

»Wahrscheinliches Wissen«

Aspekte einer epistemischen und gesellschaftsgeschichtlichen Transition im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert

Rudolf Schlögl

Das »Plausible« bildet in der Frühen Neuzeit kein eigenständiges semantisches Feld aus. Wohl aber ist seit dem zweiten Drittel des 17. Jahrhundert zu beobachten, dass Wahrscheinlichkeit zu einem Stichwort wird, um das sich eine Semantik entfaltet, die über die mathematisierte Wahrscheinlichkeit, deren Grundlagen von Pascal und Fermat 1654 formuliert wurden (Daston 1988: 5–13), weit hinausreicht und von der Frage nach der Existenz Gottes über die Bedingungen und Grenzen menschlicher Erkenntnis bis hin zu den kommunikativen Grundlagen sozialer Ordnungsbildung ein sehr breites Feld erfasste.¹

Ausgehend von den antiken Wurzeln des Begriffs hätte man annehmen können, dass die Rhetorik den Rahmen für diese Semantik der Wahrscheinlichkeit stellte. Das ist freilich nicht der Fall. In den Rhetoriken des 17. Jahrhunderts spielen Fragen der Wahrscheinlichkeit so gut wie keine Rolle (z.B. Melanchthon 2001; dazu Knappe 1993; Meyfahrt 1974; Weise 1974). Das Konzept bleibt eingekapselt im Problem des Überzeugens und der Beweisführung. Als Gegensatz zur evidenten Wahrheit, wie es Aristoteles bestimmt hatte (Aristoteles 1995: 18, 100b), braucht das Wahrscheinliche als dasjenige, das auf der Zustimmung von Vielen, den Meisten oder einigen Weisen beruht, nicht Gegenstand ausführlicher Überlegungen zu werden, weil sich die Überzeugungskraft wahrscheinlicher Sätze im Vollzug der rhetorischen Situation von selbst ergibt. Wahrscheinlichkeit braucht in der Anwesenheitskonstellation des

1 Jacob Rosenthal wies mich freundlicherweise darauf hin, dass die Verknüpfung von Wissen (also Aussagen über die Welt, die man für gewiss hält) und Wahrscheinlichkeit widersprüchlich ist. Ich bleibe in diesem Text bei diesem Wortgebrauch, weil die Texte, um die es geht, genau diese Grenze zwischen Gewissheit und Wahrscheinlichkeit zu erfassen suchen. Es finden sich in den untersuchten Texten noch weitere Stellen, in denen, wie der aufmerksame Leser feststellen wird, der Gebrauch von Wahrheit, Wahrscheinlichkeit, Wissen und Gewissheit nicht den heutigen philosophischen Standards entspricht. Ich danke Jacob Rosenthal sehr für die Lektüre des Textes und für seine Hinweise. Thomas Kirsch und Christina Wald danke ich dafür, dass sie mit der ersten Version des Textes nicht zufrieden waren und weitere Lektüren für eine Überarbeitung angeregt haben.

Gerichts oder der Volksversammlung kein analytisches Fundament. Sie emergiert als performatives Epiphänomen der Rede, die erfolgreich Zustimmung bewirkt. Als Gegensatz zur evidenten Wahrheit, wie es Aristoteles beschrieben hatte, bleibt es in der Rhetorik gegenwärtig, ohne Gegenstand semantischer Reflexionen werden zum müssen. Rhetorik war gerade die Kunst, auch mit Behauptungen jenseits der Evidenz zu überzeugen. Dort steht dafür allerdings ein anderer Begriff: das Plausible.

Um die geheime Korrespondenz dieser beiden Konzepte zu verstehen, um die es in diesem Beitrag gehen wird, ist ein kleiner Umweg über die kurrente wissenschaftstheoretische Diskussion zur Plausibilität notwendig. Auf Plausibilität wird in den gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskursen dann rekuriert, so kann man den Diskussionsstand zum Thema zusammenfassen, wenn man Hypothesen auszeichnen will, die sich entweder gar nicht oder nur unter Bezug auf einen unsicheren Wissensstand begründen lassen. Hypothesen stehen in der neuzeitlichen Wissenschaft für Propositionen, deren Wahrheit man in weiteren Verfahren prüfen will, um sie dann entweder als gesicherte Tatsachen auszuweisen oder sie als falsch zu verwerfen (Böhnert/Reszke 2014; Winko 2015; Schmidt-Scheele 2002). In diesem Sinn ist Plausibilität nicht zwischen wahr und falsch angesiedelt, sondern beschreibt einen lymbischen Raum davor. Was sich dort befindet, hat Wahrheit unterschiedlicher Potentialität. Man wird sich im weiteren Vorgehen denjenigen Hypothesen zuwenden, denen man größere Aussichten auf Wahrheit einräumt als anderen. Das Evidente muss man ohnehin nicht prüfen. Die praxisorientierte Wissenschaftstheorie, die mit den Forschungen von Fleck, Feyerabend und Latour verbunden ist, weist zusätzlich daraufhin, dass Wissen an Wissensgemeinschaften gebunden ist (Böhnert/Reszke 2014: 50–63). Das Plausible bekommt dann einen dreifachen Index. Zeitlich sind plausible Aussagen als vorläufig zu charakterisieren, sachlich sind sie dadurch gekennzeichnet, dass sie sich – wie alle Sätze neuzeitlicher Wissenschaft – auf einen nicht völlig gesicherten Wissensstand beziehen, der in einer bestimmten Wissenschaftsgemeinschaft – das ist die soziale Dimension – aber als Arbeitsgrundlage akzeptiert ist.

In dieser Fassung ist Plausibilität nicht historisierbar. Die Forschung zur Rhetorik weist das Plausible seit Aristoteles als das Beifallswürdige aus (Steudel-Günther 2003). Beifallswürdig und damit zustimmungsfähig sind Aussagen, weil man sie selbst schon einmal so getroffen hat, oder weil sie sich im rhetorischen Geschehen bewährt haben. Aussagen, auf die in der rhetorischen Praxis Verlass ist, fasst die Rhetorik in Gemeinplätzen zusammen. Die Kunst besteht dann darin, solche Aussagen geschickt zu kombinieren und sie gegebenenfalls von einem Gegenstand auf einen anderen zu übertragen. Dazu gibt es Syllogismen und die Logik (Koch 2002). Damit stellt sich die Frage, welche semantischen Verschiebungen sich ereignen, wenn Pflege und Weiterentwicklung gesellschaftlicher Semantiken nicht mehr dem rhetorischen Modell folgen. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts wird die Rhetorik als eine Technik des Übertragens von Affekten mithilfe der in Topoi geordneten

Gemeinplätze infrage gestellt. Statt mit dem Beifallswürdigen zu überreden, soll mit Argumenten überzeugt werden.

Niklas Luhmann hat in seiner Wissenssoziologie dem Plausiblen einen systematischen und einen historischen Ort zugewiesen (Luhmann 1980: 47–53, 170–177). Er fasst die Veränderung der gepflegten gesellschaftlichen Semantik mit den drei evolutionstheoretischen Konzepten von Variation, Selektion und Stabilisierung. Plausibilität steuert zusammen mit Evidenz die Selektion von Variationen. Plausible Aussagen sind solche, die auf passende Erwartungen treffen und deswegen Zustimmung auslösen. Das umschreibt das rhetorische Modell der alteuropäischen Semantik. Es trägt solange, bis die funktionale Primärdifferenzierung die Führung in der gesellschaftlichen Strukturbildung übernimmt. Dann differenziert sich auch die mit einer Oberschicht verbundene Semantik sachlich nach funktional bestimmten Feldern aus und folgt neuen Mechanismen der Variation, Selektion und Restabilisierung, die jetzt von den entstehenden, ebenfalls sachbezogen differenzierten Wissenschaften bestimmt werden.

Die Formulierungen Luhmanns wurden in den gegenwartsbezogenen Forschungen zur Plausibilität mehrfach aufgegriffen, jedoch ohne deren systematischen Ort in einer Analyse der gesellschaftlichen Wissensbestände zu berücksichtigen (z.B. Winko 2015: 497). Das soll hier nachgeholt werden. Die These ist, dass die Verwissenschaftlichung gesellschaftlicher Wissensproduktion an einem zeitgenössischen Begriff abzulesen ist: Wahrscheinlichkeit. Sie rückt mit zunehmender Distanzierung von der rhetorischen Tradition an die Stelle des Beifallswürdigen. Sie übernimmt die Funktion, diejenigen Aussagen über die Welt zu identifizieren, auf die man sich verlassen will und die man daher für prüfenswert hält. Die semantischen Verschiebungen, die angefangen mit den Auseinandersetzungen Pascals und Descartes bis hin zu Thomasius und seinen Schülern zu beobachten sind, schließen einerseits an die pyrrhonische Krise des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts an (Spoerhase/Werle/Wild 2009: 13). Sie stehen aber auch für den Versuch, dem »Medienwerden der Welt« (Vogl 2001) eine neue Form zu geben.

Die Wahrscheinlichkeit Gottes

Die *Pensées* Pascals entstanden seit 1657; publiziert wurde der Text erstmals 1670 (Pascal 1978). Was als Auseinandersetzung mit dem rationalistischen Gottesbegriff seiner Zeit und der Suche nach einer jetzt, nach den Schriften von Descartes, noch vertretbaren, glaubensbasierten Beziehung zu Gott begann, endete als überhebliche Abrechnung mit dem Probabilismus der Jesuiten und als autoaggressive Misanthropie. Montaigne wurde Leichtgläubigkeit vorgeworfen. Descartes habe Gott aus der Welt verbannt und lasse ihn nur noch als ersten Beweger in einem ansonsten mathematischen Gesetzmäßigkeiten folgenden Universum vorkommen

(ebd.: 39, 52). Das Fundament von Pascals eigener Position war markiert durch einen scharfen Gegensatz. Der Sicherheit der sinnlichen Wahrnehmung, auf die Menschen sich gewöhnlich in ihrem Tun erfolgreich verlassen, setzte Pascals die absolute Ungewissheit Gottes entgegen. Gewiss sei dem Menschen nur dessen Existenz, sein Wesen sei ihm aber unbekannt, wie der Mensch sich auch selbst nicht völlig durchschaue (ebd.: 50).

In der Welt handelt der Mensch mit seiner Vernunft auf der Basis von Unterstellungen. Die Vernunft setzt Konstanz und Intersubjektivität der sinnlichen Wahrnehmung voraus, und sie ist in der Lage, Phänomene als Ursachen und Wirkungen einander zuzuordnen. Darauf gründet eine Ordnung der Politik, der Sittlichkeit und des Rechts, die den zutiefst nichtswürdigen Grund des Menschen freilich nur verdeckt (ebd.: 453). Die tierhafte Konkupiszenz des Menschen – Pascal zählt die Fleischeslust, die Augenlust und das hoffärtige Wesen des Menschen darunter – hindert die Vernunft daran, ihre Begrenzung einzusehen (ebd.: 451). Um sich nach dem Abfall von Gott wieder als Teil des Ganzen fühlen zu können, muss der Mensch seine Selbstliebe überwinden, muss er lernen, sich selbst zu hassen, damit er zur Liebe Gottes in der Lage ist (ebd.: 483–485).

Als Beleg für die menschliche Defizienz führt Pascal auch die Skeptiker unter den Philosophen der Pariser Académie an. Sie bezweifeln, dass die Sinne dem Verstand ein verlässliches Bild von der äußeren Welt liefern. Den Skeptikern bliebe dann nur zu erklären, man könne nicht sicher sein, ob man wache oder träume. Das Wissen von der Welt sei daher nur wahrscheinliches Wissen (ebd.: 180f.). Gegen diese Behauptung Descartes' mobilisiert Pascal erneut die Differenz von Immanenz und Transzendenz. Die Offenbarung gebe dem Mensch Gewissheit. Diese Gewissheit dürfe der Mensch in Fragen des Heils nicht gegen vernunftbegründete Wahrscheinlichkeitsüberlegungen eintauschen. Der Probabilismus der Jesuiten löst die Folgen der Konkupiszenz hingegen in Rationalisierungen auf, stützt sich dabei ausschließlich auf vernunftbegründetes Wissen und vergisst daher den schwankenden Grund, auf dem er sich befindet. Gegen diesen Probabilismus stellt Pascal die Ausgangsüberlegung des zusammen mit Fermat erarbeiteten Kalküls zum Spielabbruch: Weil die Vernunft nichts entscheiden könne hinsichtlich der Existenz Gottes, muss der Mensch seine Wahl ohne Gewissheit treffen. Wer auf die Existenz Gottes wette, der könne aber das Risiko der Wette gegen das Heil, als den absolut unübertreffbaren Gewinn, verrechnen. Für den Skeptiker sei ein Verlust nicht zu befürchten. Wenn er die Wette verliere, befände er sich just in dem Stand, den er ohnehin in seiner Lebensführung vorausgesetzt habe (ebd.: 233).

Descartes, den Pascal stellvertretend für die Skeptiker und Mitglieder der Pariser Académie genannt hatte, schied die Offenbarung als Grundlage gesicherten Wissens über die Welt aus und wollte auf ihr auch keine Ethik aufbauen, wie man seinen Untersuchungen zu den Leidenschaften der Seele entnehmen kann (Descartes 1996). Er hatte die Transzendenz aus seinem Wissenschaftsprogramm gestrichen.

Der Verstand habe Zugang zur Welt über die Sinne und könne über die eingeborenen Ideen dadurch zu Vorstellungen kommen (Pape 1966: 61). Völlige Gewissheit des Beobachtens habe der Verstand freilich nur hinsichtlich der an sich selbst wahrgenommenen Abfolge der Gedanken. Für die Wahrnehmung der äußeren Welt nahm Descartes deswegen Gott in Anspruch (Descartes 1996a: 31–61). Er könne sich nicht vorstellen, dass dieser den Menschen fortlaufend betrüge, hielt er in seiner Auseinandersetzung mit Hobbes über die Frage fest, ob der Mensch denn unterscheiden könne, ob er wache oder träume (Hobbes 1997: 172). Weil Descartes das erkennende Subjekt aus der Welt herausgelöst hatte, musste der Schöpfergott die Bürgschaft für die Existenz der Welt übernehmen. Darüber hinaus war aber das Heil kein Gegenstand der cartesianischen Philosophie mehr.

Descartes verpflichtete das erkennende Subjekt darauf, den wissenschaftlichen Weltzugang von dem des Alltags scharf zu trennen. Sicheres Wissen lieferten nur Arithmetik und Geometrie. Die Mathematik muss deswegen zur Grundlage des Erkennens der Natur gemacht werden. Nur auf diese Weise könne man sich ihre Bauprinzipien erschließen, die den Regeln von Arithmetik und Geometrie folgten (Cassirer 1996: XLXIII; Descartes 1996b: 9). Einer Natur als materialisierter Mathematik gegenüber versagten Logik und Syllogismen notwendigerweise als Methoden des Erkennens und Erschließens. Der Verstand müsse sich aus dem Alltag der Vorurteile vielmehr herauszweifeln, indem er alle diese Gewissheiten bis zum evidenten Beweis zu Irrtümern erklärt (Descartes 1996a: 39). Aus diesem Grund fügt auch die Einbildungskraft dem Erkenntnisvermögen des Verstandes nichts hinzu. Sie versorgt zwar den Verstand mit bildlichen Vorstellungen von äußeren Dingen. Beim reinen Verstehen richtet sich der Geist auf sich selbst und gewinnt die Gewissheit der Existenz aus der Reflexivität. Die bildliche Vorstellung der Einbildungskraft ist aber auf den Körper gerichtet. Das Zustandekommen der Einbildung führt zu Einsicht, dass der Körper existiert. Mehr als Wahrscheinlichkeit kann diese Einsicht allerdings nicht für sich beanspruchen. Aus der Einbildung ergibt sich noch kein Beweisgrund, aus dem das Dasein eines Körpers »mit Notwendigkeit folgte« (Descartes 1996a: 133). Descartes hatte die gesamte, den Sinnen zugängliche Welt zum Reich der Wahrscheinlichkeit und damit zum Gegenstand des fortdauernden Zweifels erklärt, der, wenn er nach den Regeln der Methode erfolgte, zur evidenten und damit gewissen Erkenntnis führe. Hatte Pascal die Wahrscheinlichkeit mit der Vernunft verbunden und die Gewissheit mit der Offenbarung, so rückte Descartes die Wahrscheinlichkeit in die Immanenz, indem er diese noch einmal teilte. Gewissheit gewann der Verstand, wenn er die Welt mit den Unterscheidungen und Methoden der Mathematik beobachtete und die Sinneseindrücke mit den Erfordernissen mathematischer Beweise konfrontierte. Solange er sich auf die Sinne und seine Einbildungskraft verließ, bewegte er sich im Reich des Wahrscheinlichen. In letzter Konsequenz war damit auch die Verlässlichkeit von Gottes Bürgschaft in Zweifel gezo-

gen. Dem Wahrscheinlichen war nur mit einem methodisch operierenden Verstand zu entkommen.

Während man die Wette Pascals noch als einen Versuch begreifen kann, die Einheit des Weltbezuges zu retten, tritt das allein in seiner Selbstreferenz begründete Subjekt bei Descartes einer als Objekt in Distanz gebrachten Natur gegenüber. Das Wissen, das man von dieser Natur haben kann, entsteht aus methodisch kontrollierter Beobachtung eines Gegenstandsbereichs, von dem unterstellt wird, er folge in seinen Strukturen und Abläufen den Gesetzen von Geometrie und Mathematik. Diese Unterstellung erlaubt es, Sinneseindrücke zu Hypothesen zu abstrahieren, die man dann der Prüfung unterzieht. Der Zweifel öffnet damit zunächst einen Raum der unendlichen Möglichkeiten, die durch eine Theorie der Natur in bestimmte (und damit bestimmbare) Komplexität überführt werden. Dafür steht dann das Wahrscheinliche als das potentiell Evidente. Zum rhetorischen Modell der Wissensproduktion hin, das bewährte und sozial beglaubigte Alltagsgewissheiten in Topoi einsortierte und sie in Syllogismen miteinander verband, wurde eine klare Grenze gezogen. Das erkennende Subjekt trat nicht nur aus der Natur heraus, es distanzierte sich auch von einer Gesellschaft der Anwesenden als Wissensgemeinschaft mit gemeinsamen Überzeugungen. Aus dem Beifallswürdigen wurde damit das grundsätzlich zu Bezweifelnde. Erst die wissenschaftliche Beobachtung generierte zusammen mit einer Theorie der Natur daraus Hypothesen, denen Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben war.

Vom Nutzen des wahrscheinlichen Wissens

Descartes und Pascal hatten in je unterschiedlicher Weise und mit unterschiedlichen Motiven die Wahrscheinlichkeit abgewertet, indem sie Gewissheit und Evidenz dagegen in Anschlag brachten. Darin manifestierte sich das neue Modell der Wissensproduktion, das Hypothese und Beweis miteinander verband. Fast zeitgleich werden mit Thomas Hobbes Veränderungen im semantischen Feld greifbar, die bis zum Ende des 17. Jahrhunderts bereits einen umfänglichen Bestand an Argumenten zutage förderten, warum es notwendig und nützlich sei, sich mit Aussagen über die Welt zu beschäftigen, denen nur Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben ist. Damit verbunden sind Überlegungen zur Methode, mit der Ungewissheit zu behandeln ist, und zur inhaltlichen Qualifikation dieses Wissens.

Im *Leviathan* und in *Elements of Law* verschob Hobbes den Zweifel von der sinnlichen Erkenntnis auf die Korrespondenz von sinnlicher Wahrnehmung und Bezeichnung. Die sinnliche Wahrnehmung hielt Hobbes für das unhintergehbare Fundament der Weltbeziehung. Sein Zweifel bezog sich eher auf den guten Willen Gottes (Hobbes 1997: 171f.). Für die Gewissheit seiner Erkenntnis war damit der menschliche Verstand selbst zuständig und er war dafür gerüstet mit der Fähigkeit zu un-

terscheiden, ob er im Traum oder wachen Zustandes operiere. Im Traum erhalte der Verstand die Impulse für seine Vorstellungen aus dem Körper (Blähungen!) und zum Teil aus Erinnerungen. Wenn er hingegen wach ist, sind es äußere Gegenstände, die über die Sinne vermittelt im Verstand Vorstellungen hervorrufen, denen dann Namen gegeben werden. Durch Verknüpfungen lassen sich aus den Namen Propositionen und Schlussfolgerungen bilden. Der Verstand rechnet auch bei Hobbes, aber anders als bei Descartes, nicht mehr mit Zahlen und Proportionen, sondern mit Worten. Hobbes führte mit der Sprache ein neues Element in die Vorstellungen vom menschlichen Verstand ein (Hobbes 1980: 13–40, Teil I, Kap. 1–6). Damit konnte ein Bild vom menschlichen Verstand gezeichnet werden, welches die mechanistischen Vorstellungen eines Descartes weit hinter sich ließ. Allerdings operierte dieser Verstand für Hobbes in einer sozialen Welt, in der Sprache Bedeutungen übertrug und nicht mehr einfach Affekte aufeinanderstießen, wie Descartes sich das vorgestellt hatte. Soziale Ordnung ließ sich damit nicht mehr in einer Art Kreuztabelle der Affekte abbilden (Descartes 1996; vgl. Gruenbein 2008: 12, 67–73). Man musste mit Täuschungen, Missverstehen und überhaupt der Eigendynamik von Semiose und Verstehen rechnen. Dies wiederum war Hobbes unheimlich. Er verpflichtete die Wissenschaft auf normierten Wortgebrauch und sah ansonsten vor, dass auf den Feldern konfliktträchtiger, gesellschaftlicher Deutungsproduktionen das Souverän das letzte, entscheidende Wort haben sollte.

Mit der Sprachfähigkeit des Menschen hing eine weitere Neuerung bei Hobbes zusammen. Die Weltorientierung des Menschen war für ihn konstitutiv mit seinem Erinnerungsvermögen verbunden. Traditionell wurde das Erinnerungsvermögen als Ort der eingeborenen Ideen diskutiert oder als Bereich, in dem Vorstellungen gespeichert werden, die sich aus vergangenen sinnlichen Erfahrungen gebildet hatten (Art. »Erinnerung«: 636f.). Descartes hatte für die eingeborenen Ideen optiert. In den Leidenschaften der Seele bestimmte die Erinnerung an frühere Sinneseindrücke die Bewertung der aktuellen. Erinnerung dynamisierte den Weltbezug der Seele. Gleichzeitig ließ Descartes immer wieder erkennen, dass er der Erinnerung im Prozess der methodisch angeleiteten Erkenntnis zutiefst misstraute. Das intuitive Erleben von Evidenz war für ihn ein Geschehen epiphanischer Präsenz, das durch Erinnerung meist nur verfälscht oder eingetrübt werden konnte. Wenn man schon glaubte, einen sinnlichen Eindruck für später festhalten zu müssen, dann solle man tunlichst zu Papier und Stift greifen und die Wahrnehmung auf diese Weise fixieren (Descartes 1996b: 145).

Für Hobbes hingegen bildete das Erinnerungsvermögen überhaupt die Grundlage, um Ursache-Wirkungs-Verhältnisse in der Welt beobachten und sie auch auf ihre Regelmäßigkeit, das heißt Gesetzesförmigkeit prüfen zu können. Auch wenn es bei nicht vergleichbaren Einzelfällen blieb, ermöglichte das Archiv der gesammelten sinnlichen Erfahrungen dem Menschen Voraussicht und damit Klugheit. Über das

Erinnerungsvermögen erhielt die Vergangenheit in der Gegenwart Bedeutung für die Orientierung auf eine unbekannte Zukunft hin (Hobbes 1969: 24–27).

Hobbes hatte den Weltbezug des Menschen damit in fundamentaler Weise temporalisiert. Er hatte ihn trotz des Gegenwartsbezugs aber auch aus dem Präsentismus des Gegenwärtigen befreit. Auch wenn es in der Natur nur die Gegenwart gibt, wie Hobbes feststellte, so operierte der menschliche Verstand vermittels der Sprache und des Erinnerungsvermögens doch stets unter Bezug auf Ereignisse und sinnliche Erfahrungen, die sich an anderen Orten zu anderen Zeiten zugetragen hatten. Der menschliche Verstand brachte deswegen nicht nur sicheres Wissen, sondern im großen Umfang auch wahrscheinliches Wissen hervor. Wahrscheinliches Wissen entstand in Operationen des Schließens, also in der ›rechnenden‹ Verstandestätigkeit, wenn Irrtümer nicht völlig ausgeschlossen werden konnten. Ein Kriterium für die Irrtumsfreiheit sah Hobbes darin, dass Schlüsse nicht in Absurditäten führten. Und: Wenn die eigenen Schlüsse durch das Urteil Anderer bestätigt würden. Auch hier seien aber Prüfungen notwendig. Man müsse ausschließen können, dass es Anlass zu Betrug gebe und man solle darauf achten, dass der Befund durch weitere unabhängige Zeugen gestützt werde. Auf Grund dieser Überlegungen zur Wahrscheinlichkeit unterschied Hobbes dann das sichere Wissen von der Meinung oder von bloßen Überzeugungen. Sich auf eine Überzeugung zu berufen sei bereits ein Anzeichen für Nichtwissen. Wenn daher der menschliche Verstand sich auf die Zukunft richtet und sie aus der Vergangenheit extrapoliert, muss er sich gleichzeitig auf sich selbst richten und seinen Willen aktivieren, damit dieser ihn dann dazu bringe, sich eine Überzeugung zu bilden (ebd.).

Dreieinhalb Jahrzehnte nach den beiden Texten von Hobbes war dessen Argumentation in *Die Logik von Port Royal* noch prägnanter ausgearbeitet zu lesen (Arnault/Nicole 1994). Die Zweifel an der Verlässlichkeit sinnlicher Erfahrungen wurden nicht nur zurückgewiesen von Antoine Arnault und Pierre Nicole, sondern die Sinne insoweit noch einmal explizit aufgewertet, als betont wurde, ihnen leicht zugängliche Tatsachen könne man als konstant voraussetzen, auch wenn sie der eigenen Erfahrung unzugänglich seien. An die Stelle der Autopsie trat auch hier die Prüfung der Zeugnisse. Die fremden Sinneserlebnisse sollten nach Möglichkeit an verschiedenen Orten, zu unterschiedlichen Zeiten und von den Zeugen selbst gemacht worden sein. Außerdem sei zu prüfen, ob sich Anzeichen für eine vorsätzliche, koordinierte Täuschung ergäben. Als Begründung für die Notwendigkeit, die eigenen Wissensbestände auf nur bezeugte Beobachtungen zu begründen, verwiesen die Autoren auf den Umstand, dass es sich einfach so verhalte bei den meisten unserer Erkenntnisse, da es »unendlich viel mehr Dinge gibt, [...], als die, welche wir auf Grund eigener Anschauungen kennen« (ebd.: 316).

Die Logik von Port Royal rechnete mit einer Gesellschaft, in der die sinnhafte Weltorientierung fundamental auf über Zeiten und Räume zirkulierende Wissensbestände gründete. Entsprechend wurden jetzt auch systematische Anstrengungen

unternommen, diese Wissensfelder inhaltlich zu qualifizieren und Regeln für den Umgang mit dekontextualisiertem Wissen zu formulieren. Nachdem Arnault und Nicole noch einmal die absolute Verlässlichkeit der göttlichen Offenbarung betont hatten und davon die menschlichen Zeugnisse als notorisch unzuverlässig abhoben, widmete sich ein eigenes Kapitel der »Führung der Vernunft beim Fürwahrhalten menschlicher Dinge« (ebd.: 329–332).

Die Autoren betonten, dass der gesunde Menschenverstand andauernd gewzungen sei, über die Wahrheit oder Falschheit von Ereignissen zu entscheiden, weil davon die Erwartungsbildung hinsichtlich der Zukunft abhängt. Ausgangspunkt der Argumentation bildete die Unterscheidung von Wesen und Sein der Dinge. Entscheidend sei dann, bei kontingenten Ereignissen zu einer Einschätzung zu kommen, ob sie in der Zukunft sein oder nicht sein würden, bzw. in der Vergangenheit sich zugetragen hatten oder nicht. Während bei Aussagen über das Wesen der Dinge schon ein einziges Gegenbeispiel ausreiche, um die Propositionen als falsch auszuweisen, könne beim Sein kontingenter Dinge nicht von einem Fall auf alle anderen geschlossen werden. Das unterschied die Deduktion von der Induktion. Eine erste Prüfung gelte daher der Möglichkeit eines in Frage stehenden Sachverhalts. Damit wird freilich nur das Unmögliche ausgegrenzt. Das Mögliche muss deswegen noch nicht für wahr gehalten werden, sondern die Existenzbehauptungen sind vielmehr genau zu prüfen (ebd.: 332–336). Man muss die Umstände in Betracht ziehen, in denen ein Sachverhalt situiert ist und gleicherweise die Verlässlichkeit der Zeugnisse prüfen. Mit Recht neigt dabei unser Geist dazu, von vergleichbaren Konstellationen auf die fragliche zu schließen und die Behauptung für wahr zu halten, wenn es eine Bestätigung durch analoge Fälle gibt. Arnault und Nicole bezeichnen dies als moralische Gewissheit. Sie liegt unserer Lebensführung großenteils zu Grunde. Es gibt dabei freilich viele Fälle, in denen man sich mit Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit begnügen muss. Als Beispiel werden die Regierungszeiten der Könige des Alten Testaments aufgeführt, die offenbar bei genauem Zusehen in sich widersprüchlich sind und nach Interpolation verlangen. In der *Logik von Port Royal* folgt dann ein Abschnitt über die Verlässlichkeit von Berichten über Wunder. Die Tätigkeit der Bollandisten ließ sich nicht länger beiseiteschieben. Sie hatten in ihren Forschungen nachgewiesen, dass die Quellen die vielen in Heiligenviten überlieferten Wunder nicht bestätigten (ebd.: 336–338; Sawilla 2009). Zum Ausgleich verweisen die Autoren darauf, dass man auch bei der institutionell abgesicherten und vorausgesetzten Verlässlichkeit von Notaren nicht vor Betrugsfällen geschützt sei. Auch hier sei es ratsam, sich die betreffende Person genau anzusehen. Statistik sage eben nichts über den Einzelfall aus (Arnault/Nicole 1994: 341). Und so sei es auch bei zukünftigen Ereignissen (ebd.: 345–348). Besonders Ärzte und Feldherren wären mit ihnen befasst. Hier gelte es besonders, das Wünschbare nicht an die Stelle des Wahrscheinlichen zu setzen und umgekehrt eine Gefahr geringer Wahrscheinlichkeit nicht zum Anlass zu nehmen,

zur Vermeidung ein großes Übel in Kauf zu nehmen. Am Horizont stand auch hier noch einmal die Wette auf das Heil und deren Verhältnis zum Genuss weltlicher Güter.

John Locke trat 1695 mit seinen Untersuchungen über den menschlichen Verstand nicht gegen Descartes an, noch war er bemüht, ein mathematisches Verständnis des Wissens mit Kernsätzen eines christlichen Weltbildes zu harmonisieren, wie es das Anliegen der *Logik von Port Royal* gewesen war. Locke knüpfte mit seiner Unterscheidung von Wissen, Meinung und Glauben an Hobbes an und schied (wie dieser) alle dort verhandelten Gegenstände von den Engeln über Geister bis zu den Teufeln aus dem Feld der sinnlich begründeten Erfahrung aus (Locke 1975: 432). Wissen und Glauben hatten nichts mehr miteinander zu tun. Mit seinen Überlegungen zur Operationsweise des menschlichen Verstandes auf der Grundlage sinnlicher Eindrücke trat er aber auch weitere entscheidende Schritte aus der aristotelischen Begriff- und Vorstellungswelt heraus. Wir können die Ausführungen zum sich in seiner Abfolge von Gedanken selbst beobachtenden Verstand hier weder nachvollziehen noch die Konsequenzen, die sich daraus für das Konzept von Identität als Einheit der Differenz von Dauer und Veränderungen ergaben, ausführlich würdigen (ebd.: 203–219; Yolton 1993: 281–285). Für die Semantik der Wahrscheinlichkeit wurde wichtig, dass Locke einen Begriff von Zeit entwickelte, der nicht mehr um Bewegung kreiste, sondern die Abfolge von Ereignissen zum Ausgangspunkt nahm. Das Erinnerungsvermögen wurde damit zu einer entscheidenden Fakultät des menschlichen Verstandes, weil es ihn befähigte, vergangene sinnliche Eindrücke nicht nur zu speichern, sondern sie auch in zeitlicher Abfolge zu ordnen. In Gottes Ewigkeit herrschte hingegen die ungeschiedene Gleichzeitigkeit. Ob das von Vorteil war, ließ Locke offen (Locke 1975: 108–119). Jedenfalls aber ergab sich aus der zeitlichen Abfolge die Möglichkeit, Ereignisse in ihrer Relation zueinander zu beobachten. Locke verschoob das Konzept des Wissens von der Frage der Existenz in Richtung auf das Verhältnis von Ereignissen zueinander. Insbesondere Ursache-Wirkungsverhältnisse rückten mit seinem Konzept von Kraft ins Zentrum des menschlichen Weltwissens (ebd.: 140–170). Locke verwandte wie schon Arnauld und Nicole keine Mühe mehr darauf, die Zugänglichkeit der Welt durch die Sinne und ihre Verlässlichkeit grundsätzlich in Frage zu stellen. Die Wahrnehmungsfähigkeit der Sinne habe Grenzen, die zu beachten seien, aber Träume und Sinneswahrnehmungen könne der Verstand verlässlich auseinanderhalten (ebd.: 341). Das ermöglichte ein Konzept von Wissen, dass nicht mehr auf die Referenz von Verstandesvorstellungen auf die äußere Welt orientiert war, sondern als Bestand sprachlicher Propositionen über die Welt gefasst wurde, die der Verstand in sich und in ihrem Verhältnis untereinander beobachtete und ihre Stimmigkeit mit der Unterscheidung wahr/falsch beurteilte (ebd.: 254–330). Es kam Locke auf das Urteil an: Die Einstufung eines solchen Verhältnisses von Sachbehauptungen als wahr oder falsch nahm der Verstand vor, indem er bewusst ein Raster von Kriterien zur Anwendung brachte (ebd.: 421–423). Die Zustimmung oder die

Ablehnung ergab sich, wenn die Stimmigkeit einer Identitätsbehauptung geprüft war, wenn die Relation zwischen Phänomenen bestimmt werden konnte, wenn gesichert war, ob eine notwendige Koexistenz – als ein Ursache-Wirkungsverhältnis – vorlag und wenn überhaupt die Existenz des Phänomens nachgewiesen werden konnte (ebd.: 425–428). Anders als noch in der *Logik von Port Royal*, in der das Sein oder Nicht-Sein von Ereignissen und Phänomenen im Rahmen eines Möglichkeitshorizonts im Zentrum unterscheidender Verstandesoperationen stand, kam es bei Locke nicht mehr auf Kontingenz an. Die Operationen des Verstandes waren auf eine Welt der selektiven Beziehungen zwischen Phänomenen gerichtet, auf eine komplexe Welt also.

Im weiteren Verlauf seiner Argumentation unterschied Locke dann Wissensbestände nach ihrer Begründungsbedürftigkeit. Es gab für ihn evidenten Wissen, dessen Wahrheit der Verstand spontan bestätigte, und demonstratives Wissen, das nach ausführlichen, kleinteiligen Beweisen verlangte, deren einzelne Schritte je für sich auf wahr/falsch zu prüfen waren. Die weitergehende Behauptung war dann, diese an die Mathematik angelehnte Form des Beweises sei nicht nur auf die Welt der Zahlen beschränkt, sondern auch bei allen anderen Gegenständen – insbesondere im Bereich moralischen Wissens – möglich (ebd.: 335–339). Wie man bei Substanzen, ihren Eigenschaften und Relationen den Bestand wahrer Aussagen nur durch Erfahrung, das heißt durch sinnlich vermittelnde Beobachtung ausweiten könne, so sei das auch bei menschlichen Verhaltensweisen möglich. Man müsse sie genau bezeichnen, sie in ihren Eigenschaften, vor allem aber in ihren Beziehungen untereinander beobachten (ebd.: 415–417).

Locke betonte das Verstandesurteil, weil er der Überzeugung war, dass das evidente und auf Beweise gegründete Wissen längst nicht ausreiche, um das Leben zu bewältigen. Das Verstandesurteil half dann weiter, wenn Evidenz sich nicht einstellte oder ein klarer Beweis nicht möglich war. Dann wurde eine Proposition vom Verstand ohne klaren Beweis für überzeugend erklärt. Man verließ damit das Feld der evidenten und demonstrierbaren Wahrheit und betrat den unüberschaubaren Bereich des Wahrscheinlichen. Er erstreckte sich von der Möglichkeit und Nähe zur Gewissheit bis hin zu Unmöglichkeit und Ungewissheit (die ja Möglichkeiten keineswegs ausschloss). Um sich auf diesen unübersichtlichen Gefilden zu orientieren, nutzte der menschliche Verstand ebenfalls gespeicherte sinnliche Wahrnehmungen. Sie standen in Form von eigener erinnelter Erfahrung zur Verfügung, in noch größerem Umfang aber in Gestalt fremder Erfahrungen, von denen man Kenntnis bekommen könne. Bei erinnelter Erfahrung lautete der Ratschlag, sich nicht auf frühere Schlüsse zu verlassen. Der Verstand war damit aufgerufen, frühere Urteile im Licht späterer Erfahrungen zu prüfen und dabei auch die möglicherweise veränderten Umstände zu bedenken. Bei der vermittelnden Erfahrung Dritter lagen die Dinge komplizierter. Locke griff hier auf die Forensik gerichtlicher Zeugenbefragung zurück, um dem Verstand Handreichungen zu geben, wie solche Zeugnis-

se auf ihre Verlässlichkeit hin abzutasten sind. Dieses Argument muss hier nicht im Detail nachvollzogen werden. Wichtig ist, dass Locke explizit mit medialer Vermittlung rechnete und daher empfahl, neben dem Text, auf den man sich verlassen sollte, auch den Autor und dessen sonstiges Werk zu berücksichtigen. Überhaupt riet Locke, sich Alter und sozialen Stand von Zeugen genauer anzusehen. Es ging ihm dabei gerade nicht darum, Stand und Alter mit Autorität zu verbinden, sondern einen solchen Index zu streichen. Den höchsten Grad an Wahrscheinlichkeit habe ein Zeugnis, wenn möglichst viele in allen Altersstufen darin übereinstimmten (ebd.: 427–432; vgl. Yolton 1993: 175–177).

Die Orientierung auf dem Meer des Wahrscheinlichen blieb freilich stets mit Risiken behaftet. Deswegen empfahl Locke einige wenige feste Grundsätze, an denen man auch dann festhalten sollte, wenn sie der Irritation zweifelnder Nachfrage ausgesetzt waren (ebd.: 428). Der aus Erfahrung lernende Verstand musste angesichts der Dynamik der Verhältnisse und Meinungen Unsicherheitsabsorption durch kalkulierte Lernunwilligkeit betreiben.

Versucht man an dieser Stelle, eine erste Bilanz zu ziehen, kann man festhalten, dass in der Semantik der Wahrscheinlichkeit von der Mitte bis zum Ende des 17. Jahrhunderts ein Reflexionsraum für den Weltbezug des menschlichen Verstandes mit sehr stabilen Konturen zur Verfügung stand.

In den oben erörterten Aussagen über den menschlichen Verstand sind drei Elemente von zentraler Bedeutung. Seit Hobbes war unumstritten, dass der Verstand auf der Basis der Sprache operierte. Trotz allem Misstrauen einem zeichenbasierten Weltbezug gegenüber und der ausführlich diskutierten Kontingenz des Verstehens verschob sich der Begriff der Wahrheit vom Verhältnis zwischen sinnlichen Eindrücken bzw. Vorstellungen und Welt in Richtung der Verknüpfung von Vorstellungen. Wahrheit kam nur noch Propositionen zu. Eine zweite wichtige, in den Vordergrund geschobene Eigenschaft des Verstandes war sein Erinnerungsvermögen. Es befähigte ihn, sinnliche Eindrücke von der Welt zu speichern und sie in seinen laufenden Operationen immer wieder selektiv aufeinander zu beziehen, sie aber auch mit den laufend neu gewonnenen Sinnesdaten aus der Welt in Beziehung zu setzten, um diese zu bewerten. Das Erinnerungsvermögen befähigte auf diese Weise, Möglichkeitsräume für die Zukunft zu umreißen. Das ermöglichte eine Optimierung des Umweltbezuges, insofern als die Verarbeitung von laufend gewonnenen Daten aus der Umwelt zu systemrelevanten Informationen durch gespeicherte Datenbestände angeleitet werden konnte. Damit war immer expliziter auch die Erkenntnis der Natur gemeint. Weil die Reichweite und Genauigkeit der Sinne begrenzt sei, könne sie nur Akzidenzien, nicht die Substanzen erfassen – oder wie es auch hieß, nicht in das Innere zu den Partikeln vordringen. Drittens wandelte sich der menschliche Verstand von der trivialen Maschine eines Descartes zu einer sich selbst beobachtenden nicht-trivialen Maschine, die durch Reflexivität Eigenkomplexität über die Zeit ih-

res Operierens aufbaute und Identität aus der laufend beobachteten Differenz von Dauer und Veränderung gewann.

Dieser Verstand operierte in einer Welt, die seiner Operationsweise und seinen Strukturen entsprach. Sie präsentierte sich ihm als das konstruktive Ergebnis seiner Beobachtungen. Es handelte sich (1.) um eine verzeitlichte Welt, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinandergetreten waren. Zudem war diese Welt (2.) dadurch bestimmt, dass das (medial) vermittelte Abwesende – Gegenwärtiges wie Vergangenes – zusammen mit der laufenden Präsenz sinnlicher Wahrnehmung die gegenwärtige Welt vorstellten. Eine weitere Eigenschaft dieser Welt war (3.) ihre ungebändigte Dynamik. Sie veränderte sich fortlaufend in ihren Beständen (Ereignissen, sinnlichen Wahrnehmungen), aber auch in den Bezügen (d.h. Strukturen), die zwischen diesen Elementen auftraten. Auch wenn das Wesen der Dinge weiterhin im Zentrum philosophischer Überlegungen stand, interessierten Ereignisse und Phänomene immer mehr in ihren Relationen zueinander. Damit musste sich langsam der Beobachtungsfokus von Sein/Nicht-Sein auf So-/Anderssein verschieben, von Kontingenz auf Komplexität. Noch waren die Formulierungen an dieser Stelle uneindeutig. Jedenfalls aber waren (4.) dem in einer so (von ihm selbst) beobachteten Welt operierenden Verstand laufend Entscheidungen abverlangt, die er auf der Basis wahrscheinlichen Wissens zu treffen hatte. Daher wurden (5.) Anleitungen für das interne Operieren des Verstandes sinnvoll, wie aus den sinnlich vermittelten Daten aus der Welt das Mögliche und das Wahrscheinliche herauszufiltern seien und dann auch gegeneinander gewichtet werden könnten. Zum Symbol dafür wurde mehr und mehr das Konzept der Klugheit.

Die hier herangezogenen Texte beschäftigten sich zwar mit dem individuellen Weltbezug, aber sie lassen gleichzeitig keinen Zweifel daran, dass sich die Bedingungen für die Formulierung und Entwicklung von sprachlich gefassten und kollektiv geteilten Wissensbeständen in der Wahrnehmung der Zeitgenossen fundamental änderten. Als einzige Quelle von Aussagen über die Welt war jetzt das autonome, erkennende Subjekt identifiziert, das aus Sinneseindrücken Propositionen verfertigte. Das Mediensystem sorgte dafür, dass diese Aussagen über Raum und Zeit hinweg zirkulieren und akkumulieren konnten. Das musste jetzt auch für die semantischen Bestände gesellschaftlicher Selbstbeschreibung gelten, die auf diese Weise dem fortdauernden Druck von Variationen ausgesetzt waren. Sofern sie überhaupt noch darauf zu sprechen kamen, stimmten die Texte darin überein, dass das Instrumentarium der Rhetorik nicht mehr taugte, um in dieser Flut der Abweichungen und Innovationen das Anschlussfähige zu identifizieren. Das Wahrscheinliche wurde zum Symbol für Propositionen, die trotz Prüfung ungewiss blieben und solche, für deren Prüfung Sinnesdaten nicht zur Verfügung standen. Prüfen hieß, den an der Mathematik orientierten Methoden der Naturphilosophie zu folgen. Man hielt sie auch für tauglich, sich auf dem Feld der moralischen Gegenstände zu orientieren. Trotz dieser Übergeneralisierung ist offensichtlich, dass sich die Welt der Wis-

sensbestände zu teilen begann. Neben die Transzendenz und ihrem Erscheinen im Diesseits, für die jetzt Theologen mit ihren eigenen Verfahren der Wahrheitssuche zuständig waren, trat eine Welt, in der man die Natur und das Moralische auseinanderhalten sollte. Das Soziale nahm als eigenständiger Gegenstandsbereich des Wissens nach und nach Umrisse an. Aber für die Selektion aus der Vielzahl der möglichen Aussagen über diese Welt waren stets wissenschaftsorientierte Verfahren zuständig, die sich von Autoritäten, welcher Art auch immer, nicht mehr beeindruckend ließen.

Universelle Wahrscheinlichkeit

Die letzte Etappe in der Entfaltung einer Semantik der Wahrscheinlichkeit, die wir hier bis zum ersten Drittel des 18. Jahrhunderts verfolgen wollen, ist vor dem Hintergrund der bisherigen Entwicklung gekennzeichnet durch die Bemühungen um eine weitere Präzisierung des Wahrheitsbegriffes und seines Verhältnisses zur Wahrscheinlichkeit. Das war verbunden mit einer ausgreifenden und systematisierenden Kartographie der Felder des wahrscheinlichen Wissens. Man war sich einig, dass der Großteil des menschlichen Vernunftgebrauches – auch in den Wissenschaften – sich darauf beziehe. Entsprechend intensiv verlief die Suche nach Regeln, die den Verstand dabei anleiten sollten. Weil Wissenschaft wie Alltagshandeln von Wahrscheinlichkeit durchdrungen war, lag es nahe, unter dem Stichwort ›Ausübung der Vernunft-Lehre‹ zusätzlich Überlegungen zu einer klugheitsbegründeten Sozialität anzustellen, die davon ausging, dass die Verstandesoperationen jedes einzelnen Menschen zu ganz verschiedenen Ergebnissen führen konnten und außerdem durch das mehrdeutige Medium der Sprache vermittelt würden. Davon ging ein reflexiver Effekt aus, der ein Verständnis wissenschaftlicher Praxis begründete, das konstitutiv auf der Konfrontation unterschiedlicher Verstandesurteile beruhte. Wir werden in chronologischer Folge die Beiträge von Thomasius, Leibniz und August Friedrich Müller dazu berücksichtigen.

Christian Thomasius bezog Wahrheit in seiner 1691 publizierten *Einleitung in die Vernunftlehre* zwar auf die Unterscheidung wahr/falsch, hielt aber die Qualifikation von gewiss und wahrscheinlich für wichtiger. Zum Prüfstein wurde Evidenz – das dem Verstand unmittelbar Einleuchtende. Gewissheit könne man nur evidenten Propositionen oder Schlüssen aus evidenten Axiomen zusprechen. Alle anderen Sätze kann man für wahrscheinlich oder falsch halten (Thomasius 1968: 136–143, 181–183). Das betraf den weiten Bereich der Welt, der die Kraft der Sinne überstieg, angefangen von Gott und den Engeln bis hin zur Beschaffenheit der Natur (ebd.: 211). Letztere entzog sich den Sinnen, da diese nur die Akzidenzien der Dinge, aber nicht die Substanz erfassen können.

Jenseits solcher Reminiszenzen an den Aristotelismus formulierte Thomasius eine Vernunftlehre, die Reflexivität der Vernunft voraussetzte und ihren Gebrauch an den Austausch von Gedanken, Urteilen und sinnlichen Erfahrungen band (ebd.: 223–227). Bei gewissen Wahrheiten diene der Beweis dazu, andere von der selbstempfundenen Evidenz einer Wahrheit zu überzeugen. Wenn es um wahrscheinliche Aussagen ging, musste der Verstand sich selbst überzeugen, dass Gewissheit in diesem Fall nicht zu erreichen sei und er daher nur zu einer Meinung kommen könne (ebd.: 218). Das solle er dann aber als Aufforderungen zum Lernen und vor allem zum weiteren Nachforschen nehmen (ebd.: 263–285). Das Wahrscheinliche grenzte an einen großen Kontinent des Nichtwissens und war jetzt nicht mehr Quelle des Zweifels, sondern Aufforderung, ihn zu erkunden, indem man sich auf die Suche nach neuen Wahrheiten machte. Dieser Suche widmete Thomasius ein ganzes »Hauptstück« seines Werkes. Wir übergehen hier diese an der Unterscheidung vom Ganzen und seinen Teilen orientierte Methodenlehre, halten nur fest, dass Thomasius den Vorgang des Erkennens neuer Wahrheiten präsentistisch dachte, weil er auf die laufenden sinnlichen Erfahrungen aufbaute und somit auch die Dauer von Phänomenen voraussetzte. Soweit Propositionen sich deswegen auf räumlich und zeitlich entfernte Dinge oder Ereignisse bezogen, kam ihnen nur Wahrscheinlichkeit zu. Hier musste sich der Verstand häufig auf induktives Vorgehen verlegen, indem er vom Einzelfall auf allgemeine Verhältnisse schloss (ebd.: 232). Die schon verfügbaren Techniken statistischer Extrapolation und der mathematischen Wahrscheinlichkeit (vgl. Daston 1988: 116–142) kamen Thomasius dabei nicht in den Sinn. Er verwies auch hier auf Lernbereitschaft. Man müsse sich im Lichte neuen Erlebens immer wieder korrigieren. Darüber hinaus wurden die bekannten Ratschläge zur Prüfung von Zeugnissen über vergangenes und räumlich entferntes Geschehen gegeben (Thomasius 1968: 232–235).

Während Thomasius sich in der *Einleitung in die Vernunftlehre* noch überzeugt gab, der Mensch könne, weil mit der Fähigkeit zur Selbsterkenntnis ausgestattet, die Gedanken des anderen mit so großer Wahrscheinlichkeit erkennen, dass sie fast an die Wahrheit kommt (ebd.: 263), schien ihm diese Ansicht in der *Ausübung der Vernunftlehre* abhandengekommen zu sein. Das dritte »Hauptstück« fasste sich mit dem Begreifen von Irrtümern und Wahrheiten, die von anderen vorgelegt wurden. Den Unterschied machte, ohne dass Thomasius dies auf den Punkt gebracht hätte, der Wechsel von Interaktion zu medial vermittelter, dekontextualisierter Kommunikation. Er begann dieses Kapitel mit Ausführungen zur Unterweisung von Schülern durch ihren (akademischen) Lehrer, um festzustellen, dass Schüler hier ja jederzeit nachfragen könnten, wenn sie etwas nicht verstehen würden und ein Lehrer auch jeweils genau wisse, was er habe sagen wollen (Thomasius 1968a: 149–165). Genau diese Übertragungsleistung von Gedanken konnte der Sprache aber jenseits der Interaktion abhanden kommen, sodass es selbst bei den besten Absichten des Redners und bei den deutlichsten Reden auf Seiten des Adressaten

nur bei einer *demonstratio hypothetica* hinsichtlich der Übereinstimmung mit den Gedanken bleibt (ebd.: 173; vgl. Petrus 1997: 125–142). Jede Interpretation und jede Lektüre blieb daher hypothetisch und führte nur auf eine wahrscheinliche Wahrheit, umso mehr, wenn man auf unklaren Wortgebrauch, Verschreibungen oder dunkle Stellen stieß.

Thomasius empfahl, sich für das Lesen durch Lesen zu rüsten, um den Verstand in die Lage zu versetzen, schwierige Texte zu verstehen. Um die dazu nötigen Regeln der menschlichen Klugheit zu erlernen, müsse man sich in vielen Disziplinen bewandert machen (ebd.: 180). Bezogen auf den einzelnen Text und die Interpretation ›dunkler Stellen‹ müsse aber Kontextualisierung betrieben werden. Es brauche Informationen über den Autor, seinen Stand, sein Verhältnis zum behandelten Gegenstand, seine fachlichen Kompetenzen und ob er eventuell einer besonderen philosophischen ›Sekte‹ angehöre. Dann schaffe auch der Text selbst und das schon bekannte Werk eines Autors einen Kontext, der bei der Interpretation dunkler Stellen Orientierung gebe. Um die Bedeutung von begrifflicher Konsistenz zu erläutern, bezog sich Thomasius immer wieder auf das Recht und Gesetzestexte. Mehrfach ließ er dabei seine Abneigung gegen die formalistische Interpretationslehre von Juristen erkennen (ebd.: 181–188). Man müsse stets in Rechnung stellen, dass jemand seine Meinung und mithin seinen Sprachgebrauch auch ändern könne. Ein ehernes Prinzip bei aller Interpretation sei aber – außer der Text oder der Autor ließ klar erkennen, dass man ›Possen‹ machen wolle – die Präsomption der Vernünftigkeit des Autors und der im Text vermittelten Gedanken. Man solle den Autor daher auch dann ernst nehmen, wenn Interpretationen auf Mehrdeutigkeit, Sinnlosigkeit oder Widersprüchlichkeit eines Textes führten (ebd.: 187–200).

Für Thomasius erschloss die Kategorie der Wahrscheinlichkeit für die Vernunft eine Welt, in der die Wissensbestände, mit denen sie sich auf diese bezog, wesentlich medial vermittelt und de-kontextualisiert waren. Dem sollte ein Wissenschaftsbetrieb entsprechen, dessen Teilnehmer sich bis zum Beweis des Gegenteils gegenseitig Vernünftigkeit unterstellten und die Unterschiedlichkeit ihrer Vernunftschlüsse und ihrer Lektüren der zirkulierenden Texte nicht zum Anlass für persönlichen Streit nahmen. Keiner könne Gewissheit für sich in Anspruch nehmen, jede Interpretation habe nur Wahrscheinlichkeit für sich. Wer bei Widerspruch glaubte, seine Ehre retten zu müssen, könne ja für sich annehmen, dass nicht jeder Verstand von der Qualität sein könne wie der eigene (ebd.: 177). An dieser Stelle war es von Vorteil, dass Thomasius in der »Einleitung« wie in der »Ausübung« darauf verzichtet hatte, Wahrscheinlichkeit systematisch als ein steigbares Konzept auszuformulieren. Die wahrscheinliche Wahrheit stellte in jedem Fall einen Anlass für weiteres Forschen, weitere Interpretationen und für Lernen dar. Thomasius hatte damit aus dem Pietismusstreit heraus den Weg der Eklektik eingeschlagen (vgl. Gierl 1997: 488ff.).

Thomasius war mit seiner Reaktion auf die heftigen konfessionellen und theologischen Kontroversen der Zeit nicht allein. Auch Leibniz folgte diesen Argumenten. Seine *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand* von 1704 trugen keine grundlegend neuen Begriffe oder Argumente in die Semantik der Wahrscheinlichkeit ein, aber sie zeigen, welcher Assoziationshorizont sich mit diesem Konzept inzwischen verband und wie bewusst man jetzt die Grenzen zu einer aristotelischen Epistemologie des Wissens zog. Das war bei Leibniz schon der inneren Ordnung des Textes zu entnehmen, die nur noch wenig Rücksicht auf traditionelle Einteilungen der Wissensordnung nach Metaphysik, Logik oder Rhetorik nahm.

Leibniz identifizierte zwei Quellen des wahrscheinlichen Wissens: Die eigene Erfahrung und die durch das Zeugnis anderer vermittelten Erfahrungen. Aus diesen Erfahrungen heraus war die menschliche Vernunft in der Lage, auch auf den Feldern auf Ursache-Wirkungsverhältnisse zu schließen, auf denen die Sinne dazu keine Gewissheit lieferten. Leibniz hielt dies für eine Fähigkeit, die man auch bei Tieren beobachten könne. Während dies bei Tieren aber intuitiv geschehe, suchen Menschen für diese Zusammenhänge Gründe anzuführen und nehmen dies dann zum Anlass für Untersuchungen, aus denen sie die Wahrscheinlichkeit ihrer Vermutungen ableiten. Auch wenn damit nicht die Wahrheit getroffen werde, ermöglicht Klugheit, auf dieser Grundlage Entscheidungen zu treffen (Leibniz 2013: 541). Leibniz war wie andere schon vor ihm der Meinung, die alltägliche Weltorientierung auf der Basis wahrscheinlichen Wissens sei notwendig, weil meist nicht die Zeit bleibe, wahrheitsfähige Beweise beizubringen und häufig die eigene wie die fremde Erfahrung dafür keine ausreichende Grundlage liefere.

Leibniz zog daraus zwei wichtige Schlussfolgerungen. Zum einen müsse sich der Mensch in seinem Weltbezug auf fortlaufendes Lernen einstellen. Wie man neuerdings im Recht bei fehlendem Urkundennachweis auf die *restitutio in integrum* ziele, so sollten wir auch unsere alltäglichen Festlegungen nicht als unumstößlich begreifen, sondern sie unter den Vorbehalt stellen, sie auch wieder ändern zu können (ebd.: 501). Alltagshandlungen wurden als fortlaufendes Entscheiden mit Korrekturbedarf beschrieben. Damit verlor seiner Auffassung nach aber gleichzeitig der Anspruch des eigenen Meinens auf soziale Verbindlichkeit seine Grundlage. Man dürfe anderen seine Ansichten sehr wohl kundtun, könne aber billig nicht verlangen, dass diese übernommen werden. Direkt angesprochen wurde an dieser Stelle die theologische Zensur. Der Raum wahrscheinlichen Wissens stellte sich für Leibniz konstitutiv als Raum der kontroversen Ansichten und Meinungen dar, nicht nur, weil der Mensch irren könne, sondern vor allem, weil Menschen die Dinge nicht von der gleichen Seite betrachteten und daher zu unterschiedlichen Urteilen und Meinungen kämen. Jeder müsse daher die Meinung eines anderen erst einmal respektieren, um untereinander Frieden halten zu können. Diese Irenik ist umso wichtiger, je mehr man Anlass hat, beim Gegenüber Interessen, Ehrgeiz oder andere persönliche Mo-

tive zu vermuten (ebd.: 501, 507). Die soziale Neutralisierung des Nein setzte voraus, von einer Kommunikation im Modus der Ehre auf Höflichkeit umzustellen.

Während die Kontroverse im Alltag vermieden oder wenigstens in zivilisierter Form ausgetragen werden sollte, gingen die Überlegungen für das universitär verwaltete und produzierte Wissen in eine andere Richtung. Hier zielte Leibniz darauf, den Bereich der beweisbaren Wahrheiten auszuweiten oder, wenn dies, wie bei moralischen Gegenständen, nicht möglich war, die Beweisführung methodisch zu kontrollieren, um deren Verlässlichkeit, das heißt Wahrscheinlichkeit, einschätzen zu können. In der Erkenntnis der infinitesimal strukturierten Natur erwartete Leibniz eine stetige Vervollkommenung des Wissens durch die immer bessere instrumentale Bewaffnung der Sinne (ebd.: 537). Die zunehmende Nutzung des Mikroskops könne auf eine empirische Bestätigung der Monadenlehre führen. Auch die Verbesserung des moralischen Wissens erfordere neue Einsichten und bessere Beweise. In einem langen Abschnitt legte Leibniz dar, warum der Syllogismus dafür keinesfalls das geeignete Instrument sei (ebd.: 543–549, 563). Gerade wenn es um Wahrscheinlichkeit gehe, taue er nicht, um neue Entdeckungen zu machen und neue Beweisführungen zu entwickeln. Man müsse vielmehr das gesamte System der aristotelischen Topik und der Anordnung von Gemeinplätzen hinter sich lassen, um eine neue Logik zu entwerfen, die das Argumentieren wie ein mathematisches Kalkül anleiten und strukturieren könne. Leibniz verwies zwar an dieser Stelle auf die mathematisierte Wahrscheinlichkeitsrechnung und sprach die Hoffnung aus, ein Mathematiker möge ein solches Buch schreiben (ebd.: 515f.). Um den Weg dahin aber zu illustrieren, ging Leibniz ausführlich auf die Regeln der Beweisführung und der darauf gegründeten Urteilsfindung im Recht ein. In diesen Verfahrensformen erblickte er eine eigenständige Logik, mit der Rechtsfragen behandelt würden. Um für ein »stichfestes Urteil« Wahrscheinlichkeiten gegeneinander abwägen zu können, brauche es mithin gegenstandsbezogene Begriffsdefinitionen und Regeln der Verknüpfung zwischen ihnen. Dann könnten aus Beobachtungen neue Schlüsse gezogen und ihre Validität auch vergleichend bewertet werden (ebd.: 511–515). Erst auf dieser Grundlage gelangt man von einer Rhetorik, in der durch Zeugnis belegte und andere Beweise sich mischten, zu einer vernünftigen Argumentation, die andere überzeugt, indem sie Behauptungen an methodisch gewonnene Beweise bindet (ebd.: 549f.).

Dass es dabei auch auf die Form der symbolischen Repräsentation von Beobachtungen und Erfahrungen und deren Selektion ankam, verdeutlichte Leibniz in seinen Ausführungen zur Geschichtsschreibung. Er hielt es für schwierig, vergangene Ereignisse zu erfassen. Schon den Zeitgenossen sei nur das öffentliche Handeln zugänglich, nicht die Motive. Neuerdings würden daher Satiren und Romane geschrieben, weil man das Fehlende einfach glaube erfinden zu dürfen. Eine große Menge an Einzelheiten sei am schwierigsten zu erfassen. Von Schlachten brauche man Berichte von klugen Beobachtern auf beiden Seiten. Um sich dann eine Vorstellung vom Ablauf zu bilden, solle man Zeichnungen anfertigen, in denen die Stel-

lung der Truppenteile zu bestimmten Zeitpunkten nachvollziehbar gemacht werden (ebd.: 517–519). Leibniz empfahl hier, was die zeitgenössische Kriegskunst gerade lernte: Strategien und Taktiken aus der draufsichtigen, symbolisch abstrahierten Darstellung von Armeen im Gelände zu entwickeln (Krez 2018).

Die abstrahierende und theoretisierende Symbolisierung von Ereignissen und ihre Zerlegung in Zeitschichten – man kann auch sagen: in verschiedene Gegenwarten – nötigte gleichzeitig zur Selektion. Man musste das Wichtige vom Unwichtigen scheiden. Leibniz gestand zu, dass Geschichtsschreibung der spielerischen Zerstreuung des Lesers dienen könne, weswegen er auch eine Geschichte der Kleidung etwa nicht für verwerflich hielt. Eine Universalgeschichte freilich, der nützliche Belehrungen entnommen werden können, müsse anders vorgehen. Sie dürfe nur die folgenreichsten Geschehnisse und einige »wenige andere Dinge« vermerken. Der Gegenstand einer Geschichtsschreibung, die sich nicht als Archiv von Gemeinplätzen oder Kuriositäten verstand, war als eine fortlaufende Gegenwart gedacht, in der (auf der Grundlage von wahrscheinlichem Wissen) über zukünftige Gegenwarten entschieden wurde. Nur dann könne sie den Horizont nützlicher Erfahrungen für den Leser erweitern (Leibniz 2013: 521–532).

Leibniz hatte keinen nachvollziehbaren Einfluss auf die Schüler von Thomasius in Deutschland, die die Semantik der Wahrscheinlichkeit in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts weiter systematisierten. August Friedrich Müller bezog sich auf seinen Lehrer, den Thomasius-Schüler Andreas Rüdiger, wenn es um Wahrheit ging. Wenn der Verstand und die Wahrscheinlichkeit diskutiert wurden, rief er Locke oder Gassendi auf. Müller, der auch in den Rechtswissenschaften eine Disputation ablegte, hatte seit 1731 eine Professur für Philosophie in Leipzig inne. In seiner 1728 erstmals erschienenen Einleitung in die philosophischen Wissenschaften formulierter er in den Kapiteln 4 und 19 eine Systematik der Konzepte Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, die man deshalb als paradigmatisch für den Stand der semantischen Entwicklungen nehmen kann, weil die Argumente und zum Teil auch Formulierungen fast unverändert in den entsprechenden Lexikonartikel bei Walch und im Zedler übernommen wurden (Art. »Wahrheit« 1726; Art. »Wahrscheinlichkeit« 1726; Art. »Wahrscheinlichkeit oder Probabilität«). Müller hat sie mutmaßlich selbst verfasst (vgl. Alexander 1996: 138, Anm. 13). Wir orientieren uns im Folgenden überwiegend an der *Einleitung*.

Müller übernahm in seinen Ausführungen zum menschlichen Verstand den Stand der Diskussion, fügte dem sinnvermittelten Zugang zur Welt, dem Erinnerungsvermögen und der Urteilskraft noch das Ingenium hinzu. Das Ingenium war dafür zuständig, die Welt des Möglichen zu erkunden und es legte damit, wie wir sehen werden, die Grundlage für die Orientierung in der Sphäre des Wahrscheinlichen. Die Unterscheidung wahr/falsch ließ Müller nur noch hinsichtlich der logischen Wahrheiten gelten, die man auf die Übereinstimmung der Propositionen mit Sinneseindrücken bezog. Der metaphysischen Wahrheit stand keine Falschheit

entgegen. Weder gab es falsche Empfindungen der Sinne für Müller noch konnte deren Bezeichnung falsch sein. Erst die daraus gezogenen Schlüsse konnten als wahr oder falsch kategorisiert werden, je nachdem, ob sie durch Sinneseindrücke gedeckt waren oder nicht. Diese Übereinstimmung war dann beweispflichtig. Deswegen stand am Ende der Argumentation die Unterscheidung von Wahrheiten, die man (demonstrativ) beweisen könne und solche, die im Bereich des Wahrscheinlichen verblieben. Alles hing an der von Müller vorausgesetzten Verlässlichkeit der Sinne (Müller 2008: 113–125).

Wo die Welt den Sinnen die Ursachen des Vorfallenden nicht preisgab, trat das Ingenium des Verstandes auf den Plan. Es ersinnt die möglichen Ursachen, die dann als Hypothesen ausformuliert werden. In der anschließenden Prüfung durch die Urteilskraft wird das Verfahren der demonstrativen Beweisführung umgekehrt. Es wird geprüft, ob die sinnlich beizubringenden Umstände des Vorfallenden die Hypothese stützen oder ihr widersprechen. Je mehr sinnliche Stützen für eine hypothetisch formulierte Wahrheit beigebracht werden können, desto wahrscheinlicher ist sie; je mehr Sinneserfahrungen ihr widersprechen, desto unwahrscheinlicher wird sie. Es ist freilich auch darauf zu achten, nach welchen Umständen die Bestätigung einer Hypothese verlangt. So kann es sein, dass schon ein einziger Negativbefund eine Hypothese in den Bereich des Unwahrscheinlichen oder auch Unmöglichen verschiebt (ebd.: 552–557). Diese Überlegung Müllers zeigt, dass er eine abstrakte Modellierung des Gegenstandsfeldes, dem das Vorfallende zuzuordnen war, voraussetzte. Das Ingenium fantasierte nicht einfach drauf los, sondern suchte nach Regelmäßigkeiten, die nach Ursache und Wirkung aufzuschlüsseln waren (ebd.: 563f.).

Müller unterschied fünf Gegenstandsbereiche wahrscheinlicher Wahrheit und ordnete ihnen jeweils eine Zielrichtung der Hypothese sowie des Feldes sinnlicher Erfahrung zu, auf dem die Prüfung der Wahrscheinlichkeit zu erfolgen habe (ebd.: 557). Er behandelte der Reihe nach die historische Wahrscheinlichkeit, die hermeneutische, die nicht mehr wie bei Thomasius in die Anwendung der Vernunft ausgelagert war; sodann die physikalische, die politische und die praktische (ebd.: 572ff.). Wir können für unsere Argumentation darauf verzichten, Müllers Überlegungen im Detail zu rekapitulieren. Sie sind, was die ersten drei Wahrscheinlichkeiten anbelangt, weitgehend auch bei Thomasius schon zu finden. Interessant sind die Ausführungen zur politischen Wahrscheinlichkeit, weil sie noch einmal die Notwendigkeit der theoretischen Modellierung von Gegenstandsfeldern vor Augen führen. Da die inneren Anlässe des menschlichen Handelns stets verborgen bleiben, braucht es umfassende Überlegungen zur Anthropologie des Menschen, um von äußeren Umständen, früheren Handlungen, situativer Dispositionen des Gegenübers auf seine zukünftigen Handlungen schließen zu können. Mit der praktischen Wahrscheinlichkeit zielte Müller auf natürliche Kausalitäten jenseits des menschlichen Handels. Der Mensch strebe danach, die Wirkung natürlicher Dinge für sich »klüglich zu gebrauchen« (ebd.: 593). Das technische Ingenium musste nicht darauf warten,

alle Wirkmechanismen der Natur verstanden zu haben. Es konnte sich brikolierend vorwärts tasten. Darüber hinaus dachte Müller an dieser Stelle offenbar auch an das Handeln des Menschen. Man könne nicht nur die Taten des Menschen auf ihre Ursachen hin befragen. Die Taten selbst würden wiederum Ursachen künftigen »Erfolgs«. Dieses künftige Geschehen gründlich vorherzusehen, sei für alle menschlichen »Geschäfte« dringend nötig – auch wenn wegen der menschlichen Willensfreiheit hier keine letzte Sicherheit zu erlangen sei (ebd.: 590–596). Die Urteilkraft, die sich dann über die Beweislagen zu den Hypothesen beugte, entschied nach Hoffnung oder Furcht, die sich mit den vermuteten »Erfolgen« jeweils verband. Sie wog damit Chancen gegen Gefahren ab.

Semantik und Struktur

Loraine Daston führt in ihrer umfassenden Darstellung der Entstehung und praktischen Umsetzung der mathematisierten Wahrscheinlichkeit eine Reihe von Gegenstandsbereichen auf, angefangen vom Recht über den aleatorischen Vertrag bis hin zur Theoretisierung des Spieles selbst, in denen Überlegungen zur Wahrscheinlichkeit von Ereignissen angestellt wurden. Dabei blieb aber unterbelichtet, dass sich Wahrscheinlichkeit auf Phänomene sehr unterschiedlicher Qualität bezog und mit dem Konzept deswegen auch sehr verschiedene Behauptungen verbunden waren. Am nächsten dürfte der mathematisierten Wahrscheinlichkeit der Verteilung des Verhältnisses von Ereignissen verschiedener Fallklassen noch Überlegungen zum Spiel gekommen sein. Beim aleatorischen Vertrag ging es zwar auch um Risiken, die aber nicht quantifiziert wurden. Im Zentrum stand vielmehr die Hermeneutik des Vertragstextes, auf den sich beide Seiten verständigten (z.B. Grotius 1898: 479–499). Im Gerichtswesen schließlich wurde das Gewicht von Zeugenaussagen bewertet, um einschätzen zu können, ob ein behauptetes Ereignis stattgefunden habe oder nicht (Radbruch 1975: Art. 18–47, 62–74). Weder die Interpretation von Vertragstexten noch die Zeugenbewertung hatte etwas mit der stochastischen Verteilung von kontingenten Ereignissen zu tun, sondern es ging im Kern jeweils um die Frage, ob und unter welchen Umständen der menschliche Verstand in der Lage sei, etwas von der Welt zu wissen und wie verlässlich dieses Wissen für die Selektion von Handlungen einzuschätzen sei. Etwas allgemeiner gesprochen: Im Zentrum stand das Verhältnis von Informationsgewinnung und interpretativer, das heißt sinnbasierter Informationsverarbeitung durch den menschlichen Verstand, damit gerade nicht die Proportionalität und Verteilung von Fallzahlen. Es ist deswegen nicht verwunderlich, dass Texte, die sich mit dieser Seite der Wahrscheinlichkeitssemantik beschäftigen, nur in Ausnahmefällen auf den zeitgleich laufenden Diskurs um die mathematische Wahrscheinlichkeit Bezug nehmen.

Wir konnten in den hier untersuchten Texten zu Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, angefangen von Descartes und Pascal bis hin zu Thomasius und seinen Schülern, beobachten, wie sich das Konzept der Wahrscheinlichkeit von einer Formel für den Skeptizismus des Weltbezuges hin zu einem Reflexionsmedium entwickelte, in dem nicht mehr die Unmöglichkeit sicheren Wissens von der Welt behauptet, sondern die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung thematisiert und Vorschläge unterbreitet wurden, wie man mit der Welt jenseits dieser Grenzen umzugehen habe. Diese Überlegungen führten zunächst zu einer immer genaueren und systematischeren Kartographie der Welt des wahrscheinlichen Wissens. Damit verbunden wurden Regeln für die Verarbeitung von durch die Sinne gewonnenen Informationen durch den menschlichen Verstand, die es diesem erlauben sollten, das Mögliche zu identifizieren sowie das Wahrscheinliche davon zu unterscheiden und herauszufiltern. Damit sollte der Verstand zu einer Graduierung von Wahrscheinlichkeiten kommen, die ihn zu handlungsorientierenden Entscheidungen befähigten. Es ist richtig, dass die zeitliche Verteilung von Ereignissen auch hier eine wichtige Rolle spielte, insofern immer auf die vom Erinnerungsvermögen gespeicherten Regelmäßigkeiten hingewiesen wurde. Je weiter sich die Wahrscheinlichkeitssemantik freilich im Verlauf der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entfaltete, desto häufiger wurden Hinweise, dass der Verstand mit einer dynamischen sich in ihren Beständen (d.h. Ereignissen) und ihren Strukturen (d.h. den Beziehungen zwischen ihnen) verändernden Welt zu rechnen habe. Fortgesetztes Lernen bedeutete deswegen nicht mehr nur, alte Sinneseindrücke durch neue zu überschreiben, sondern auch von neuen Relationen zwischen ihnen auszugehen. Die Erkundung der Welt des wahrscheinlichen Wissens ging deswegen einher mit der Auflösung der Vorstellung einer allein vom Zufall bestimmten Welt und beförderte Argumente, die auf eine komplexe Welt zielten. Kontingenz richtet sich auf Existenz, Komplexität auf die (nicht beliebige) Relation zwischen Phänomen oder Ereignissen (Luhmann 2017: 25–59). Diese Relationen sind abstrakt zu fassen und in ihrer möglichen Regelmäßigkeit theoretisierbar. Genau diese Theoretisierung verschiedener Gegenstandsbereiche war mit der ausgreifenden Kartographie des wahrscheinlichen Wissens verbunden.

Die hier untersuchten Texte zeigen jeweils nur einen kleinen Ausschnitt der entsprechenden zeitgenössischen Diskurse, aber die Hinweise sind eindeutig. Der Mensch kann sein Ingenium nutzen, um sich in einer komplexen Welt zu orientieren. Wahrscheinlichkeit zeigt sich am Ende als Formel für die Entwicklung von Strategien der Unsicherheitsabsorption und der Komplexitätsreduktion, mit denen das Handeln in der Welt möglich bleiben soll. Mit Strukturmetaphysik, wie gegenwärtig vermutet wird (Auer 2021: 120), hatte das nichts zu tun. Es formierten sich vielmehr an dieser Stelle die Voraussetzungen für eine operative Reproduktion von Gesellschaft, die wenig später als eigendynamische Ordnungsbildung unsichtbarer Hände beobachtet wurde (vgl. Sheehan/Wahrman 2015).

Die Semantik des Wahrscheinlichen ist deswegen als Teil einer gesellschaftsgeschichtlichen Transformation zu beobachten, die an der operativen Reproduktion gesellschaftlicher Strukturen und Einrichtungen unmittelbar beteiligt war. Die Semantik bildet diese strukturelle Kopplung selbst ab in der immer wiederholten Begründung für die Bedeutung dieses Konzepts. Es bestimme das Alltagshandeln der Menschen durchgehend, hieß es immer wieder. Weitere strukturelle Einbettungen lassen sich in der Semantik selbst leicht erkennen. Sie können hier nur noch angedeutet werden.

Am augenfälligsten ist, dass die Semantik der Wahrscheinlichkeit sich selbst vielfach in Bezug setzte zur Evolution des Mediensystems. Das beginnt mit der Feststellung, dass die Weltorientierung nicht auf die eigene sinnliche Erfahrung beschränkt werden könne, sondern immer auf medial vermitteltes und zirkulierendes Wissen zurückgreife, und es endet mit Ratschlägen wie Texte zu interpretieren und Bücher zu lesen seien. Die Semantik der Wahrscheinlichkeit zeigt sich damit als ein eindrucksvoller Indikator dafür, dass die Ablösung der Vergesellschaftung unter Anwesenden durch medienvermittelte Kommunikation weit fortgeschritten war und in der Selbstbeschreibung der Gesellschaft bereits ihren Niederschlag fand (vgl. Schlögl 2014: 29–49). Weniger deutlich in der Semantik selbst ist die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts zu beobachtende institutionelle Dynamik zu greifen. Sowohl in der Verwaltung von Herrschaft wie in der Ökonomie lässt sich die Entwicklung von organisationsförmigen Sozialsystemen (Verwaltung, Unternehmen) nachvollziehen, die in ihrem Umweltbezug nicht mehr wie Korporationen von einer durch Kontingenz bestimmten Welt, sondern von einer komplexen ausgingen. Damit lief auch eine großflächige, abstrakte Modellierung und Theoretisierung der entsprechenden Gegenstandsfelder an. Organisationsförmige Einrichtungen sind in der Lage, in ihrer Umwelt Medien, wie etwa eine (statistisch beschriebene) Bevölkerung oder regelmäßig notierte und verbreitete Marktpreise zu identifizieren, die sie mit Informationen versorgen, auf die man intern mit Entscheidungen reagieren kann. Diese Konturierung von Organisationen war eingelagert in die Ausdifferenzierung und langsame Schließung funktional bestimmter Systeme der Gesellschaft. In den hier beobachteten Identifikationen des Sozialen als einer Welt, die nicht nur veränderlich und unberechenbar ist, sondern Gesetzmäßigkeiten folgt, die zudem noch von Gegenstandsfeld zu Gegenstandsfeld variieren, wird dieser laufende Differenzierungsprozess greifbar. Erst am Ende des 18. Jahrhunderts hatte diese Theoretisierung des Sozialen einen Stand erreicht, der umgekehrt daran denken ließ, soziale Zustände und Abläufe in umfassender Weise zum Objekt einer mathematisierten, statistisch operierenden Wahrscheinlichkeitsrechnung zu machen (Laplace 1819). Die entstehenden Sozialwissenschaften gingen freilich größtenteils andere Wege.

Drittens schließlich wurde Wahrscheinlichkeit zu einem entscheidenden Argument in der Entstehung der modernen Wissenschaft, die nicht nur die experimentell betriebene Naturforschung, sondern alle Bereiche der methodisch

kontrollierten Wissensproduktion erfasste. Die Festigung eines binären Codes wahr/falsch und eines entsprechenden Programmes, das die Zuweisung der beiden Prädikate regeln sollte, erwies sich als ein langwieriger Prozess, der im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts noch nicht abgeschlossen war. Entsprechend variabel blieb die Positionierung des Wahrscheinlichen in dieser Programmierung. Gleichzeitig wurde die Produktion von gesellschaftlich relevantem Wissen als ein kollektives und damit kommunikatives Phänomen beschrieben, das nicht von der Homogenität des Plausiblen, sondern gerade von der Vielfalt gegensätzlicher Ansichten ausging. Das kennzeichnete einen Wissenschaftsbetrieb, der die Ehre der Teilnehmer in Klammern setzte, um die sachbezogene Grenze zwischen der demonstrativen und der nur wahrscheinlichen Wahrheit laufend neu zu vermessen. Wissensproduktion setzte die Lernbereitschaft der Beteiligten voraus. Sie vollzog sich als dynamischer Prozess, so dass Wahrheit mit einem zeitlichen Index versehen werden musste. Sie blieb vorläufig. Daran sollte auch der Versuch aufgeklärter Vernunft, den Gemeinsinn als eine überparteiliche Position noch zu retten, wie Kant das betrieb (Koch 2002: 200–204), nichts mehr ändern. Rhetorik und Syllogismen hielt man jetzt auch auf dem Feld des moralischen Wissens folglich nicht mehr für geeignet, neue Hypothesen hervorzubringen und zu überprüfen. Insofern berichten die hier untersuchten Texte in Varianten von einem Vorgang, den Niklas Luhmann mit der Umstellung des Selektionsmechanismus gesellschaftlicher Semantik von Plausibilität auf die Verfahren der neuzeitlichen Wissenschaft markiert hat. Wenn in der rezenten wissenschaftstheoretischen Forschung wieder von Plausibilität an der Stelle die Rede ist, an der seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von Wahrscheinlichkeit gesprochen wurde, dann hat dies vermutlich mit der Mathematisierung des Wahrscheinlichen zu tun. In dieser Fassung steht der Begriff nicht mehr zur Verfügung, um unsichere, aber prüfungswerte Annahmen über das, was der Fall ist, zu symbolisieren.

Literaturverzeichnis

- Alexander, Werner (1996): »Pluraque credimus, paucissima scimus. Zur Diskussion über philosophische und hermeneutische Wahrscheinlichkeit in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts«, in: Archiv für die Geschichte der Philosophie 78, S. 130–165.
- Aristoteles (1995): Topik. (=Philosophische Schriften, Band 2), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Arnauld, Antoine/Nicole, Pierre (1994): Die Logik oder die Kunst des Denkens, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Art. »Erinnerung« (1972), in: Joachim Ritter et al. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 2, Darmstadt: Schwabe, S. 636–643.

- Art. »Wahrheit« (1726), in: Johann Heinrich Walch (Hg.), *Philosophisches Lexikon*, Leipzig: Gleditsch, S. 2807–2817.
- Art. »Wahrscheinlichkeit oder Probabilität« (1747), in: Johann Heinrich Zedler (Hg.), *Großes und vollständiges Universallexikon*. Band 52, Halle: Zedler, S. 1020–1061.
- Art. »Wahrscheinlichkeit« (1726), in: Johann Heinrich Walch (Hg.), *Philosophisches Lexikon*, Leipzig: Gleditsch, S. 2821–2838.
- Auer, Mariella (2021): »Komplexität«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 4, S. 116–120.
- Böhnert, Martin/Reszke Paul (2014): »Linguistisch-philosophische Untersuchungen zu Plausibilität. Über kommunikative Grenzen bei der Entscheidung wissenschaftlicher Tatsachen«, in: Julia Engelschalt/Arne Maibaum (Hg.), *Auf der Suche nach den Tatsachen. Proceedings der 1. Tagung des Nachwuchsnetzwerks INSIST 22./23.10.2014*, Social Science Open Access Repository (SSOAR), S. 40–67.
- Cassirer, Ernst (1996): »Descartes' Wahrheitsbegriff«, in: René Descartes. *Philosophische Schriften in einem Band*, Hamburg: Felix Meiner.
- Daston, Lorraine (1988): *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton: Princeton University Press.
- Descartes, René (1996): *Die Leidenschaften der Seele*, Hamburg: Felix Meiner.
- Descartes, René (1996a): *Meditationes de prima philosophia*. *Philosophische Schriften in einem Band*, Hamburg: Felix Meiner.
- Descartes, René (1996b): *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. *Philosophische Schriften in einem Band*, Hamburg: Felix Meiner.
- Gierl, Martin (1997): *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grotius, Hugo (1898): *Drei Bücher über das Recht des Krieges und des Friedens, in welchen das Natur- und Völkerrecht und das Wichtigste aus dem öffentlichen Recht erklärt werden*, 2 Bände, Leipzig: Felix Meiner.
- Gruenbein, Durs (2008): *Der cartesianische Taucher. Drei Meditationen*, Berlin: Suhrkamp.
- Hobbes, Thomas (1969): *The Elements of Law Natural and Politic*, London: Cass.
- Hobbes, Thomas (1980): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Berlin u.a.: Ullstein.
- Hobbes, Thomas (1997): »Einwände gegen die Meditationen des Descartes nebst dessen Erwiderungen«, in: *Die Lehre vom Körper. Elemente der Philosophie I*, Hamburg: Felix Meiner.
- Knappe, Joachim (1993): *Philipp Melanchthons Rhetorik*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Koch, Lutz (2002): »Versuch über Plausibilität«, in: Andreas Dörpinghaus/Karl Helmer (Hg.), *Rhetorik – Argumentation – Geltung*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Krez, Jenny (2018): Die Veränderung der Kriegsdarstellung vom Dreißigjährigen bis zum Siebenjährigen Krieg. Magisterarbeit, Konstanz.
- Laplace, Pierre (1819): Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeiten, Heidelberg: Neue Akademische Buchhandlung von Karl Gross.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2013): Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Bücher I-IV. (=Philosophische Werke. Band III,1-2), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Locke, John (1975): *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: University Press.
- Luhmann, Niklas (1980): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2017): *Systemtheorie der Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp.
- Melanchthon, Philipp (2001): *Elementa rhetorices*. Grundbegriffe der Rhetorik, Berlin: Weidler.
- Meyfahrt, Johann Mathäus (1974): *Teutsche Rhetorica oder Redekunst*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Müller, August Friedrich (2008): *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften*. Erster Teil, welcher den Eingang, die Logik und Physik in sich enthält, Hildesheim: Georg Olms.
- Pape, Ingetrud (1966): *Tradition und Transformation der Modalität*. Erster Band. Möglichkeit-Unmöglichkeit, Hamburg: Felix Meiner.
- Pascal, Blaise (1978): *Pensées*. Über Religion und über einige andere Gegenstände. Werke. Band 1, Heidelberg: Schneider.
- Petrus, Klaus (1997): *Genese und Analyse*. Logik, Rhetorik und Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert, Berlin u.a.: De Gruyter.
- Radbruch, Gustav (Hg.) (1975): *Die Peinliche Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V. von 1532*, Stuttgart: Reclam.
- Sawilla, Jan Marco (2009): *Antiquarianismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert*. Zum Werk der Bollandisten. Ein wissenschaftshistorischer Versuch, Tübingen: Max Niemeyer.
- Schlögl, Rudolf (2014): *Anwesende und Abwesende*. Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit, Konstanz: Konstanz University Press.
- Schmidt-Scheele, Ricarda (2002): *The Plausibility of Future Scenarios*. Conceptualizing an Unexplored Criterion in Scenario-Planning, Bielefeld: transcript.
- Sheehan, Jonathan/Wahrman, Dror (2015): *Invisible Hands*. Self-Organisation and the Eighteenth Century, Chicago: University of Chicago Press.
- Spoerhase, Carlo/Werle, Dirk/Wild, Markus (2009): »Zur Einführung«, in: Dies. (Hg.), *Unsicheres Wissen*. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850, Berlin: de Gruyter, S. 1–16.
- Steudel-Günther, Andrea (2003): Art. »Plausibilität«, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Band 6, Tübingen: Niemeyer, S. 1282–1285.

- Thomasius, Christian (1968): *Einleitung in die Vernunftlehre*, Hildesheim: Georg Olms.
- Thomasius, Christian (1968a): *Ausübung der Vernunftlehre*, Hildesheim: Georg Olms.
- Vogl, Joseph (2001): »Medien-Werden: Galileis Fernrohr«, in: Lorenz Engel/Joseph Vogl (Hg.), *Mediale Historiographien. Archiv für Begriffsgeschichte*, Weimar: Universitätsverlag Weimar, S. 115–123.
- Weise, Christian (1974): *Neu Erleuteter Politischer Redner*, Kronberg/Ts.: Scriptor.
- Winko, Simone (2015): Zur Plausibilität als Beurteilungskriterium literaturwissenschaftlicher Interpretationen, in: Andrea Albrecht et al. (Hg.), *Theorien, Methoden, Praktiken des Interpretierens*, Berlin: de Gruyter, S. 483–511.
- Yolton, John W. (1993): *A Locke Dictionary*, Oxford: Blackwell.

