frequently, and appropriately, connect these two factors: God furnishes them a warrant to argue and to make their points *imaginative* as they wished.” Auch Id., *Philosophy and the Enterprise of Science in the Later Middle Ages*. In: Yehuda Elkana (Hg.), *The Interaction Between Science and Philosophy*. London 1974, S. 51-74, insb. S. 64-70, Id. und Edith Sylla, *The Science of Motion*. In: David Lindberg (Hg.), *Science in the Middle Ages*. Wisconsin 1978, S. 206-264, insb. S. 246/47.

⁴⁰ Hierzu gibt es in den letzten zwanzig Jahren eine reichhaltige Forschung zum Verständnis dieses Argumentationstyps, allerdings nicht selten orientiert an Beispielen des 20. Jhs. und vor allem am naturwissenschaftlichen Bereich, aber auch zur (analytischen) Philosophie; vgl. u.a. die Beiträge in Tamara Horowitz und Gerald J. Massey (Hg.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*. Pittsburgh 1991, sowie in David Hull et al. (Hg.), *PSA* 1992. Vol. 2. East Lansing 1993, ferner

historischen Formen gedankenexperimentellen Argumentierens näher charakterisieren, doch sind sie dann mit dem kontrafaktischen Imaginieren nur verschwistert. Die Beschäftigung mit kontrafaktischen Imaginationen und ihren Funktionen zielt letztlich auf ein besseres Verständnis von Aspekten der Wissensentwicklung der Geschichte von Philosophie und Wissenschaft.

Es sind mithin nicht beliebige Imaginationen, um die es geht, sondern solche, die als besonders abweichend erscheinen. Will man verschiedene Arten von Imaginationen unterscheiden, so braucht man einen relationalen Bezugspunkt. Angesichts der in dem

Terence Horgan, Counterfactuals and Newcomb's Problem [1981]. In: Richmond Campbell und Lanning Sowden (Hg.), *Paradoxes of Rationality and Cooperation*. Vancouver 1985, S. 159-182, W. Rehder, Versuche zu einer Theorie von Gedankenexperimenten. In: *Grazer Philosophische Studien* 11 (1980), S. 105-123, Tyler Bruge, Two Thought Experiments Reviewed. In: *Notre Dame Journal of Symbolic Logic* 23 (1982), S. 284-292, David Cole, Thought and Thought Experiments. In: *Philosophical Studies* 45 (1984), S. 432-444, Jonathan Dancy, The Role of Imaginary Cases in Ethics. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985), S. 141-153, Ernan McMullin, Galilean Idealization. In: *Studies in the History and Philosophy of Science* 16 (1985), S. 247-273, C. Mason Myers, Analytical Thought Experiments. In: *Metaphilosophy* 17 (1986), S. 109-118, Kathleen V. Wilkes, Real People: Personal Identity Without Thought Experiments. Oxford 1989, David Hull, A Function for Actual Examples in Philosophy of Science. In: Michael Ruse (Hg.), *What Philosophy of Biology Is*. Dordrecht 1989, S. 313-24, J. Collier, Could I Conceive Being a Brain in a Vat? In: *Australasian Journal of Philosophy* 68 (1990), S. 413-149, David Gooding, Experiment and the Making of Meaning. Dordrecht 1990, James Robert Brown, *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*. London 1991, auch Id., *Thought Experiments Since the Scientific Revolution*. In: *International Studies in the Philosophy of Science* 1 (1986), S. 1-15, Gad Prudovsky, The Confirmation of the Superposition Principle. On the Role of a Constructive Thought Experiment in Galileo's *Discorsi*. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 20 (1989), S. 453-468, Antoni Gomila, What Is a Thought Experiment? In: *Metaphilosophy* 22 (1991), S. 84-92, M.W. Jackson, The Gedankenexperiment Method of Ethics. In: *The Journal of Value Inquiry* 26 (1992), S. 525-535, Roy A. Sorensen, *Thought Experiments*. Oxford 1992, Id., *Thought Experiments and the Epistemology of Laws*. In: *Canadian Journal of Philosophy* 22 (1992), S. 15-44, Daniel Kolak, Metaphysics and Metapsychology of Personal Identity: Why Thought Experiments Matter in Deciding Who We Are. In: *American Philosophical Quarterly* 30 (1993), S. 29-50, D.H.M. Brookes, The Method of Thought Experiment. In: *Metaphilosophy* 25 (1994), S. 71-83, Sören Häggqvist, *Thought Experiments in Philosophy*. Stockholm 1996, Martin Bunzl, The Logic of Thought Experiment. In: *Synthese* 106 (1996), S. 227-240, John D. Norton, Are Thought Experiments Just What You Thought? In: *Canadian Journal of Philosophy* 26 (1996), S. 333-366, James W. McAllister, The Evidential Significance of Thought Experiment in Science. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 27 (1996), S. 233-250, sowie Id., *Das virtuelle Labor: Gedankenexperimente in der Mechanik des siebzehnten Jahrhunderts*. In: Helmar Schramm et al. (Hg.), *Kunstkammer – Laboratorium – Bühne*. Berlin/New York 2003, S. 35-55, auch Tamar Szabó Gendler, Galileo and the Indispensability of Scientific Thought Experiment. In: *British Journal for the Philosophy of Science* 49 (1998), S. 397-424, sowie Ead., *Thought Experiment. On the Powers and Limits of Imaginary Cases*. New York 2000, Verena Mayer, Was zeigen Gedankenexperimente? In: *Philosophisches Jahrbuch* 106 (1999), S. 357-378, Michael Bishop, Why Thought Experiments Are Not Arguments. In: *Philosophy of Science* 66 (1999), S. 534-541, Alisa Bokulich, Rethinking Thought Experiments. In: *Perspectives on Science* 9 (2001), S. 285-307, Paolo Palmieri, Mental Models in Galileo's Early Mathematization of Nature. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 34 (2003), S. 229-264; vorangegangen ist Thomas S. Kuhn, Eine Funktion für das Gedankenexperiment [A Function for Thought Experiment, 1964]. In: Id., *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*. Frankfurt/M. (1977) 1978, S. 327-356, der ihr Auftreten insbesondere in wissenschaftlichen Krisensituationen deutet; früher noch Karl R. Popper, Über den Gebrauch und Mißbrauch von Gedankenexperimenten, besonders in der Quantentheorie [1959]. In: Id., *Logik der Forschung*. Sechste, verbesserte Auflage. Tübingen 1976, S. 397-411.

Projekt *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit* verfolgten Fragestellung gibt es hierfür nur einen Bezugspunkt: Es ist das zeit-, orts- und personenbezogene Anerkennen von Wissen(sansprüchen). Der relationale Bezugspunkt ist somit veränderlich, und bereits daraus folgt, daß etwas, das zu einem bestimmten Zeitpunkt als kontrafaktische Imagination angesehen wird, bei verändertem Wissen diesen Charakter verlieren kann. Es sind allerdings noch zwei Unklarheiten zu verringern: beim Ausdruck *Wissen* und bei dem, was als ein *geteiltes Wissen* gilt.

Aufgrund der angenommenen Veränderlichkeit bezeichnet in der Rekonstruktions-
sprache *Wissen* immer *Wissensanspruch*, und als *Wissensanspruch* zu einer bestimmten Zeit sollen solche kognitiven Einheiten aufgefaßt werden, über die man sich in der Zeit streiten konnte oder auch gestritten hat – und das schließt immer Stimmen ein, die bestimmte Wissensansprüche durch Ausgrenzung zu entproblematisieren suchten. Beim Streit um die Erdbewegungen handelt es sich dann ebenso um den Streit um *Wissensansprüchen* wie bei dem um die Bedeutung der Einsetzungsworte beim Abendmahl oder bei dem zur biblischen Chronologie. Wenn ein Wissensanspruch strittig ist – und nach der hier gewählten Rekonstruktions-
sprache handelt es sich dann überhaupt erst um einen solchen –, dann setzt das immer andere Wissensansprüche voraus, die man in der Zeit nicht für falsch hält. In der Sprache der Akteure gibt es also *Wissensansprüche*, die sie als *Wissen* ansehen. Damit bin ich bereits bei der zweiten zu mindernden Unklarheit, der sich auf das *geteilte Wissen* bezieht.

Im wesentlichen handelt es sich dabei um epistemische Einstellungen gegenüber kognitiven Einheiten, also in der gewählten Rekonstruktions-
sprache: gegenüber Wissensansprüchen. Diese epistemischen Einstellungen lassen sich klassifizieren, und dabei läßt sich weitgehend auf die von den Akteuren verwendeten Konzepte zurückgreifen. Zwar unterliegen auch sie einem historischen Wandel, doch sind sie zumindest in dem hier interessierenden Zeitraum in den oberen Rängen der Hierarchie vergleichsweise stabil. An der Spitze der Hierarchie steht ein Wissen, von dem man annimmt, das der Mensch naturhaft schon in seinem Besitz sei, es ist, wenn man so will, das dem Verstand naturhaft vertraute, seinsmäßig bekannte Wissen – so die ersten unbeweisbaren Prinzipien der Beweise wie etwa: ‚was ist, kann nicht zugleich nicht sein‘ oder ‚das Ganze ist größer als seine Teile‘. Dieses Wissen gilt als unbezweifelbar gewiß – als *certitudo mathematica* oder *metaphysica* (W_{cma}); darunter rangiert das Wissen, das zwar als weniger gewiß, aber als sicher wahr gilt – bezeichnet als *certitudo physicalis* (W_{cp}); darunter findet sich das Wissen, bei dem eine für das Handeln ausreichende Gewißheit gesehen wurde – bezeichnet als

certitudo moralis (W_{cmo}); darauf folgen die Wissenssprüche, die wahrscheinlicher (*probabilior*) als konkurrierende sind (W_{pp}); schließlich solche Wissensansprüche, die im Unterschied zu nichtwahrscheinlichen nur als wahrscheinlich gelten (W_{p}). Es lassen sich nun grob die folgenden Zuordnungen hinsichtlich des Konflikts mit den unterschiedenen Stufen der Gewißheitshierarchie vornehmen:

Wenn mit W_{cma} in Konflikt, dann handelt es sich um *unsinnige Imaginationen*.

Wenn mit W_{cp} in Konflikt, dann handelt es sich um *kontrafaktische Imaginationen*.

Wenn mit W_{cmo} in Konflikt, dann handelt es sich um *hypothetische Imaginationen*.

Wenn mit W_{pp} in Konflikt, dann handelt es sich um *alternative Hypothesen*.

Imaginationen sind mithin kontrafaktisch - und nicht etwa hypothetisch -, wenn sie mit Wissensansprüchen im Modus der *certitudo physicalis* konfliktieren. Es handelt sich bei dem, was kontrafaktischen Imaginationen ihren Charakter verleiht, zudem um Wissensansprüche, die selbst nicht wahrscheinlich sind und daher auch in Konflikt stehen mit solchen, die mit als W_{cmo} oder W_{pp} epistemisch beurteilt werden. Während *kontrafaktisch* das Produkt des Imaginierens charakterisiert, braucht das Imaginieren als Vorgang keiner zusätzlichen Bestimmung. Bei ihm können Abstraktionen ebenso wie Metaphern eine Rolle spielen, ohne daß kontrafaktische Imaginationen selbst Abstraktionen oder Metaphern sind.

Eine Besonderheit kommt für das christliche Verständnis hinzu. Für einen Christen, so sehr er auch die *certitudo metaphysica* und *physicalis* anerkennen mag, geschieht das mit einem Vorbehalt: Es handelt sich nur um eine menschliche Gewißheit, die gegenüber der *certitudo divina* immer nur *second best* ist; ja mehr noch, es gibt Wissensansprüche, die nach christlicher Vorstellung wahr sind, aber sowohl einem Wissen mit *certitudo metaphysica* wie *physicalis* widerstreiten können. Sie gelten dann als *supra rationem* oder *supra naturam*, mitunter sogar als *contra rationem* oder *naturam*. Nun besagt das, anders als man vielleicht vermuten könnte, nicht viel über das Phänomen der kontrafaktischen Imaginationen. Daß es der *certitudo metaphysica* widersprechende kontrafaktische Imaginationen wohl nicht oder nur selten gab, dürfte etwas damit zu tun haben, daß das, was der *certitudo metaphysica* widerspricht, in der Regel als nicht vorstellbar oder als nicht imaginierbar oder als nicht denkbar galt. Wenn die Imaginationen auf Wissensansprüche beruhen, die aus menschlichen und göttlichen Gewißheiten zusammengesetzt sind, dann konnte es hingegen zu kontrafaktischen Imaginationen kommen. Ihren kontrafaktischen Charakter gewinnen sie dann gerade über Exklusion – hierzu gehören auch die Beispiele,

die auf der Annahme beruhen, es gäbe keinen (christlichen) Gott, also der methodologische Atheismus.

Kontrafaktische Imaginationen im Bereich der Glaubenslehre sind *zum einen* allein angesichts des Weltwissens (zu einer bestimmten Zeit) kontrafaktisch, aber angesichts des Übernatürlichen sind sie es nicht; sie gehören dann zu den Geheimnissen des Glaubens; *zum anderen* sind es Imaginationen, die bestimmte Konsequenzen der betreffenden theologischen Lehrstücke illustrieren, nach denen etwas zwar möglich, aber nicht realisiert ist. Genau die letzte Verwendungsweise kontrafaktischer Imaginationen gilt im 15. und 16. Jahrhundert als das sprichwörtlich ‚Scholastische‘ und damit das Ablehnungswürdige in der christlichen Theologie des Mittelalters. Die Schriften von Protestanten, aber auch die von mehr oder weniger humanistisch geprägten Katholiken (etwa den Anhängern des Erasmus) sind voll von Invektiven gegen solche Argumentationen *secundum imaginationem*. Sie erscheinen den Gelehrten mittlerweile nicht nur als sinnlos, sondern als gotteslästerlich: etwa die Imagination, daß sich Jesus Christus auch als Maultier hätte inkarnieren können. Das gehört zu den Imaginationen, die dem 16. Jahrhundert zum Greul werden und die sich um die Überlegungen zur göttlichen *potentia absoluta* und zur göttlichen Freiheit ranken: Gott hätte sich danach in jedem Ding, auch in einem Maultier oder in einem Stein offenbaren können,⁴¹ auch wenn es seiner *potentia ordinata* nicht angemessen sei, es ihr nicht gezieme, eine *creatura irrationalis* zu wählen.⁴²

Das, was in der christlichen Glaubenslehre der *certitudo metaphysica* widerspricht, gilt als Glaubensmysterium und nicht als kontrafaktische Imagination; das, was in ihr der *certitudo physicalis* widerstreitet, gilt ebenfalls nicht als kontrafaktische Imagination,

⁴¹ Vgl. hierzu Thomas von Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum* [...1252-56]. In: Id., *Opera Omnia*, Vol. IX. Paris 1873, III, Dist II, q. 1, art 1 (S. 29); sowie Id., *Summa Theologica* [...1266-73]. Editio [...] Josepho Pecci [...]. Editio Tertia. Roma 1925, III, q IV, a 1 (S. 42/43), allerdings ohne die Erwähnung des Maultiers; das findet sich erst bei späteren scholastischen Theoretikern.

⁴² Zu den Theologen heißt es beispielsweise in seiner *Stultitiae laus* im Anschluß an eine genüßlich vorgetragene Liste der besonders ergiebigen Imaginationen, die den menschlich-göttlichen Charakter Jesu Christi betreffen, bei Erasmus, ΜΩΠΙΑΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ sive laus stultitiae [1515]. Id., *Ausgewählte Schriften*. 2. Bd. Deutsche Übersetzung von Alfred Hartmann [...]. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Wendelin Schmidt-Dengler. Darmstadt (1975) 1995, S. 1-211, hier § 53, S. 133.: „Solche Haarspaltereien [*leptolesc...ai*] kennen sie Tausende, ja, noch viel heiklere [*multo subtiliores*]. Da reden sie über Instantien, Formalitäten, Quidditäten, Ecceitäten, also von Dingen, die kein Mensch jemals zu Gesicht bekommt, er müßte denn ein Lynkeus sein, der durch das dickste Dunkel hindurch das Nichts sähe. [...] Noch spitzer spitzen diese Spitzfindigkeiten die Schulen der Scholastiker [...]. Ihre Systeme strotzen von Gelehrsamkeit und sind gespickt mit Diffikultäten; selbst die Apostel brauchten einen neuen Geist, hätten sie über derlei Dinge mit diesem neuen Theologengeschlecht zu streiten. Paulus war Manns genug, für seinen Glauben zu zeugen, aber wenn er sagt: ‚Glaube ist zuversichtliche Erwartung von Dingen, die man erhofft, Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht‘, so ist das keine magistrale Definition, und hat er auch die Liebe aufs herrlichste bestätigt, so fehlte es ihm doch an der nötigen Dialektik, um ihren Begriff nach Umfang oder Inhalt genügend zu bestimmen [*ita parum dialectice vel dividit, vel finit*].

sondern als Wunder, vorausgesetzt freilich, die Abweichung von der Natur wird nicht als durch das Handeln eines bössartigen Dämon herbeigeführt. Um so abweichender sich ein Wunder darstellt, desto mehr zeugt es von der Macht, die zum Abweichen vom *cursus naturae* oder *vitae* erforderlich ist und desto sicherer läßt sich auf die Gegenwart göttlichen Wirkens schließen. Grundsätzlich Neues zu schaffen, bleibt der Allmacht Gottes vorbehalten. Die Frage, inwieweit der menschlichen Imagination die Möglichkeit zugesprochen wird, sich ein solches Neues *vorstellen* zu können – also etwas, das nicht allein auf eine mehr oder weniger überraschende Kombination und Verknüpfung bestehender Elemente zurückzuführen ist, wird in dem hauptsächlich interessierenden Zeitraum weithin verneint,⁴³ und das scheint denn auch eine Grenze für die kontrafaktische Imagination in argumentierenden Kontexten zu sein.⁴⁴

Ein letztes Problem bleibt noch bei den kontrafaktischen Imaginationen, das freilich das Unternehmen vorab zum Scheitern zu verurteilen droht. Vorausgesetzt ist der Bestimmung zufolge, daß eine Imagination dann kontrafaktisch ist, wenn sie mit einem als gewiß angenommenen Wissen konfligiert; wie aber läßt sich das personen- und zeitbezogen einigermaßen zuverlässig feststellen? Doch gerade dieses Problem besteht bei kontrafaktischen Imaginationen nicht (zumindest nicht sehr oft) – und nicht nur auf den ersten Blick werden sie dadurch so rätselhaft; denn diejenigen, die sie entwickeln und vortragen, lassen durchweg keinen Zweifel daran, daß sie um den kontrafaktischen Charakter ihrer Darbietungen wissen und daß ein solches Wissen auch dem Adressaten nicht verborgen zu

⁴³ So etwa von Edmund Burke, *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen* [1757]. Hamburg 1989, S. 49: „Man muß aber bemerken, daß die Einbildungskraft nicht etwa fähig ist, etwas vollständig Neues hervorzubringen; sie kann nur die Anordnung derjenigen Ideen verändern, die sie von den Sinnen empfangen hat.“ Vgl. dagegen die Unterscheidung von „productiver“ und „reproductiver Einbildungskraft“ bei Fichte, *Ueber die Unterscheidung des Geistes und der Buchstaben in der Philosophie* [1794]. In: Id., *Gesamtausgabe*, II, 3. 1971, S. 316/17: „Geist überhaupt ist das, was man sonst auch productive Einbildungskraft nennt. Reproductive Einbildungskraft erneuert, was schon im empirischen Bewußtseyn war, nicht gerade in *der* Verbindung, wie es da war; sie mag auch aus Verbindung verschiedener Ganze ein neues Ganzes zusammensetzen, dennoch bleibt sie, wenn die Sache der Strenge nach genommen wird, lediglich reproductiv. Die productive Einbildungskraft erneuert nicht; sie ist, wenigstens für das empirische Bewußtseyn, völlige Schöpferin, und Schöpferin aus Nichts. – ich weiß es M.H., daß ich hier von der Meinung selbst der neuen Philosophie abgehe [...]. Die productive Einbildungskraft sage ich erschafft den Stoff der Vorstellung, sie ist die einzige Bildnerin deßen, was in unserm empirischen Bewußtseyn vorkommt, sie ist die Schöpferin dieses Bewußtseyns selbst. Aber die Einbildungskraft, auch in dieser ihrer productiven Macht, ist doch selbst kein Ding an sich, sondern ein Vermögen des einzigen uns unmittelbar gegebenen Dings an sich, des Ich.“

⁴⁴ Aber nicht nur in solchen Kontexten; die Grenze markiert bereits das, was als ‚monströs‘ in einem technischen Sinn des Ausdrucks aufgefaßt wird, vgl. L. Danneberg, *Die Anatomie*, Kap. II, S. 23-67.

bleiben braucht.⁴⁵ Die kontrafaktische Imagination selbst bedarf nicht der Tarnung, so subversiv das in ihren Rahmen entfaltete Denken und wie unausgesprochen seine Konsequenzen auch sein mochten. Die Täuschungsabsicht kann freilich dadurch gegeben sein, daß man die allgemein geteilte epistemische Einstellung gegenüber bestimmten Wissensansprüchen gerade nicht teilt, so daß die Imagination nur für den intendierten Leser, nicht aber für denjenigen, der sie vorträgt, kontrafaktisch ist. Dann freilich handelt es sich nach meinem Verständnis nicht mehr um eine kontrafaktische Imagination, allenfalls um eine sehr spezielle Variante; denn diese Art der ‚Täuschung‘ geht auf eine immer gegenwärtige Maxime des effektiven Argumentierens zurück.

Es handelt sich um die Maxime, daß es in der Regel zweckmäßig sei, allein von den *geteilten* Überzeugungen der Adressaten auszugehen, wenn man für einen von ihnen bislang nicht geteilten Wissensanspruch argumentieren will. In zwei Varianten realisiert sich diese Maxime: als *reductio* und als *dissimulatio*. Die *reductio* liegt dann vor, wenn es sich um die hypothetische (vorläufige) Ausklammerung eigener Überzeugungen bei der Argumentation handelt, um *dissimulatio* handelt es sich dann, wenn es das kontrafaktische Annehmen eines Konsenses mit denjenigen ist, die man zu überzeugen gedenkt. Der Unterschied beider Varianten ist grundlegend: Bei der *reductio* klammert man etwas hypothetisch aus, was man selbst teilt, aber der andere nicht. Bei der *dissimulatio* nimmt man etwas hypothetisch an, was man nicht teilt, aber der andere. Der Unterschied liegt im Ziel der Argumentation: Jemanden unter Verzicht auf bestimmte Beweismittel von der Wahrheit eines Wissensanspruchs zu überzeugen und *damit* zur Zustimmung zu veranlassen oder ihn (zunächst) unter Annahme bestimmter Beweismittel zur Zustimmung zu einem Wissensanspruch zu veranlassen. Der Wissensanspruch, zu dem man ihn veranlaßt, ist zwar im zweiten Fall auch wahr, aber die Gründe, die ihn zur Zustimmung veranlassen sollen, sind es nicht. In diesem Fall erzeugt man Zustimmung mit falschen Argumenten, in jenem mittels einer suboptimalen Argumentation. Die *dissimulatio* läßt sich dann zwar als

⁴⁵ Hier können allerdings durchaus Probleme entstehen. So kann ein vorgetragener Wissensanspruch in einer Zeit und eingebunden in eine epistemischen Situation als so abwegig wahrgenommen werden, daß man meint, seinen epistemischen Status nicht eigens anzeigen zu müssen. Da die epistemische Situation samt ihrer Bestandteil selbst zur Aufgabe der historischen Rekonstruktion gehört, steht das in solchen Situationen angenommene Wissen, an dem man seinen offensichtlich kontrafaktischen Charakter erkennt, mitunter nicht in hinreichendem Ausmaß oder nicht hinlänglich zweifelfrei zur Verfügung; zu einem Beispiel, bei dem aus der (sehr plausiblen) Annahme der Rechtgläubigkeit der kontrafaktische Charakter bestimmter Erörterungen zwar folgt, aber just an bestimmten Stellen der Autor die bei ihm üblichen Versicherung eigener Rechtgläubigkeit nicht gibt, Anneliese Maier, Ein unbeachteter ‚Averroist‘ des 14. Jahrhunderts: Walter Burley [1955]. In: Ead., Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts. Roma 1964, S. 101-121.

kontrafaktisch auffassen, aber dieses Kontrafaktische deckt sich gerade nicht mit dem, was der Adressat als kontrafaktisch annimmt.

Zu unterscheiden ist das von Vermutungen, daß der Ort für die Theorie des kontrafaktischen Argumentierens sich eventuell in den Untersuchungen zu den *obligationes* für die Disputation oder anderen Formen der Auseinandersetzung um Wissensansprüche findet. Die Theorie der *obligationes*, nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Bildung von *Sophismata*, wird dann als Anleitung, als Metamethodologie zu (kontrafaktischen) Gedankenexperimenten aufgefaßt, also allgemein von Argumentationen oder Darstellungen, die *secundum imaginationem per impossibile* verfahren.⁴⁶ Wie erhellend diese konzeptionelle Zuordnung der Theorie der kontrafaktischen Imaginationen angesichts ihrer ausgeprägten Vielfalt auch sein mag, das Moment bleibt, das solche Imaginationen ebenso erklärungsbedürftig wie hinsichtlich ihrer Durchsichtigkeit so schwierig erscheinen läßt: Diese Gebilde finden Verwendung in textuellen Kontexten, die sich als argumentativ präsentieren, die vor allem frei von Fiktionalitätssignalen sind und die wohl auch weder als fiktional intendiert noch von den (zeitgenössischen) Rezipienten als fiktionale aufgefaßt werden. Allerdings gehört auch der Ausdruck ‚fiktional‘ zur Rekonstruktionssprache; denn zum Teil sind solche kontrafaktischen Imaginationen als *res fictae* bezeichnet worden, und zwar sowohl in *fiktionalen* als auch in *nichtfiktionalen* Kontexten. Die Frage nun ist, worin liegt der Sinn, die Funktion, der Zweck eines solchen Imaginierens in nichtfiktionalen Kontexten.

Keine Frage ist, daß Wissensansprüche, auch wenn man sie für falsch hält, *kognitive* Zwecke erfüllen können: Denn aus einem falschen Wissensanspruch folgen in der Regel auch solche, die man für wahr hält – und in logisch trivialer Weise ist das immer der Fall. Doch sollte es mehr sein, was von der kognitiven Funktion bei einem so aufwendigen und so offenkundig falschen Unternehmen, als das sich kontrafaktische Imaginationen darbieten, zu erwarten ist – eben mehr als das triviale Folgern von wahren Wissensansprüchen aus bekannt falschen, was zum Beispiel keine Begründungsfunktion für Wissensansprüche

⁴⁶ Vgl. Mikko Yrjönsuuri, *Obligations as Thought Experiments*. In: Ignacio Angelelli und Maria Cerezo (Hg.), *Studies on the History of Logic*. Berlin/New York 1996, S. 79-96, Paul Spade, *Three Theories of Obligationes: Burley, Kilvington and Swyneshed on Counterfactual Reasoning*. In: *History and Philosophy of Logic* 3 (1982), S. 1-32, Peter King, *Medieval Thought-Experiments: The Metamethodology of Medieval Science*. In: Horowitz/Massey (Hg.), *Thought Experiments*, S. 43-64, hier S. 53/54: „The general conclusion I want to draw should be apparent: the literature on *obligationes* express the medieaval theory of thought-experiments including various forms of reasoning which at first glance appear to have little to do with one another.“ Einen Überblick zu den *obligationes*, wenn auch nicht vor diesem Hintergrund, bieten Paul V. Spade und Eleonore A. Stump, *Obligations*. In: Normann Kretzmann et al. (Hg.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge 1982, S. 315-341.

zu erfüllen vermag. Ja, man könnte sogar vermuten, daß proportional zur Selbstverständlichkeit der Falschheit einer kontrafaktischen Imagination die Bedeutung ihrer kognitiven Funktion wachsen müßte. Wenn man mitunter von *the paradox of thought experiment* spricht, dann scheint das bei kontrafaktischen Imaginationen noch berechtigter zu sein. Denn sie sind nicht nur falsch, sondern so offensichtlich falsch, daß sie sich auch nicht mittels Gradationen anhand einer zumindest intuitiv nachvollziehbaren Skala von *mehr* oder *weniger falsch*, von *mehr* oder *weniger angemessen* oder irgendeiner anderen Güteeigenschaft diskriminieren zu lassen scheinen. Insonderheit stellt sich das Problem der Beliebigkeit derartiger Imaginationen, die mit Ausnahme der sinnwidrigen Imaginationen unbegrenzt zu sein scheinen – und das, so ließe sich vermuten, spricht nicht für irgendeinen kognitiven Nutzen; von den Möglichkeiten ihrer *kritischen* Erörterung ganz zu schweigen.

Das, was dann nur bleibt, ist im wesentlichen die *reductio ad absurdum*, also das Aufzeigen einer Konsequenz eines Wissensanspruchs mittels kontrafaktischen Imaginierens, die falsch ist; oder es bleibt genau die Abgrenzung zu den sinnwidrigen Imaginationen. Diese kontrafaktischen Imaginationen erhalten eine spezifische kognitive Funktion, indem sie mit dem Konzept der Vorstellbarkeit oder Denkbarkeit verbunden werden, wie es oftmals unausgesprochen, mitunter ausgesprochen geschieht. Das, was denkbar oder vorstellbar ist, ist nicht gebunden an das, was als wahr gilt. Doch erst dann, wenn diese Vorstellbarkeit oder Denkbarkeit, die durch kontrafaktisches Imaginieren sich prüfen läßt, als ein Kriterium oder Indikator für epistemische Eigenschaften gelten kann, ist eine entsprechende kognitive Funktion für diese Imaginationen mittels Vorstellbarkeit oder Denkbarkeit gegeben.⁴⁷ Doch darin liegt auch ein Problem des historischen Wandels.

Die Regeln der Verknüpfung wären dann: Wenn vorstellbar, dann auch möglich – und *vice versa*; wenn nicht vorstellbar, dann auch nicht möglich – und *vice versa*. Schon für einige scholastische Theologen und Philosophen, aber auch für Descartes, war die zweite Verknüpfung nicht zulässig, nämlich daß etwas, das nicht vorstellbar (für den Menschen) ist, auch (für Gott) unmöglich sei. Man kann sich zwar die Falschheit bestimmter mathematischer oder logischer Wahrheiten nicht ‚vorstellen‘, wie Descartes betont, aber das schließe nicht aus, daß Gott sie hätte falsch machen können, auch wenn es strittig ist, was

⁴⁷ Das ist in der Zeit wesentlich komplexer und komplizierter, als es sich hier darstellen läßt. Nur ein Beispiel: Man konnte in der Heiligen Schrift einen Satz lesen, den man (1) ‚versteht‘, obwohl er ein Glaubensmysterium beinhaltet, das man sich nicht (2) ‚vorstellen‘ konnte und dem man allein mittels kunstgemäßer (*artificialia*) Argumente nicht (3) ‚zustimmen‘ konnte. Zwischen (1) auf der einen und (2) sowie (3) auf der anderen Seite dürfte immer unterschieden worden sein, auch wenn das zwischen (2) und (3) nicht einfach und klar ist.

Descartes mit dieser Imagination genau zu zeigen versucht.⁴⁸ Anders als beispielsweise David Hume teilt man mittlerweile nicht mehr die Sicherheit, daß sich von Vorstellbarkeit oder Denkbarkeit im allgemeinen auf bestimmte epistemische Merkmale von Wissensansprüchen schließen lasse oder daß sie gar als Kriterien funktionieren zum Sortieren von Wahrheit⁴⁹ – so wie es in den Logiken des 17. und 18. Jahrhunderts nicht unüblich gewesen ist, die *certitudo metaphysica* (etwa als logische Wahrheit) als höchste Gewißheit als das zu bestimmen, dessen Gegenteil nicht gedacht werden könne.

Doch der Eindruck täuscht: Es gibt in der Regel weitere Konstellationen für kontrafaktische Imaginationen, in der sie nicht als willkürlich erscheinen und die so die Vermutung bekräftigen, daß sie durchweg kognitive Aufgaben erfüllen. Zwar gibt es für das vielgliedrige Phänomen der kontrafaktischen Imaginationen keine kognitiven Standardfunktionen, die sie gleichsam *per se* erfüllen. Doch das, was sie zu leisten vermögen, beschränkt sich nicht auf die *reductio ad absurdum* oder auf imaginative *argumenta probantia* oder *illustrantia* für das Denkbaren und Vorstellbaren. In welcher Gestalt die von ihnen erbrachten Leistungen in Erscheinung treten, hängt von der epistemischen Situation ihrer Verwendung ab. Allein auf sie bezogen setzen sich solche Imaginationen nicht mehr dem Verdacht der Willkürlichkeit aus und in ihnen erzeugen sich sogar Gütekriterien, die kontrafaktische Imaginationen als mehr oder weniger angemessen in bestimmten epistemischen Situationen anzusehen erlauben. Wichtig ist dabei, daß sich diese Situationen hinsichtlich ihres Wandels als elastischer darstellen, als man oftmals einzuräumen bereit ist, wenn man nach *Diskontinuitäten*, *Sprüngen* oder *Brüchen* fahndet. Kontrafaktische Imaginationen können hinsichtlich ihres Auftretens und ihrer Beliebtheit sowie im Blick auf die von ihnen erwarteten Leistungen unbeschadet größere Veränderungen der epistemischen Situation, in der sie eingeführt werden, überstehen, auch wenn

⁴⁸ Aus der Fülle der Literatur Harry Frankfurt, Descartes on the Creation of the Eternal Truths. In: *Philosophical Review* 86 (1977), S. 36-57, und den zahlreichen Auseinandersetzungen mit diesem Aufsatz in der Folgezeit, darunter Richard R. La Croix, Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible. In: *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1984), S. 455-475, Janet Broughton, Skepticism and the Cartesian Circle. In: ebd., 14 (1984), S. 593-615, Edwin M. Curley, Descartes and the Creation of the Eternal Truth. In: ebd., 93 (1984), S. 569-597, Mark A. Olson, Descartes' First Meditation: Mathematics and the Laws of Logic. In: *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988), S. 407-438, Robert A. Inlay, Skeptizismus und die ewigen Wahrheiten bei Descartes. In: *Studia Leibnitiana* 23 (1991), S. 185-194, J. Barnes, Le Dieu de Descartes et les vérités éternelles. In: *Studia philosophica* 55 (1996), S. 163-192, ferner Gregory Brown, Vera Entia: The Nature of Mathematical Objects in Descartes [1980]. In: Georges J. Moyal (Hg.), René Descartes. London 1991, Bd. III, S. 84-102.

⁴⁹ Aus der einschlägigen Literatur, die das in der einen oder anderen Hinsicht erörtert, u.a. Stephen Yablo, Is Conceivability a Guide to Possibility? In: *Philosophy and Phenomenological Research* 53 (1993), S. 1-42, Peter Menzies, Possibility and Conceivability: A Response-dependent Account of Their Connections. In: *European Review of Philosophy* 3 (1998), S. 255-277, André Fuhrmann, Das Mögliche und das Vorstellbare. In: *Logos N.F.* 7 (2001), S. 343-360.

die Wahrnehmung und Entfaltung ihrer kognitiven Meriten kein Leben jenseits solcher Situationen hat. Zwar können sie sich in ihnen auch zu unsinnigen Imaginationen verwandeln, doch vor allem können sie ihren kontrafaktischen Charakter verlieren.