

13-965

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2059

Paul Boghossian
Angst vor der Wahrheit

*Ein Plädoyer gegen Relativismus
und Konstruktivismus*

Aus dem Amerikanischen
von Jens Rometsch

Mit einem Nachwort
von Markus Gabriel

Relativistische und konstruktivistische Wahrheits- und Erkenntnistheorien haben weite Teile der akademischen Welt erobert. Paul Boghossian diagnostiziert eine »Angst vor der Wahrheit«, überprüft diese Sichtweisen und macht ihre fundamentalen Schwächen sichtbar. Dabei konzentriert er sich auf drei verschiedene Lesarten der Behauptung, Erkenntnis sei nur sozial konstruiert und Wahrheit lediglich relativ, und widerlegt sie allesamt. Demgegenüber plädiert er dafür, dass wir unserem gesunden Menschenverstand folgen sollten: Die Welt ist, wie sie ist, unabhängig von unseren Meinungen über sie. Warum objektive Erkenntnis möglich ist und eine Wahrheit jenseits sozialer oder kultureller Perspektiven existiert, zeigt Boghossian in diesem brillanten Buch.

Paul Boghossian ist Silver Professor für Philosophie an der New York University.

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism
© 2006 by Paul A. Boghossian



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2059

Erste Auflage 2013

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2013

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29659-2

Inhalt

Vorwort	7
1. Einleitung	9
2. Die soziale Konstruktion der Erkenntnis	17
3. Die Tatsachen konstruieren	32
4. Die Tatsachen relativieren	48
5. Die Verteidigung des epistemischen Relativismus	64
6. Die Zurückweisung des epistemischen Relativismus ...	86
7. Die Auflösung des Paradoxons	100
8. Epistemische Gründe und die Erklärung von Meinungen	116
9. Epilog	133
Nachwort: Abgesang und Auftakt	135
<i>Literaturverzeichnis</i>	157
<i>Namenregister</i>	162
<i>Sachregister</i>	164

Für meine Mutter
Méliné Yalenezian Boghossian

Vorwort

Es ist selten, dass eine philosophische Idee breite Zustimmung in einem weiten intellektuellen und akademischen Umfeld erfährt; die Philosophie tendiert von Natur aus zu Behauptungen von einer Reichweite und Allgemeinheit, die zur Kontroverse einladen.

In den letzten rund zwanzig Jahren hat sich jedoch zu einer These über die Natur des menschlichen Wissens ein bemerkenswerter Konsens gebildet – in den Geistes- und Sozialwissenschaften, wenn auch nicht in den Naturwissenschaften. Es handelt sich um die These, dass Wissen oder Erkenntnis [*knowledge*] sozial konstruiert ist.

Obwohl die Rede von der sozialen Konstruktion relativ jungen Datums ist, bringen die ihr zugrundeliegenden Ideen altbekannte Streitfragen über die Beziehung zwischen Geist und Wirklichkeit ins Spiel, Fragen, die auch mein eigenes Interesse an der Philosophie weckten.

Wenn dieses Buch dem Werk Richard Rortys unverhältnismäßige Aufmerksamkeit zu schenken scheint, dann nicht nur wegen Rortys enormem Einfluss auf gegenwärtige konstruktivistische Auffassungen, sondern auch, weil ich die Überzeugungskraft dieser Auffassungen in einem seiner Seminare schätzen lernte, an dem ich 1979 als Doktorand in Princeton teilnahm. Obwohl sie den stark objektivistischen Tendenzen zuwiderliefen, die ich aus meinem Studium der Physik mitbrachte, beunruhigten mich die Argumente zumindest einiger konstruktivistischer Thesen – diejenigen, die rationale Meinungen [*belief*] betrafen –, und ich fand, dass die akademische Philosophie sie zu vorschnell abgetan hatte. Ich bin Rorty immer dafür dankbar gewesen, dass er mir die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit diesen Ideen klargemacht hat.

Weil die Fragen dieses Buches für eine große Leserschaft von Interesse sind, habe ich versucht, es nicht nur für professionelle Philosophen verständlich zu halten, sondern für alle, die eine ernsthafte Auseinandersetzung mit diesen Themen schätzen. Obwohl ich nicht weiß, wie erfolgreich ich damit war, so weiß ich immerhin, dass ich die Schwierigkeit dieser Aufgabe radikal unterschätzt habe.

Aus diesem Grund dauerte die Abfassung dieses Buches viel

länger als erwartet. Währenddessen habe ich von den Kommentaren einer großen Zahl von Freunden, Kollegen und Studenten profitiert, von denen ich besonders nennen sollte: Ned Block, Jennifer Church, Stewart Cohen, Annalisa Coliva, Paolo Faria, Abouali Farmanfarmaian, Kit Fine, Allan Gibbard, Anthony Gottlieb, Elizabeth Harman, Paul Horwich, Paolo Leonardi, Michael Lynch, Anna Sara Malmgren, Thomas Nagel, Ram Neta, Derek Parfit, James Pryor, Stephen Schiffer, Nishiten Shah, Alan Sokal, Dan Sperber, David Velleman, Roger White und einen anonymen Gutachter von Oxford University Press. Dank an Michael Steinberg für ästhetischen Rat, an David James Barnett für das Erstellen des Registers und an Joshua Schechter für die Überprüfung des Manuskripts und viele Stunden angenehmer Gespräche über diese und andere Themen. Besonderen Dank schulde ich Dekan Richard Foley, Rektor David McLaughlin und Präsident John Sexton für ihre Unterstützung nicht nur meiner Forschungsarbeit, sondern auch des wundervollen Philosophischen Fachbereichs an der New York University. Schließlich danke ich Tamsin Shaw für ihre Ermutigung und ihren Rat.

1. Einleitung

Gleichwertigkeit

Am 22. Oktober 1996 druckte die *New York Times* eine ungewöhnliche Titelgeschichte. Unter dem Titel »Indianische Kreationisten bremsen Archäologen aus« beschrieb sie einen Konflikt, der sich zwischen zwei Auffassungen über die Herkunft amerikanischer Ureinwohner ergab. Nach der umfassend bestätigten archäologischen Lehrmeinung kamen die ersten Menschen über Asien nach Amerika, als sie vor ungefähr 10000 Jahren die Beringstraße überquerten. Im Gegensatz dazu besagen einige Schöpfungsmythen amerikanischer Ureinwohner, dass die indigenen Völker auf dem amerikanischen Doppelkontinent leben, seit ihre Vorfahren aus einer unterirdischen Geisterwelt an die Erdoberfläche gestiegen sind. In den Worten von Sebastian LeBeau, einem Vertreter der Cheyenne River Sioux, eines Stamms der Lakota, ansässig in Eagle Butte, South Dakota:

Wir wissen, woher wir kommen. Wir sind die Nachfahren der Büffelleute. Sie kamen aus dem Inneren der Erde, nachdem übernatürliche Geister diese Welt für die Menschheit vorbereitet hatten. Wenn Nichtindianer glauben wollen, sie stammten von einem Affen ab, sei's drum. Mir sind noch keine fünf Lakotas begegnet, die an die Wissenschaft und die Evolution glauben.

Die *Times* merkte an, dass viele Archäologen, hin und her gerissen zwischen ihrer Verpflichtung auf wissenschaftliche Methoden und ihrer Wertschätzung der indigenen Kultur, »in die Nähe eines postmodernen Relativismus gerieten, in dem die Wissenschaft nur ein weiteres Meinungssystem darstellt«. Roger Anyon, ein britischer Archäologe, der für die Zuñi arbeitete, wurde folgendermaßen zitiert:

Die Wissenschaft ist nur eine von vielen Weisen, die Welt zu verstehen. [Das Weltbild der Zuñi] hat den gleichen Wert wie die archäologische Sichtweise der Prähistorie.

Ein weiterer Archäologe, Dr. Larry Zimmerman von der Universität Iowa, wurde zitiert mit einem Appell für eine

andere Art von Wissenschaft, zwischen den Grenzen westlichen und indischen Wissens.

Dr. Zimmerman fügte hinzu:

Ich persönlich lehne es ab, die Wissenschaft als ein privilegiertes Weltverständnis zu betrachten.

So faszinierend diese Bemerkungen auch sind, sie wären nur von beiläufigem Interesse, gäbe es nicht den enormen Einfluss der allgemeinen philosophischen Haltung, für die sie stehen. Besonders innerhalb der Fachwelt, aber zu einem unvermeidlichen Teil auch außerhalb von ihr, hat die Idee tiefe Wurzeln geschlagen, dass die Wissenschaft nur eine von »vielen gleichwertigen Weisen ist, die Welt zu verstehen«. In großen Teilen der Geistes- und Sozialwissenschaften hat diese Art des »postmodernen Relativismus« von Wissensansprüchen den Status einer Orthodoxie erlangt. Ich bezeichne sie (so neutral wie möglich) als

Gleichwertigkeitsdoktrin:

Es gibt viele grundverschiedene Weisen, die Welt zu verstehen, die aber von »gleichem Wert« sind und unter denen die Wissenschaft nur eine ist.

Hier sind einige repräsentative Beispiele von Wissenschaftlern, die der Gleichwertigkeitsdoktrin grundsätzlich beipflichten:

Wenn wir den konventionellen und artefaktischen Status unserer Wissensformen erkennen, versetzen wir uns selbst in die Lage, zu bemerken, dass wir selbst und nicht die Wirklichkeit verantwortlich sind für das, was wir wissen.¹

Die Wissenschaft der Ersten Welt ist eine unter vielen.²

Für den Relativisten ist mit der Idee kein Sinn verbunden, dass es einige wirklich rationale Standards oder Meinungen gibt im Gegensatz zu nur

1 Steven Shapin, Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton 1985.

2 Paul Feyerabend, Vorwort zur chinesischen Ausgabe von *Against Method*, wieder abgedruckt in der zweiten und dritten englischen Auflage, Paul Feyerabend, *Against Method*, New York 1988, S. 3, und 1993, S. 3; Hervorhebung im Original; (dt.: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M. 1986), zitiert in: Alan Sokal, Jean Bricmont, *Elegantier Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften missbrauchen*, München 1999, S. 105.

lokal akzeptierten. Da er denkt, dass es keine kontextfreien oder überkulturellen Normen der Rationalität gibt, hält er rational und irrational vertretene Meinungen nicht für zwei distinkte und qualitativ unterschiedene Gegenstandsklassen.³

Es gibt noch viele weitere derartige Textstellen, die man zitieren könnte.

Was an der Gleichwertigkeitsdoktrin wirkt so radikal und kontraintuitiv?

Nun, wenn es um Tatsachen wie die amerikanische Prähistorie geht, denken wir üblicherweise, dass sich die Dinge in einer Weise verhalten, die von uns und unseren Meinungen unabhängig ist – dass es, wie wir sagen können, eine objektive Tatsache über die Herkunft der ersten Amerikaner gibt.

Wir müssen in diesem Sinne keine *Tatsachenobjektivist* im Hinblick auf alle Bereiche sein, über die wir urteilen. Wenn es um Moral geht, zieht es einige Menschen, auch Philosophen, zum Relativismus: Sie denken, dass es viele alternative Moralkodizes gibt, die festlegen, was als gutes oder schlechtes Verhalten zählt, aber keine Tatsachen, in deren Licht einige dieser Kodizes »korrekter« sind als die übrigen.⁴ Andere sind Relativisten in ästhetischen Fragen, in denen es darum geht, was als schön oder künstlerisch wertvoll zählt. Diese Relativierungen von Wertfragen sind natürlich diskutabel und werden nach wie vor diskutiert. Aber selbst wenn wir sie letzten Endes für unplausibel halten, kommen sie uns doch nicht ohne weiteres absurd vor. Wenn es jedoch um Sachfragen geht, wie die der Herkunft der ersten Amerikaner, dann denken wir sicherlich, dass es eine objektive Tatsache gibt.

Wir wissen vielleicht nicht, welche Tatsache das ist, wollen es aber wissen, sobald wir ein entsprechendes Interesse entwickelt haben. Und wir verfügen über eine Vielzahl von Techniken und Methoden – Beobachtung, Logik, Schluss auf die beste Erklärung usw., nicht aber die Zukunftsdeutung aus dem Kaffeesatz oder aus Kristallkugeln –, die wir für die einzig legitimen halten, wenn es

3 Barry Barnes, David Bloor, »Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge«, in: Martin Hollis, Steven Lukes (Hg.), *Rationality and Relativism*, Cambridge 1982, S. 21-47.

4 Zu einer Verteidigung des moralischen Relativismus vgl. den Beitrag von Gilbert Harman in: Gilbert Harman, Judith Jarvis Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge, Mass. 1996.

darum geht, eine rationale Meinung zu einem Thema zu bilden. Diese Methoden – die für jene Praxis charakteristisch sind, die wir »Wissenschaft« nennen, die aber auch alltägliche Formen der Erkenntnissuche charakterisieren – haben uns zur Auffassung geführt, dass die ersten Amerikaner aus Asien über die Beringstraße nach Amerika kamen. Diese Auffassung mag falsch sein, ist aber angesichts der vorhandenen Belege die vernünftigste – so jedenfalls sind wir für gewöhnlich zu denken versucht.

Weil wir all das meinen, *fügen* wir uns den Ergebnissen der Wissenschaft: Wir weisen ihr eine privilegierte Rolle zu, wenn es darum geht, was unseren Kindern in der Schule beigebracht werden soll, was wir vor Gericht für beweiskräftig halten und worauf wir unsere Gesellschaftspolitik stützen sollen. Wir denken, dass es im Hinblick auf die Wahrheitsfrage Tatsachen gibt. Wir wollen nur das annehmen, was wir aus guten Gründen für wahr halten können; und wir halten die Wissenschaft für den einzig guten Weg, um zu vernünftigen Meinungen über Wahrheit und Unwahrheit zu kommen, jedenfalls dann, wenn es um reine Sachfragen geht. Daher fügen wir uns der Wissenschaft.

Damit diese Art der Fügsamkeit wirklich richtig ist, sollte wissenschaftliches Wissen aber auch wirklich privilegiert *sein* – es sollte besser nicht zutreffen, dass es viele andere, völlig verschiedene, aber gleichwertige Arten gibt, die Welt zu verstehen. Denn wenn die Wissenschaft nicht privilegiert wäre, müssten wir die Archäologie für genauso glaubwürdig halten wie den Kreationismus der Zuñi und die Evolutionstheorie für genauso glaubwürdig wie den christlichen Kreationismus – und genau diese Auffassung wird von einer wachsenden Zahl von Forschern im Wissenschaftsbetrieb propagiert und findet auch darüber hinaus ein zunehmendes Echo.⁵

Die Gleichwertigkeitsdoktrin ist also von beträchtlicher Bedeutung, nicht nur innerhalb des Elfenbeinturms. Wenn die vielen geistes- und sozialwissenschaftlichen Forscher, die ihr zustimmen, richtig liegen, hätten wir nicht nur einen philosophischen Fehler begangen, der allenfalls für einige wenige Kenner der Erkenntnistheorie von Interesse ist. Stattdessen hätten wir die Prinzipien, nach

denen die Gesellschaft organisiert sein sollte, fundamental missverstanden. Die Frage, ob diese Forscher richtig liegen, ist damit von größerer Dringlichkeit als gewöhnlich angenommen.

Die soziale Konstruktion der Erkenntnis

Wodurch wurden so viele zeitgenössische Gelehrte von einer Doktrin überzeugt, die so radikal und kontraintuitiv ist wie die Gleichwertigkeitsdoktrin?

Die Frage, ob man diese Entwicklung in erster Linie mit intellektuellen oder ideologischen Motiven erklären soll, ist interessant; zweifellos enthält sie von beidem etwas.

Ideologisch kann die Anziehungskraft der Gleichwertigkeitsdoktrin nicht von ihrem Aufstieg in der postkolonialen Ära losgelöst werden. Die Verteidiger kolonialer Expansion versuchten ihre Projekte häufig mit der Behauptung zu rechtfertigen, die kolonisierten Völker würden von der überlegenen Wissenschaft und Kultur des Westens stark profitieren. In einem moralischen Klima, das sich entschieden vom Kolonialismus abgewendet hat, ist für viele nicht nur die These anziehend, dass man die Unterwerfung eines souveränen Volkes nicht im Namen der Wissensverbreitung moralisch rechtfertigen kann – was stimmt –, sondern auch die These, dass es so etwas wie überlegenes Wissen gar nicht gibt, sondern nur verschiedene Wissensformen, die alle zu ihrem jeweiligen Umfeld passen.

Intellektuell besteht die Anziehungskraft der Gleichwertigkeitsdoktrin wohl in der Überzeugung vieler Gelehrter, das beste philosophische Denken unserer Zeit habe die oben angedeuteten, intuitiven und objektivistischen Wahrheits- und Rationalitätsauffassungen hinweggefegt, um sie durch Erkenntniskonzeptionen zu ersetzen, die eine Gleichwertigkeitsdoktrin rechtfertigen. Welche Konzeptionen sind das?

Die Kernidee dieser neuen, »postmodernen« Erkenntniskonzeptionen wird in der folgenden Passage auf den Punkt gebracht:

Gemeinsam mit vielen anderen Strömungen gegenwärtiger Erkenntnistheorie verstehen feministische Erkenntnistheoretikerinnen Erkennen nicht mehr als neutrale, transparente Reflexion einer unabhängig existierenden

⁵ Eine Fußnote für den wachsamem Leser: Um die Fragen einzuführen, mit denen ich mich beschäftigen werde, bewege ich mich ziemlich rasch über das zum Teil schwierige Terrain. Wichtige Unterscheidungen und Einschränkungen werden im Folgenden eingeführt.

Realität, in der Wahrheit und Falschheit durch transzendente Verfahren rationaler Prüfung etabliert werden. Stattdessen akzeptieren die meisten, dass jedes Erkennen situiertes Erkennen ist, das die Stellung der Erkenntnisproduzentin in einem bestimmten historischen Moment und in einem gegebenen materiellen und kulturellen Kontext reflektiert.⁶

Dieser Kernidee zufolge ist die Wahrheit einer Meinung keine Frage dessen, wie sich die Dinge in einer »unabhängig existierenden Realität« verhalten; und ihre Rationalität ist keine Frage ihrer Billigung durch »transzendente Verfahren rationaler Prüfung«. Ob eine Meinung Wissen ist, hängt stattdessen zumindest teilweise vom kontingenten sozialen und materiellen Umfeld ab, in dem sie entsteht (oder beibehalten wird). Ich nenne jede Erkenntniskonzeption, die diese Kernüberzeugung enthält, eine Konzeption der *Gesellschaftsabhängigkeit* des Wissens.

In jüngerer Zeit wurden die einflussreichsten Thesen zur Gesellschaftsabhängigkeit des Wissens unter dem mittlerweile allgegenwärtigen Begriff der *sozialen Konstruktion* formuliert. Alles Wissen, so wird gesagt, ist gesellschaftsabhängig, da alles Wissen sozial konstruiert ist. Im Folgenden werde ich mich daher besonders für *sozialkonstruktivistische* Erkenntniskonzeptionen interessieren.

Unabhängig davon, wie die These von der Gesellschaftsabhängigkeit des Wissens letzten Endes begründet wird, sollte allerdings ohne weiteres klar sein, wie sie bei der Rechtfertigung der Gleichwertigkeitsdoktrin helfen könnte, wenn sie denn Zustimmung fände. Wenn eine Meinung nur in Abhängigkeit von einem kontingenten sozialen Milieu, in dem sie entsteht, Wissen ist, dann könnte sich sehr wohl zeigen, dass etwas, was wir für Wissen halten, für die Zuñi kein Wissen ist, obwohl wir alle über dieselben Informationen verfügen (mehr dazu weiter unten).

Philosophie im akademischen Bereich

Ich habe den Einfluss betont, den konstruktivistische Ideen derzeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften haben. Es gibt allerdings eine Geisteswissenschaft, in der sie kaum Fuß fassen konnten, nämlich die Philosophie selbst, zumindest die Art von Philosophie,

6 Kathleen Lennon, »Feminist Epistemology as Local Epistemology«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 71* (1997), S. 37.

die im Mainstream analytischer Philosophiebereiche der englischsprachigen Welt praktiziert wird.

Das heißt nicht, dass solche Ideen nicht auch unter analytischen Philosophen Unterstützer gefunden hätten. Im Gegenteil könnte man zu ihrer Verteidigung einen beträchtlichen Teil der prominentesten Philosophen jener Tradition anführen – Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, Richard Rorty, Thomas Kuhn, Hilary Putnam und Nelson Goodman zum Beispiel. Diese Philosophen können sich ihrerseits auf bedeutende intellektuelle Vorgänger berufen.

Immanuel Kant hat bekanntlich verneint, dass die Welt, insoweit wir sie erkennen können, unabhängig von den Begriffen sein kann, mit denen wir sie erfassen. David Hume bezweifelte die Existenz einer einzigen korrekten Menge [set] epistemischer Prinzipien, die zusammengenommen sagen, was es heißt, rational eine Meinung zu vertreten. Und Friedrich Nietzsche kann als jemand gelesen werden, der sich fragt, ob wir jemals durch Belege zu Meinungen kommen und nicht etwa durch verschiedene andere, nichtepistemische Motive – Eigennutz oder Ideologie –, die uns antreiben könnten.

Aber trotz ihres vorzüglichen intellektuellen Stammbaums und trotz aller Aufmerksamkeit, die ihnen neuerdings zuteil wird, kann man wohl sagen, dass derartige antiobjektivistische Auffassungen von Wahrheit und Rationalität in den philosophischen Fachbereichen der englischsprachigen Welt kein Gemeingut sind.

Das Ergebnis ist eine zunehmende Entfremdung der akademischen Philosophie vom Rest der Geistes- und Sozialwissenschaften, die zu einer solchen Bitterkeit und Spannung an amerikanischen Universitäten geführt hat, dass man inzwischen von den »*Science Wars*« spricht.

Jene Forscher, die mit der Postmoderne sympathisieren, beschweren sich, dass die Gründe für eine Revision traditioneller Erkenntniskonzeptionen schon seit einiger Zeit überwältigend sind und nur die übliche Uneinsichtigkeit der etablierten Orthodoxie den Widerstand erklären kann, mit dem die neuen Ideen begrüßt wurden.⁷ Die Traditionalisten dagegen haben ihre philosophisch

7 Siehe z. B. Barbara Herrnstein Smith, »Cutting-Edge Equivocation: Conceptual Moves and Rhetorical Strategies in Contemporary Anti-Epistemology«, in: *South Atlantic Quarterly* 101 (1) (2002), S. 187-212.

interessierten Kollegen der übrigen Geistes- und Sozialwissenschaften ungeduldig abgewiesen, da diese mehr von der Rücksicht auf politische Korrektheit als von echter philosophischer Einsicht motiviert seien.⁸

Vor diesem Hintergrund habe ich das vorliegende Buch geschrieben. Mein Ziel ist es, die Streitfragen zwischen dem Konstruktivismus und seinen Kritikern zu klären und das Terrain zu kartographieren, in dem sie ihre Wurzeln haben. Ich erhebe keinen Anspruch auf Vollständigkeit und werde nicht jede Auffassung prüfen, die man in der Fachliteratur antrifft, oder jedes Argument, das irgendwer vertritt. Stattdessen werde ich die drei Thesen isolieren, auf die nach meinem Eindruck ein Erkenntnisniskonstruktivismus auf die interessanteste Weise hinauslaufen könnte. Und daran anschließend werde ich versuchen, ihre Plausibilität zu prüfen.

Die erste These ist ein Wahrheitskonstruktivismus; die zweite ein Berechtigungskonstruktivismus; und die dritte befasst sich schließlich mit der Rolle sozialer Faktoren für die Erklärung unserer Meinungen.

Da jede dieser Thesen eine wichtige und komplexe philosophische Geschichte hat, wäre es unvernünftig, in diesem kurzen Buch eine abschließende Beurteilung ihrer Wahrheit oder Falschheit zu erwarten. Ich möchte aber dennoch zeigen, dass sie alle äußerst starken Einwänden ausgesetzt sind, Einwände, die erklären helfen, warum zeitgenössische analytische Philosophen sie nach wie vor ablehnen.

⁸ Ein Traditionalist, der Physiker Alan Sokal, der sich auch als antirelativistischer Wissenschaftsphilosoph betätigt, ging sogar so weit, in einer führenden kulturwissenschaftlichen Fachzeitschrift einen Parodieartikel voll wissenschaftlicher und philosophischer Stillblüten einzureichen. Zum Unglück des postmodernen Lagers wurde sein lächerlich betitelter Artikel von besagter Zeitschrift mit einigem Trara veröffentlicht. Siehe Alan Sokal, »Die Grenzen überschreiten: Auf dem Weg zu einer transformativen Hermeneutik der Quantengravitation«, in: Alan Sokal, Jean Bricmont, *Eleganter Unsinn*, S. 262-309, und Paul Boghossian, »What the Sokal Hoax Ought to Teach Us«, in: *Times Literary Supplement*, 13, 1996, S. 14 f.

2. Die soziale Konstruktion der Erkenntnis

Meinungen, Tatsachen und Wahrheit

Bevor wir fortfahren, wird es nützlich sein, einige terminologische Festlegungen für die systematische Beschreibung unserer kognitiven Aktivitäten zu treffen.

Ich habe davon gesprochen, dass die Zuni diese und wir jene Meinung haben. Was heißt es, dass jemand etwas meint?

Eine Meinung ist ein besonderer mentaler Zustand. Fragen wir uns genauer, was für ein mentaler Zustand das ist, stellen wir fest, dass sich das nicht so leicht sagen lässt. Wir können ihn natürlich mit anderen Worten beschreiben, aber nur in solchen, die nicht weniger erklärungsbedürftig sind als unsere Rede von Meinungen. Zu meinen, der Jupiter habe sechzehn Monde, heißt, so könnten wir sagen, sich die Welt so vorzustellen, dass der Jupiter darin sechzehn Monde hat; oder sich die Welt als etwas *vorzustellen*, was einen bestimmten Himmelskörper mit sechzehn Monden enthält; usw.

Obwohl wir vielleicht nicht in der Lage sind, Meinungen mit Hilfe ganz anderer Begriffe zu analysieren, können wir klar sehen, dass ihnen drei Aspekte wesentlich zukommen. Jede Meinung muss einen propositionalen *Gehalt* haben; jede Meinung kann für *wahr* oder *falsch* gehalten werden; und jede Meinung kann als *berechtigt* oder *unberechtigt*, *rational* oder *irrational* beurteilt werden.

Betrachten wir Margos Meinung, dass der Jupiter sechzehn Monde hat. Wir ordnen dieser Meinung folgenden Satz zu:

Margo meint, dass der Jupiter sechzehn Monde hat.

Dass der Jupiter sechzehn Monde hat, so können wir sagen, ist der *propositionale Gehalt* von Margos Meinung.

Der propositionale Gehalt einer Meinung spezifiziert, wie die Welt gemäß dieser Meinung ist. Er spezifiziert eine *Wahrheitsbedingung* – wie die Welt zu sein hat, wenn die Meinung wahr sein soll. Daher:

Margos Meinung, dass der Jupiter sechzehn Monde hat, ist genau dann wahr, wenn der Jupiter sechzehn Monde hat.

Wir können auch sagen, Margos Meinung ist genau dann wahr, wenn es eine *Tatsache* ist, dass der Jupiter sechzehn Monde hat.

Im Allgemeinen können wir also sagen:

Die Meinung von S, dass p, ist genau dann wahr, wenn p.

Die linke Seite dieses Bikonditionals schreibt einer Meinung mit einem bestimmten Gehalt Wahrheit zu, und die rechte Seite beschreibt die Tatsache, die bestehen müsste, wenn die Zuschreibung wahr sein soll.

Ein propositionaler Gehalt (oder, kurz, eine Proposition) besteht aus *Begriffen*. Um also die Proposition, dass der Jupiter sechzehn Monde hat, für wahr halten zu können, muss man über die Begriffe *verfügen*, aus denen diese Proposition besteht, nämlich über die Begriffe **Jupiter**, **haben**, **sechzehn** und **Mond**.¹

Damir gewinnen wir eine weitere, äquivalente Möglichkeit, über die Wahrheit einer Meinung zu sprechen. Wir können nämlich genauso gut sagen, die Meinung, der Jupiter habe sechzehn Monde, sei nur dann wahr, wenn die Entität, auf die der Begriff an der Subjektstelle referiert – nämlich der Begriff **Jupiter** –, die Eigenschaft aufweist, die der Begriff an der Objektstelle anzeigt, nämlich der Begriff **hat sechzehn Monde**. Da die fragliche Entität nicht die zur Debatte stehende Eigenschaft hat – wie sich herausstellt, hat der Jupiter mehr als dreißig Monde – ist die Meinung falsch.

¹ Ein Wort zwischen Anführungszeichen bezeichnet, wie üblich, das Wort; ein Wort in Fettschrift bezeichnet den Begriff, den das Wort ausdrückt. Dieses Verständnis von Propositionen ist in einem weiten Sinne fregeanisch. Es ist das von mir bevorzugte. Jedoch wird keines der Argumente dieses Buches davon entscheidend abhängen, ob wir ein fregeanisches oder ein millsches Verständnis von Propositionen favorisieren, dem zufolge die Bestandteile von Propositionen keine Begriffe, sondern Elemente der Welt sind, wie etwa der Jupiter selbst. Mehr zu dieser Unterscheidung findet sich in Saul Kripke, *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt/M. 1993.

Universalität, Objektivität und Bewusstseinsunabhängigkeit

Ich habe soeben behauptet, der Jupiter habe über dreißig Monde. Offensichtlich stimmt das nicht schon, nur weil ich es sage, sonst gäbe es überhaupt keine falschen Behauptungen. Wenn meine Behauptung wahr ist, dann, weil es über meine Aussage hinaus eine *Tatsache* ist, dass der Jupiter über dreißig Monde hat. Nehmen wir einmal an, meine Behauptung sei wahr – dass also die entsprechende Tatsache besteht.

Hier kommt eine interessante Frage: Folgt daraus, dass der Jupiter tatsächlich mehr als dreißig Monde hat, dass *es sich für alle um eine Tatsache handelt*, dass der Jupiter über dreißig Monde hat, also um eine Tatsache für alle Gemeinschaften?

Nun, das hängt davon ab, was man mit dem Satz »es handelt sich für alle um eine Tatsache« meint. Sicherlich handelt es sich dabei nicht in dem Sinne um eine Tatsache für alle, dass alle die Proposition, der Jupiter habe über dreißig Monde, für wahr halten. Einige haben sich das vielleicht nie gefragt; andere mögen zu einem gegensätzlichen Ergebnis gekommen sein. In dem äußerst trivialen Sinne, in dem ich etwas für wahr halten kann und andere Leute nicht, sind einige Tatsachen Tatsachen für mich, aber nicht für andere.

Eine ambitioniertere Deutung dieses Satzes ist allerdings schwerer verständlich – nämlich die Deutung, dass die Tatsache, der Jupiter habe über dreißig Monde, für mich »gelten« kann, aber nicht für dich. Denn meine Meinung betrifft nicht die Proposition

Der Jupiter hat für mich über dreißig Monde,

sondern vielmehr die unpersönliche Proposition

Der Jupiter hat über dreißig Monde.

Wenn wir also sagen, diese Meinung sei wahr, dann sieht es aus, als müsste die entsprechende Tatsache für alle bestehen, ob sie geneigt sind, sie zu glauben oder nicht.

Intuitiv wird so die Tatsache, dass der Jupiter über dreißig Monde hat, zur *universalen* Tatsache – sie ändert sich nicht von Person zu Person oder von Gemeinschaft zu Gemeinschaft.

Dagegen ist die Tatsache, dass Nudeln zu schlürfen unhöflich ist, keine universale Tatsache: Sie gilt in den USA, aber nicht in Japan (wie sich diese Variabilität genau formulieren lässt, wird uns später noch beschäftigen).

Im Fall des Jupiter und seiner über dreißig Monde können wir noch weiter gehen. Diese Tatsache scheint nicht nur universal, sondern auch völlig *bewusstseinsunabhängig* zu sein: Sie würde auch dann noch bestehen, wenn es menschliche Wesen nie gegeben hätte.

Dagegen ist die Tatsache, dass es auf der Welt Geld gibt, keine bewusstseinsunabhängige Tatsache – Geld könnte nicht existieren ohne Personen und ihre Absichten, miteinander Güter zu tauschen.

Universalität und Bewusstseinsunabhängigkeit sind also zwei wichtige Auffassungen von »Objektivität«. Wir können noch spezifischere Auffassungen einführen. Wir können zum Beispiel fragen, ob eine bestimmte Tatsache neben ihrer Bewusstseinsabhängigkeit auch *meinungsabhängig* ist – hängt sie davon ab, dass sie jemand *für wahr hält*? Wir können fragen, ob eine bestimmte Tatsache neben ihrer Bewusstseinsabhängigkeit *gesellschaftsabhängig* ist – kann sie nur im Kontext einer auf bestimmte Weise organisierten Gruppe von Menschen Geltung erlangen? Im Folgenden werde ich immer darauf hinweisen, um welche Art von Objektivität es in jeder bestimmten Streitfrage geht.

Rationale Meinung

Zurück zur Diskussion von Meinungen. Meinungen können wie gesagt als wahr oder falsch beurteilt werden, aber man kann sie auch entlang einer zweiten Dimension beurteilen. Wenn Margo uns mitteilt, der Jupiter habe sechzehn Monde, werden wir wissen wollen, ob diese Meinung *berechtigt* ist oder ob die Zahlen einfach aus der Luft gegriffen sind. Hat sie *Gründe*, dank derer diese Meinung für sie zu einer *rationalen* wird?²

Was meinen wir, wenn wir von einem Grund für eine Meinung sprechen? Für gewöhnlich denken wir dabei an einen *Beleg* für die Meinung, also an eine Überlegung oder Beobachtung, die es wahr-

² Ich werde die Ausdrücke »berechtigt« und »rational« austauschbar gebrauchen.

scheinlicher macht, dass die Meinung wahr ist. Wir könnten uns etwa vorstellen, dass Margo eine Astronomin ist, die ihr leistungsstarkes Teleskop auf den Jupiter gerichtet und seine Monde gezählt hat. Solche Gründe wollen wir *epistemische* Gründe nennen.

Einige Philosophen dachten, dass es auch nichtepistemische Gründe geben könne, um eine Proposition für wahr zu halten. Viele Glaubensübertritte kamen unter Gewaltandrohung zustande: »Glaube, oder ...« Wer in einen Waffenlauf starrt, dürfte einen Grund haben, jedes beworbene Bekenntnis anzunehmen – einen *pragmatischen* Grund, wenn schon keinen *epistemischen*: Die Umstände sprechen in diesem Fall nicht für die Wahrheit der übernommenen Meinung, sondern nur für die pragmatischen Vorteile, ihr zuzustimmen (nämlich nicht den Schädel weggeblasen zu bekommen).

Diese Unterscheidung – zwischen epistemischen und pragmatischen Gründen für Meinungen – wird von Blaise Pascals berühmtem Argument illustriert, dem zufolge wir alle Grund haben, an Gott zu glauben. Nach Pascal sind die Folgen daraus, nicht an ihn zu glauben, obwohl er existiert (ewiges Höllenfeuer und Verdammnis), weitaus schlimmer, als an ihn zu glauben, obwohl er nicht existiert (ein paar vermiedene Sünden und etwas Buße). Daher ist es insgesamt besser, zu glauben, als nicht zu glauben. Auch wenn dieses Argument korrekt wäre, könnte es allenfalls einen pragmatischen Grund dafür liefern, an Gott zu glauben, und keinen epistemischen, da das Argument nichts dazu beiträgt, die Existenz des Allmächtigen wahrscheinlicher zu machen. Dagegen versprechen wir uns von astronomischen Beobachtungen des Jupiter epistemische und keine pragmatischen Gründe für die Meinung, er besitze eine bestimmte Anzahl von Monden.

Wir sagten bereits, dass Margo gute Gründe für die Meinung haben muss, der Jupiter habe sechzehn Monde, wenn diese Meinung *rational* sein soll. Aber reden wir hier über *epistemische* Gründe, oder spielen auch andere Gründe in die Rationalität mit hinein, zum Beispiel pragmatische Gründe?

Wir werden auf diese Frage zurückkommen; nach einer der Sichtweisen, die wir ausführlich betrachten werden, gehören zur Rationalität immer auch die *nichtepistemischen* Gründe einer Person.

Wie auch immer wir Rationalität letztlich fassen, wichtig ist,

dass Gründe für Meinungen *fallibel* sind: Man kann aus guten Gründen etwas Falsches glauben. Die Belege, die den voraristotelischen Griechen zur Verfügung standen, ließen es ihnen rational erscheinen, die Erde für flach zu halten, obwohl sie, wie wir heute guten Gewissens glauben dürfen, rund ist.

Wie dieses Beispiel ebenfalls zeigt, sind Gründe *anfechtbar*: Man kann zu einem Zeitpunkt gute Gründe für eine Meinung haben, um dann, aufgrund weiterer Informationen, zu einem späteren Zeitpunkt keine guten Gründe mehr zu haben, die betreffende Proposition für wahr zu halten. Die voraristotelischen Griechen hielten die Erde berechtigtermaßen für flach; wir halten sie berechtigtermaßen für rund.

Nehmen wir also an, dass, wie Beobachtungen der Erde vom Weltall aus endgültig zu bestätigen scheinen, der von uns bewohnte Planet tatsächlich *rund ist*. Dann ist unsere Meinung, sie sei rund, berechtigt und wahr; gemäß der weithin akzeptierten platonischen Definition des Wissens zählt unsere Meinung dann als *Wissen*.

Wissen:

Ein Denker S weiß genau dann, dass p, wenn:

1. S p für wahr hält
2. S berechtigt ist, p für wahr zu halten
3. p wahr ist.

Unsere frühen Vorfahren *glaubten* zu wissen, die Erde sei flach, hatten aber unrecht. Obwohl ihre Meinung über die Erde berechtigt war, war sie falsch. Wenn eine Meinung als Wissen zählen soll, muss sie nicht nur berechtigt, sondern auch wahr sein.³

³ Zu dieser Definition gibt es einige wohlbekannte Gegenbeispiele, die zuerst von Edmund Gettier entwickelt wurden. Vgl. Edmund Gettier, »Is Justified True Belief Knowledge?«, in: *Analysis* 23 (1963), S. 121-123, dt. »Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen?«, in: Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Weinheim 1994, S. 91-93. Die sich daraus ergebenden Komplikationen werden uns nicht betreffen.

Mit diesem Verständnis einiger zentraler erkenntnistheoretischer Begriffe gewappnet, können wir nun die Frage stellen, was es heißen könnte, dass Erkenntnis sozial konstruiert ist.

Wenige Gedanken haben in der gegenwärtigen akademischen Welt größere Bekanntheit erlangt als der Gedanke der sozialen Konstruktion. In seinem Buch *Was heißt »soziale Konstruktion«?* verzeichnet Ian Hacking mehr als fünfzig weitere Gegenstände neben Tatsachen, Erkenntnis oder der Realität, von denen behauptet wurde, sie seien sozial konstruiert – darunter Autorschaft, Bruderschaft, der kindliche Fernsehkonsument, Emotionen, homosexuelle Kultur, Krankheit, der pathologisierte Immigrant, Quarks, Schulerziehung im urbanen Umfeld und Zulu-Nationalismus. Und sein Verzeichnis ist bei weitem nicht vollständig.⁴

Unser Interesse gilt der Behauptung, Erkenntnis sei sozial konstruiert. Bevor wir diese Frage in Angriff nehmen, sollten wir uns allerdings allgemeiner fragen, was es heißt, von etwas – irgendetwas – zu sagen, es sei sozial konstruiert.

Für gewöhnlich meint die Behauptung, dass etwas *konstruiert* sei, dass es nicht einfach *gefunden* oder entdeckt, sondern dass es *gebaut*, also zu einem bestimmten Zeitpunkt von jemandem absichtlich geschaffen wurde. Und die Behauptung, es sei *sozial* konstruiert, fügt dem hinzu, dass es von einer Gesellschaft gebaut wurde, von einer Gruppe von Menschen, die auf eine bestimmte Weise organisiert sind, mit bestimmten Werten, Interessen und Bedürfnissen.

In drei bedeutenden Hinsichten weicht ein Sozialkonstruktivist der für uns relevanten Art von dieser ganz gewöhnlichen Vorstellung sozialer Konstruktion ab oder fügt ihr etwas hinzu.

Erstens werden im gewöhnlichen Sinne typischerweise *Dinge* oder *Objekte* konstruiert, zum Beispiel Häuser oder Stühle; aber unser Theoretiker interessiert sich nicht so sehr für die Konstruktion von Dingen als vielmehr für die Konstruktion von Tatsachen – ihn interessiert etwa die Tatsache, dass ein Stück Metall eine Münze ist, mehr als das Stück Metall selbst.

Zweitens interessieren unseren Sozialkonstruktivisten nicht die-

⁴ Vgl. Ian Hacking, *Was heißt »soziale Konstruktion«? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1999, S. 1 f.

jenigen Fälle, in denen irgendeine Tatsache *kontingenterweise* durch die intentionalen Tätigkeiten von Personen entsteht, sondern nur die Fälle, in denen diese Tatsache *nur* auf eine solche Weise entstehen konnte. In diesem technischen Sinn muss es also für eine Tatsache *konstitutiv* sein, dass sie von einer Gesellschaft geschaffen wurde, wenn sie »sozial konstruiert« heißen soll.

Wenn zum Beispiel eine Gruppe von Menschen einen schweren Felsblock bis zur Spitze eines Hügels bewegt, dann würden wir im gewöhnlichen Sinn des Wortes sagen, dass es sich beim Aufliegen des Felsblocks auf der Hügelspitze um eine sozial konstruierte Tatsache handelt. Im anspruchsvolleren, technischen Sinn des Theoretikers ist das Aufliegen des Felsblocks auf der Hügelspitze keine sozial konstruierte Tatsache, da sie auch auf rein natürlichem Wege hätte zustande kommen können.

Dagegen liegt eine sozial konstruierte Tatsache im technischen Sinne vor, wenn es sich bei einem Stück Papier um Geld handelt. Denn es ist notwendig wahr, dass dieses Stück Papier nur zu Geld werden konnte, weil es von Menschen, die sich zu einer sozialen Gruppe organisiert haben, in einer bestimmten Weise gebraucht wird.

Schließlich enthält eine typische sozialkonstruktivistische Behauptung nicht nur den Anspruch, dass eine bestimmte Tatsache von einer sozialen Gruppe geschaffen wurde, sondern dass sie in einer Weise konstruiert wurde, die ihre *kontingenten* Bedürfnisse und Interessen widerspiegelt, so dass sie ohne diese Bedürfnisse und Interessen die betreffende Tatsache vielleicht nie konstruiert hätten. Die gewöhnliche Vorstellung von einer konstruierten Tatsache ist uneingeschränkt kompatibel mit der Auffassung, dass eine bestimmte Konstruktion zwingend war, dass wir also keine andere Wahl als die Konstruktion der betreffenden Tatsache hatten. Nach Kant ist zum Beispiel die von uns erfahrene Welt von unserem Verstand so konstruiert, dass sie gewissen fundamentalen Gesetzen gehorcht, darunter die Gesetze der Geometrie und Arithmetik. Aber Kant dachte nicht, dass wir hier auch die Freiheit hatten, anders zu verfahren. Im Gegenteil war er der Überzeugung, dass jedes Verstandes- und Vernunftwesens gezwungen wäre, eine Welt, die diesen Gesetzen gehorcht, zu konstruieren.⁵

⁵ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe in 12 Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. III und IV, Frankfurt/M. 1974.

Der Sozialkonstruktivist interessiert sich typischerweise nicht für solche obligatorischen Konstruktionen. Er möchte die *Kontingenz* der Tatsachen betonen, die wir konstruiert haben, um zu zeigen, dass sie keinen Bestand hätten, wenn unsere Wahl eine andere gewesen wäre.

Im intendierten technischen Sinn ist eine Tatsache also genau dann sozial konstruiert, wenn es *notwendig wahr* ist, dass sie ihr Bestehen allein den kontingenten Handlungen einer sozialen Gruppe verdankt. Im Folgenden gebrauche ich die Rede von sozialer Konstruktion in diesem technischen Sinn.

Es hätte kaum einen Sinn, ein Buch darüber zu schreiben, dass Tatsachen über Geld oder Staatsangehörigkeit soziale Konstrukte sind, denn so viel ist offensichtlich. Sozialkonstruktivistische Ansprüche sind nur insoweit interessant, als sie Konstruktionen aufzudecken vorgeben, wo niemand sie erwartet hätte, also da, wo sich etwas konstitutiv Soziales als etwas Natürliches maskieren konnte. Aber dann stellt sich die Frage: Warum ist es von so großem Interesse, Konstruktionen aufzudecken, wo immer sie vorkommen mögen?

Hacking zufolge verdankt sich dieses Interesse dem folgenden einfachen Gedanken: Wenn eine Tatsache eine Art von natürlicher Tatsache ist, dann müssen wir mit ihr leben. Wenn jedoch Tatsachen der betreffenden Art in Wahrheit soziale Konstruktionen sind, dann hätten sie nicht bestehen müssen, wenn wir das nicht gewollt hätten. Daher ist die Aufdeckung sozialer Konstruktionen potenziell befreiend: Eine Art von Tatsache, die unvermeidlich schien, würde (in Hackings treffenden Worten) als kontingente soziale Entwicklung demaskiert.

Diese Überlegungen sind in mindestens zwei Hinsichten zu einfach. Erstens ist es nicht wahr, dass wir mit natürlichen Tatsachen einfach leben müssen. Kinderlähmung ist eine völlig natürliche Krankheit, aber sie hätte ausgerottet werden können und wurde es auch beinahe. Der Lauf des Colorado River ist das Ergebnis natürlicher Ursachen, aber es war möglich, ihn durch die Konstruktion eines Dammes zu verändern. Viele Tier- und Pflanzenarten sind ausgestorben, und bei vielen wird damit gerechnet.

Zweitens gibt es zwar Fälle – wie den des Geldes –, in denen es wahr ist, dass bestimmte Tatsachen nicht vorlägen, wenn wir uns nicht entschieden hätten, sie zu konstruieren. Das legt nahe, dass

es in unserer Macht steht, zu bewirken, dass es in der Zukunft kein Geld mehr gibt (obwohl das offensichtlich nicht gerade einfach wäre). Aber wir können die Vergangenheit nicht ändern. Wenn es also jetzt wahr ist, dass es Geld gibt, dann kann keine Wahl, Dinge zukünftig anders zu regeln, es wahr machen, dass es niemals Geld gab.

Mit diesen beiden wichtigen Ergänzungen können wir Hakkings Behauptung zustimmen.

Das konstruktivistische Bild der Erkenntnis

Wenden wir uns nun der Frage zu, was es heißen könnte, dass *Erkenntnis* sozial konstruiert ist. Betrachten wir etwas, was wir heute zu wissen meinen – zum Beispiel, dass einst Dinosaurier die Erde bewohnten –, und nehmen wir an, dass wir es tatsächlich wissen. Welche überraschende Abhängigkeit von kontingenten sozialen Bedürfnissen und Interessen behauptet der Konstruktivist hier entdeckt zu haben?

Obwohl es viele interessante Kontroversen um den Begriff der Erkenntnis geben mag, herrscht unter Philosophen von Aristoteles bis heute ein breiter Konsens über die Natur der Beziehung zwischen unseren Erkenntnissen und den kontingenten sozialen Umständen, in denen sie entstehen. Ich werde diesen Konsens das »klassische Bild der Erkenntnis« nennen.

Diesem Bild zufolge gibt es mehrere unbestreitbare Hinsichten, in denen die Suche nach Erkenntnis eine bedeutende soziale Dimension aufweist. Niemand sollte etwa bestreiten, dass Erkenntnisse oft durch die Zusammenarbeit von Mitgliedern einer sozialen Gruppe gewonnen werden und dass bei so einer Gruppe kontingente Tatsachen erklären können, warum sie sich für manche Fragen interessiert und für andere nicht. Es ist eine interessante empirische Frage, in welchem Ausmaß schiere Neugier zu unserer biologischen Ausstattung gehört und in welchem Ausmaß sie das Ergebnis unserer sozialen Entwicklung ist. Jedenfalls lässt sich leicht eine Gesellschaft denken, der die Frühgeschichte gleichgültig war oder die in Versuchen, etwas über sie herauszufinden, angesichts dringenderer Probleme eine Verschwendung von Ressourcen sah.

Das klassische Bild bestreitet ebenso wenig, dass die Mitglie-

der einer erkenntnissuchenden Gruppe bestimmte politische und soziale Werte haben und dass diese Werte Einfluss darauf haben *können*, wie sie ihre Suche durchführen – welche Beobachtungen sie machen und wie sie die Belege, an die sie geraten, bewerten. Der klassische Erkenntnisbegriff bestreitet nicht, dass Forscher von den Werten, die sie vertreten, beeinflusst werden und so zu Überzeugungen gelangen, für die es keine hinreichenden Belege gibt. Unsere Bevorzugung bestimmter Fragen und die Integrität, mit der wir ihnen nachgehen – diese beiden wichtigen Faktoren sind also sicher nicht unabhängig von der Gesellschaft, die wir bilden.

Die Hinsichten, die das klassische Bild auf der Unabhängigkeit der Erkenntnis von kontingenten sozialen Umständen bestehen lassen, haben vielmehr mit drei anderen Behauptungen zu tun.

Als Erstes und vielleicht Wichtigstes behauptet die klassische Konzeption, dass viele *Tatsachen* über die Welt unabhängig von uns bestehen und damit auch unabhängig von unseren sozialen Werten und Interessen. Zum Beispiel ist gemäß der klassischen Auffassung die *Tatsache* (wenn wir sie für den Augenblick als Tatsache gelten lassen), dass Dinosaurier einst die Erde bewohnten, nicht von uns abhängig, sondern einfach eine natürliche Tatsache, die besteht, ohne dass wir irgendwie nachhelfen müssen.

Der zweite für uns interessante Aspekt der klassischen Auffassung betrifft nicht die Wahrheit, sondern die *Berechtigung* unserer Meinung, dass etwas wahr ist. Dieser Punkt ist recht subtil. Wir haben bereits gesehen, dass unser Interesse an der Frühgeschichte in einem wichtigen Sinn nicht unvermeidlich ist, ebenso wenig wie der Umstand, dass wir aufgrund dieses Interesses auf Fossilienfunde gestoßen sind, die uns die Existenz der Dinosaurier bestätigen. Keine dieser Tatsachen ist von unserer sozialen Ausstattung unabhängig.

Was aber nach dem klassischen Bild unabhängig von unserer sozialen Ausstattung *besteht*, ist die Tatsache, dass die entdeckten Fossilienfunde einen *Beleg* für die Existenz von Dinosauriern darstellen – und damit zur Rationalität der Meinung beitragen, es habe Dinosaurier gegeben. Dass wir diese Belege für die Existenz von Dinosauriern entdeckt haben, mag nicht unabhängig von unserem sozialen Kontext sein; *dass es sich um Belege* für diese Hypothese *handelt*, aber schon.

Der dritte und letzte Aspekt der klassischen Auffassung, der

hier wichtig ist, betrifft die Rolle von epistemischen Gründen beim Versuch, zu *erklären*, warum wir meinen, was wir meinen. Im klassischen Bild kann es gelegentlich ausreichen, mit den *Belegen* für die Meinung, dass es Dinosaurier gab, konfrontiert zu sein, um zu erklären, *warum* wir meinen, dass es Dinosaurier gab; wir müssen nicht immer andere Faktoren anführen, insbesondere nicht unsere kontingenten sozialen Werte und Interessen.

An dieser Stelle ist es einmal mehr von Bedeutung, Missverständnissen vorzubeugen. Ich habe bereits betont, dass soziale Faktoren eine Rolle spielen, wenn erklärt werden soll, warum wir uns für eine bestimmte Frage interessieren und warum wir sie mit welcher Entschlossenheit verfolgen. Gibt es jedoch ein Interesse an einer Frage und sind wir mit den einschlägigen Belegen konfrontiert, dann ist es dem klassischen Bild zufolge manchmal *möglich*, dass die Belege allein erklären, warum wir zu einer bestimmten Meinung gekommen sind.

Damit soll, wie bereits eingeräumt, nicht bestritten werden, dass es Fälle geben kann, in denen sich unsere Meinungen durch etwas erklären, dem *kein Belegcharakter* zukommt; das klassische Bild hat kein Interesse daran, die Existenz jener Episoden der Forschungsgeschichte zu bestreiten, in denen Wissenschaftler voreilige Schlüsse zogen oder ihr Urteilsvermögen ihren Karrierechancen opferten. Es reicht, darauf zu bestehen, dass so etwas nicht *immer* der Fall sein muss, sondern dass es vielmehr *möglich* ist, allein mit epistemischen Gründen zu erklären, warum wir etwas meinen.

Wir können also das klassische Bild der Erkenntnis in den folgenden drei Thesen zusammenfassen.

Das klassische Bild der Erkenntnis:

Tatsachenobjektivismus: Die Welt, die wir verstehen und erkennen wollen, ist so, wie sie ist, überwiegend unabhängig von uns und unseren Meinungen über sie. Selbst wenn es nie denkende Wesen gegeben hätte, hätte die Welt immer noch viele der Eigenschaften, die sie jetzt hat.

Berechtigungsobjektivismus: Tatsachen der Form »Information B berechtigt zur Meinung M« sind gesellschaftsunabhängige Tatsachen. Insbesondere hängt es nicht von den kontingenten Bedürfnissen und Interessen einer Gemeinschaft ab, ob eine bestimmte Information zu einer Meinung berechtigt.

Objektivismus in Bezug auf rationale Erklärungen: Unter den richtigen Umständen ist unsere Konfrontation mit entsprechenden Belegen ausreichend, um zu erklären, warum wir meinen, was wir meinen.

Verschiedene Varianten des Konstruktivismus stoßen sich an der einen oder anderen dieser Behauptungen und manchmal auch an allen dreien.

Erkenntnis konstruktivismus:

Tatsachenkonstruktivismus: Die Welt, die wir verstehen und erkennen wollen, ist so, wie sie ist, nicht unabhängig von uns und unserem sozialen Kontext; vielmehr sind alle Tatsachen sozial konstruiert, und zwar so, dass sich darin unsere kontingenten Bedürfnisse und Interessen widerspiegeln.

Berechtigungs konstruktivismus: Tatsachen der Form »Information B berechtigt zur Meinung M« sind nicht, was sie sind, unabhängig von uns und unserem sozialen Kontext; vielmehr sind alle diese Tatsachen so konstruiert, dass sich darin unsere kontingenten Bedürfnisse und Interessen widerspiegeln.

Konstruktivismus in Bezug auf rationale Erklärungen: Es ist nie möglich, unsere Meinungen allein auf der Basis unserer Konfrontation mit entsprechenden Belegen zu erklären; auch unsere kontingenten Bedürfnisse und Interessen müssen dafür angeführt werden.

Die zweite konstruktivistische These folgt offensichtlich aus der ersten: Wenn alle Tatsachen sozial konstruiert sind, dann sind es *a fortiori* auch Tatsachen über Berechtigungen. Etwas weniger offensichtlich kann die dritte konstruktivistische These als eine Variante der zweiten verstanden werden. Denn angenommen – wie der Konstruktivismus rationaler Erklärung es uns glauben machen möchte –, unsere epistemischen Gründe könnten allein niemals erklären, warum wir bezüglich einer bestimmten Frage meinen, was wir meinen, und angenommen, Erklärungen unserer Meinungen müssten unvermeidlich unsere pragmatischen Gründe (unsere Bedürfnisse und Interessen) ins Spiel bringen. Wenn also die Konfrontation mit den Belegen allein niemals ausreicht, um zu erklären, warum wir eine bestimmte Meinung für zwingend hal-

ten, dann kann kaum von uns *verlangt* werden, etwas allein auf der Grundlage von Belegen für wahr zu halten, da kaum von uns verlangt werden kann, etwas Unmögliches zu tun. (Es gilt als allgemein anerkannte Einschränkung für legitime Anforderungen, dass wir ihnen genügen können sollten.) Daher folgt aus einer derartigen Auffassung, dass die Rationalität einer Meinung zum Teil immer von den kontingenten pragmatischen Gründe abhängt, die für sie sprechen könnten.

Viele Autoren finden derartige konstruktivistische Konzeptionen von Wahrheit und Rationalität attraktiv, ohne ein offenes Interesse an der Gleichwertigkeitsdoktrin zu haben – der bereits erwähnten Auffassung, wonach es viele radikal unterschiedliche, aber »gleich gültige« Arten gibt, etwas über die Welt zu wissen, unter denen die Wissenschaft nur eine darstellt. Was auch immer ihre Anziehungskraft ausmacht, wir können jetzt sehr klar darlegen, warum die Gleichwertigkeit für jemanden plausibel ist, der auch nur eine dieser konstruktivistischen Thesen für wahr hält.

Falls nämlich der Tatsachenkonstruktivismus wahr ist, können wir nicht einfach sagen, dass es da draußen irgendeine einwandfreie Tatsache über die Ursprünge der ersten Amerikaner gibt. Da stattdessen alle Tatsachen von Gesellschaften konstruiert werden, um zu deren Bedürfnissen und Interessen zu passen, könnte es sich sehr wohl herausstellen, dass wir und die Zuñi unterschiedliche Tatsachen konstruiert haben, da unsere Bedürfnisse und Interessen sich offensichtlich unterscheiden. So könnten unsere beiden Auffassungen beide gültig sein, weil sie beide akkurat über die von unseren jeweiligen Gesellschaften konstruierten Tatsachen berichten. Der Tatsachenkonstruktivismus wird das Thema der Kapitel 3 und 4 sein.

Betrachten wir als Nächstes eine konstruktivistische Haltung zu Berechtigungen, der zufolge es nicht einfach eine objektive Tatsache über die verfügbaren Belege sein kann, dass diese die Beringstraßenhypothese stützen; stattdessen müsse eine solche Tatsache von uns in einer Weise konstruiert worden sein, die unsere Bedürfnisse und Interessen widerspiegelt. In der plausibelsten Geschichte, die man dazu erzählen kann, gibt es viele verschiedene epistemische Systeme zur Prüfung der Relevanz von Informationen für die Meinungsbildung; und nichts erlaubt es, einige dieser Systeme für treffsicherer zu halten als andere. In Anbetracht des epistemischen

Systems, dessen Verwendung wir nützlich finden, mögen also die verfügbaren Fossilfunde für uns als Beleg für die Beringstraßenhypothese zählen; aber eben nicht für die Zuñi, die ein anderes System verwenden, das ihren Bedürfnissen besser entspricht. Der Berechtigungskonstruktivismus wird in den Kapiteln 5, 6 und 7 diskutiert.

Nehmen wir schließlich mit dem Konstruktivismus in Bezug auf rationale Erklärungen an, dass die Rationalität einer Überzeugung immer auch von den pragmatischen Gründen abhängt, die für sie sprechen. Angesichts der Unterschiede zwischen unseren sozialen Werten und Interessen und denen der Zuñi kann es dann sehr wohl sein, dass es für uns pragmatisch geboten und daher rational ist, etwas zu meinen, und dass es für die Zuñi pragmatisch geboten und daher rational ist, etwas anderes zu meinen, selbst wenn wir mit denselben Belegen konfrontiert sind. Wir werden die Plausibilität dieser Sichtweise in Kapitel 8 prüfen.

3. Die Tatsachen konstruieren

Beschreibungsabhängigkeit und Soziale Bedingtheit

Von diesen drei konstruktivistischen Thesen ist die des Tatsachenkonstruktivismus die einflussreichste – was einigermaßen überrascht angesichts des Umstands, dass sie auch die radikalste und kontraintuitivste These darstellt. In der Tat ist der Tatsachenkonstruktivismus, wenn man ihn recht versteht, ein dermaßen bizarrer Standpunkt, dass es kaum zu fassen ist, dass ihn irgendjemand teilt. Und doch sieht es danach aus.

Gemäß dem Tatsachenkonstruktivismus trifft es auf jede Tatsache *notwendig* zu, dass sie nur besteht, weil wir Menschen sie in einer Weise konstruiert haben, die unsere kontingenten Bedürfnisse und Interessen widerspiegelt. Diese Sichtweise steht im Gegensatz zum Tatsachenobjektivismus, dem zufolge viele Tatsachen über die Welt ganz unabhängig von Menschen bestehen.

Wenn wir den Tatsachenobjektivisten fragen, *welche* Tatsachen unabhängig von uns Menschen bestehen, wird er vielleicht einige wenig überraschende Beispiele anbieten: dass es Berge gibt, dass es Dinosaurier gab, dass Materie aus Elektronen besteht. Dies seien, so könnte er sagen, alles Beispiele für Tatsachen, die im Sinne einer vollständigen Bewusstseinsunabhängigkeit objektiv sind.

Es ist jedoch wichtig, zu beobachten, dass der Tatsachenobjektivist nicht auf *einen* bestimmten Katalog bewusstseinsunabhängiger Tatsachen festgelegt ist. Er verpflichtet sich lediglich zu der Behauptung, dass es *einige* Tatsachen gibt, die unabhängig von uns Menschen bestehen; er muss nicht auch noch zusätzlich zu *wissen* behaupten, welche Tatsachen dies sind. Der Tatsachenkonstruktivist bietet weder eine andere Auskunft darüber, welche Tatsachen bestehen, noch behauptet er, wie ein radikaler Skeptiker es könnte, dass niemand *wissen* kann, welche Tatsachen bestehen. Der Tatsachenkonstruktivist muss nicht bestreiten, dass die Welt Tatsachen über Berge, Dinosaurier und Elektronen enthält.

Der Tatsachenkonstruktivist bestreitet also nicht unsere Auskünfte darüber, welche Tatsachen es gibt, sondern eine bestimmte philosophische Betrachtungsweise der *Natur* dieser Tatsachen, also eine Auffassung darüber, was es überhaupt heißt, dass es irgendeine

Tatsache gibt. Er denkt, dass es notwendigerweise keine Tatsache unabhängig von Gesellschaften und ihren kontingenten Bedürfnissen und Interessen geben kann.

Der Tatsachenkonstruktivismus scheint sich damit ein ganz offensichtliches Problem einzuhandeln. Die Welt beginnt nicht mit uns Menschen; viele Tatsachen über die Welt bestanden, bevor es uns gab. Wie sollten wir sie also konstruiert haben? Laut unserer besten Theorie über die Welt gab es Berge auf der Erde, lange bevor es Menschen gab. Wie lässt sich dann behaupten, wir hätten die Tatsache konstruiert, dass es Berge auf der Erde gibt?

Ein berühmter Konstruktivist, der französische Soziologe Bruno Latour, scheint sich in dieser Frage dazu entschlossen zu haben, einfach in den sauren Apfel zu beißen. Als französische Wissenschaftler nach einer Untersuchung der Mumie von Ramses II. (der 1213 vor Christus starb) zu dem Ergebnis kamen, Ramses sei wahrscheinlich an Tuberkulose gestorben, bestritt Latour, dass so etwas möglich sei: »Wie konnte er an einem Bazillus sterben, der 1882 von Robert Koch entdeckt wurde?« Er merkte an, dass die Behauptung, Ramses sei an Tuberkulose gestorben, genauso anachronistisch wäre wie die, er sei im Maschinengewehrfeuer umgekommen. In Latours verwegenen Worten: »Vor Koch hatte der Bazillus keine wirkliche Existenz.«¹

Allerdings ist dieses Vorgehen für einen Tatsachenkonstruktivist wenig ratsam. Vermutlich müssen wir uns alle auf die Existenz jener Tatsachen einen Reim machen können, die der Existenz menschlicher Wesen vorausgehen. Ein Tatsachenkonstruktivist macht es sich also leichter mit der Behauptung, dass sogar *diese* Tatsachen – Tatsachen, die bestanden, bevor es Menschen gab, die über sie sprechen konnten – von Menschen konstruiert wurden. Wie das möglich sein soll, ist eine sehr gute Frage, aber einstweilen werde ich so tun, als sei es das.

Wenden wir uns stattdessen folgender Frage zu: Wie konstruieren wir gemäß dem Tatsachenkonstruktivismus Tatsachen? Wie gelingt uns dieses Kunststück?

Die wichtigsten und einflussreichsten Tatsachenkonstruktivistinnen in der jüngeren Philosophie sind Nelson Goodman, Hilary

¹ Vgl. Bruno Latour, »Ramses II est-il mort de la tuberculose?«, in: *La Recherche* 307 (1998), S. 84-85. Zitiert in: Alan Sokal und Jean Bricmont, *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen*, München 1999, S. 117.

Putnam und Richard Rorty. Ein Blick auf ihre Werke liefert eine ziemlich einheitliche Antwort: Wir konstruieren eine Tatsache, indem wir eine Rede- oder Denkweise akzeptieren, die diese Tatsache beschreibt. So schreibt Goodman in seinem Buch *Weisen der Welterzeugung* in einem Kapitel mit dem Titel »Die Erfindung von Tatsachen«:

[W]ir [erzeugen] Welten [...], indem wir Versionen erzeugen.²

Wobei eine »Version« nach Goodman faktisch eine Menge von Weltbeschreibungen im weitesten Sinne ist.

Und Rorty schreibt:

Nehmen wir das Beispiel der Dinosaurier. Sobald man ein Etwas als Dinosaurier beschrieben hat, sind dessen Hautfarbe und Geschlechtsleben in kausaler Hinsicht unabhängig von dieser Beschreibung. Aber ehe man es als Dinosaurier oder als irgendetwas anderes beschrieben hat, ist es sinnlos zu behaupten, es sei »dort draußen« und habe Eigenschaften.³

[...] Autoren wie Goodman, Putnam und ich selbst – [...] [denken, dass] es kein beschreibungsunabhängiges So-Sein der Welt, kein So-Sein unter keiner Beschreibung gibt.⁴

Nennen wir die Sichtweise, die Goodman und Rorty andeuten, die

Beschreibungsabhängigkeit von Tatsachen:

Alle Tatsachen sind notwendig beschreibungsabhängig: Es kann keine Tatsache darüber geben, wie sich etwas in der Welt verhält, die unabhängig von unserer Neigung wäre, die Welt als eine so oder so bestimmte zu *beschreiben*. Sobald wir ein bestimmtes Schema der Weltbeschreibung übernommen haben, entstehen Tatsachen über die Welt.

Diese These ist offensichtlich eine Variante der Auffassung, dass alle Tatsachen bewusstseinsabhängig sind, da offensichtlich nur ein Bewusstsein die Welt beschreiben kann. Und wie ich bereits betont habe, sind einige Tatsachen klarerweise in diesem Sinne beschreibungs- oder bewusstseinsabhängig. Nichts könnte Geld

2 Nelson Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt/M. 1984, S. 118.

3 Richard Rorty, *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt/M. 2000, S. 128.

4 Ebd., S. 132.

sein und niemand könnte *Priester* oder *Präsident* sein, es sei denn, jemand ist – oder war irgendwann – bereit, sie so zu beschreiben. Die konstruktivistische Literatur enthält viele weitere und kontroversere Behauptungen zu vermeintlich beschreibungsabhängigen Tatsachen. Michel Foucault zum Beispiel argumentierte bekanntermaßen, dass es vor dem Gebrauch des Begriffs **Homosexueller** zur Beschreibung bestimmter Männer keine Homosexuellen gab, sondern nur Männer, die es vorzogen, mit anderen Männern Sex zu haben.⁵ Zwar bezweifle ich diese Behauptung Foucaults, ohne damit allerdings mehr zu tun, als an der Definition von »Homosexueller« herumzudeuteln; ich bezweifle nicht das Phänomen an sich.

Aber was auch immer man über Einzelfälle denkt, es scheint jedenfalls keine *notwendige Wahrheit* über *alle* Tatsachen zu sein, dass sie in der angegebenen Weise beschreibungs- oder bewusstseinsabhängig sind. Tatsachen über Berge, Dinosaurier oder Elektronen zum Beispiel scheinen nicht von einer Beschreibung abzuhängen. Warum sollte es anders sein? Welchen Fehler in unserem gewöhnlichen, naiven Realismus bezüglich der Welt hat der Tatsachenkonstruktivist entdeckt? Welche Gründe sprechen dafür, eine *prima facie* dermaßen kontraintuitive Auffassung ernst zu nehmen?

Es ist nicht so leicht, in den Texten der führenden Tatsachenkonstruktivisten überzeugende Antworten auf diese Fragen zu finden.

Ein Problem, das die vernünftige Diskussion dieser Fragen erschwert, besteht darin, dass die radikale These des Tatsachenkonstruktivismus häufig mit einer anderen These verquickt wird, die, obschon selbst nicht ganz unkontrovers, weitaus weniger radikal ist. Im Ergebnis kommt der Tatsachenkonstruktivismus seinen Befürwortern deshalb häufig weitaus weniger unplausibel vor, als er es eigentlich ist.

Die These, mit der man den Tatsachenkonstruktivismus häufig zusammenwirft, bezeichnen wir als

die soziale Bedingtheit von Beschreibungen:

Welches Schema der Weltbeschreibung wir übernehmen, hängt davon ab, welches Schema wir für *nützlich* halten;

5 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Band I: Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M. 1987.

und welches Schema zu übernehmen wir für nützlich halten, hängt von unseren kontingenten Bedürfnissen und Interessen als soziale Wesen ab.

Rorty verleiht der sozialen Bedingtheit von Beschreibungen in der folgenden Passage lebhaft Ausdruck:

[W]ir beschreiben Giraffen so, wie wir das tun, nämlich als Giraffen, wegen unserer eigenen Bedürfnisse und Interessen. Wir sprechen eine Sprache, die das Wort »Giraffe« einschließt, weil das unseren Zwecken entspricht. Dasselbe gilt für Wörter wie »Organ«, »Zelle«, »Atom« und so weiter – die Namen der Teile von Dingen, aus denen Giraffen sozusagen gemacht sind. Alle Beschreibungen, die wir den Dingen geben, dienen unseren Zwecken [...]. Die Trennlinie zwischen einer Giraffe und der sie umgebenden Luft ist klar genug gezogen, wenn man ein Mensch ist, der sich für die Jagd nach Nahrung interessiert. Ist man eine sprachverwendende Ameise oder Amöbe oder ein Weltraumreisender, der uns von oben herab beschreibt, dann ist diese Trennlinie nicht so klar, und es ist auch nicht so klar, dass man dann ein Wort für »Giraffe« bräuchte oder hätte.⁶

Rorty zufolge akzeptieren wir Beschreibungen nicht, weil sie »dem entsprechen, wie die Dinge an und für sich sind«, sondern weil es unseren praktischen Interessen entspricht. Hätten wir andere praktische Interessen gehabt, hätten wir genauso gut ganz andere Beschreibungen der Welt akzeptieren können, also solche, die nicht mit den Begriffen – etwa **Giraffe** oder **Berg** – arbeiten, mit denen wir derzeit denken.⁷

Rorty versucht, seine Behauptung mit einem hypothetischen Szenario zu rechtfertigen, in dem wir zwar über eine Sprache verfügen, uns aber fleischlos ernähren und von der Größe her einer Ameise oder Amöbe ähneln. Unter derartigen Umständen, so Rorty, hätten wir vielleicht nie über den Begriff **Giraffe** verfügt.

Obwohl ich zwar denke, dass dieses Gedankenexperiment Rortys die These der sozialen Bedingtheit von Beschreibungen nicht besonders wirkungsvoll unterstützt – sein Gedankenexperiment variiert schließlich nicht nur unsere praktischen Interessen, sondern auch unsere biologischen und physischen Eigenschaften –,

6 Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, New York 1999, S. 26.

7 Rorty spricht abwechselnd davon, dass man über den Begriff **Giraffe** und das Wort »Giraffe« in seiner Sprache verfügt; hierbei handelt es sich um verschiedene Ideen, aber diese Verschiedenheit spielt für unsere jetzige Betrachtung keine Rolle.

schlage ich für die Zwecke dieses Kapitels vor, ihm die Wahrheit dieser These einfach zuzugestehen (eine eng verwandte Sicht wird in Kapitel 8 diskutiert). Einstweilen möchte ich hauptsächlich betonen, dass die These der sozialen Bedingtheit von Beschreibungen völlig unabhängig von der These der Beschreibungsabhängigkeit von Tatsachen ist und Letztere in keiner Weise unterstützt.

Rorty und andere suggerieren häufig das Gegenteil. Unmittelbar nachdem Rorty zum Beispiel folgendes ausführt –

Die Trennlinie zwischen einer Giraffe und der sie umgebenden Luft ist klar genug gezogen, wenn man ein Mensch ist, der sich für die Jagd nach Nahrung interessiert. Ist man eine sprachverwendende Ameise oder Amöbe oder ein Weltraumreisender, der uns von oben herab beschreibt, dann ist diese Trennlinie nicht so klar, und es ist auch nicht so klar, dass man dann ein Wort für »Giraffe« bräuchte oder hätte.

– fährt er folgendermaßen fort:

Generell gesagt ist es nicht klar, dass eine der Millionen von Beschreibungsweisen für jenes Stück Raumzeit, das von dem okkupiert ist, was wir eine Giraffe nennen, näher an die Dinge an und für sich heranreicht als irgendeine andere.⁸

Aber es ist einfach nicht wahr, dass das Bestreiten beschreibungsunabhängiger Tatsachen die soziale Bedingtheit von Beschreibungen *generalisiert*.

Es ist eine Sache, zu sagen, dass wir unsere Zustimmung zu bestimmten Beschreibungen durch Verweis auf unser praktisches Interesse erklären müssen und nicht durch ihre Entsprechung mit den Dingen, so wie sie an und für sich sind; und es ist eine ganz andere Sache, zu sagen, dass die Dinge in keiner Weise an und für sich sind, also unabhängig von unseren Beschreibungen. Es ist durchaus möglich, die erste Auffassung zu vertreten, ohne die zweite in irgendeiner Weise zu teilen.

Zur Verdeutlichung muss betont werden, dass selbst der extremsten Tatsachenobjektivist zugeben dürfte, dass es zu jedem Zeitpunkt viele gleichermaßen wahre Beschreibungen der Welt geben kann, von denen uns einige ziemlich bizarr vorkommen können. Man stelle sich zum Beispiel eine Giraffe vor, die an einem Euka-

8 Ebd.

lyptusbaum kaut, und nehme an, dieser Baum sei ungefähr drei Meilen von dem Ort entfernt, an dem sich zeitgleich der römische Kaiser Nero aufhält. Es wäre dann korrekt, die Giraffe als Giraffe zu beschreiben, aber auch als ein Objekt, das sich in weniger als vier Meilen Entfernung von einem Kaiser befindet.

Einer sozialen Bedingtheit von Beschreibungen beizupflichten heißt lediglich anzuerkennen, dass es von unseren praktischen Interessen abhängt, welche dieser Beschreibungen es sich »zu haben lohnt«. Ich habe vorgeschlagen, dieser Auffassung einstweilen beizupflichten. Es ist sicherlich wahr, dass uns abhängig von unseren Interessen einige Beschreibungen nützlicher erscheinen als andere. Da alle möglichen Dinge weniger als vier Meilen von einem Kaiser entfernt sein können, wissen wir noch nicht, wie sich etwas verhält, wenn uns lediglich bekannt ist, dass es unter diese Beschreibung fällt. Dagegen erfahren wir eine ganze Menge, wenn wir wissen, dass etwas unter den Begriff **Giraffe** fällt: dass das betreffende Tier einen langen Hals hat, dass es sich von Akazienblättern ernährt, dass es ein Herz und eine Lunge hat usw.

Jedoch *folgt* offensichtlich aus nichts von alledem, dass keine Beschreibung der Welt besser auf die Dinge, so wie sie an und für sich sind, passen könnte als eine andere. Denn trotz allem, was uns die soziale Bedingtheit von Beschreibungen zu sagen erlaubt, wären doch alle Beschreibungen falsch, mit denen ich das Stück Raumzeit, das von der Giraffe besetzt wird, als Baum, Berg, Dinosaurier oder Asteroid bezeichne, da diese Beschreibungen alle nicht wiedergäben, wie es sich wirklich verhält.

Die soziale Bedingtheit von Beschreibungen ist eine Sache und der Tatsachenkonstruktivismus eine andere. Der Tatsachenkonstruktivismus hängt von einer Behauptung ab, die durch den Verweis auf die soziale Bedingtheit von Beschreibungen in keiner Weise gestützt wird. Dieser Behauptung zufolge lässt sich das Vorliegen von Tatsachen über die Welt nur verstehen, nachdem wir uns darauf verständigt haben, einige Weltbeschreibungen anderen vorzuziehen; die Idee, es gebe »da draußen« Tatsachen, die einschränken, welche unserer Beschreibungen wahr oder falsch sind, hat vor dem Gebrauch dieser Beschreibungen keinen Sinn.

Warum sollten wir dieser radikalen und kontraintuitiven Behauptung Glauben schenken?

Die Verteidigung der Beschreibungsabhängigkeit von Tatsachen

Nelson Goodman hat versucht, uns eine Antwort darauf zu geben. Er beginnt mit einer Überlegung zum Gedanken eines *Sternbilds*.

Goodman schreibt Folgendes über den »Großen Wagen«:

Gibt es ein Sternbild schon ebenso lang wie die Sterne, aus denen es sich zusammensetzt, oder kommt es erst durch Auswahl und Bezeichnung ins Dasein? [...] Und was könnte es heißen, dass das Sternbild schon immer da war, vor jeder Auffassung davon? Heißt das, dass alle beliebigen Konfigurationen von Sternen schon immer Sternbilder sind, unabhängig davon, dass sie ausgewählt und als solche bezeichnet werden? Die Behauptung, dass alle Konfigurationen Sternbilder sind, läuft meines Erachtens auf die Behauptung hinaus, dass keine es sind. Ein Sternbild wird nur dadurch ein solches, dass es unter allen Konfigurationen ausgewählt wird, ganz ähnlich wie eine Klasse nur dadurch eine Art wird, dass sie nach einem bestimmten Prinzip von anderen Klassen unterschieden wird.⁹

Lassen wir die ontologischen Fragen bezüglich der Sterne, aus denen sich der Große Wagen zusammensetzt, einstweilen beiseite und kümmern uns nur um das Sternbild, das sie zusammen bilden. Sollten wir sagen, dass der Große Wagen existierte, bevor wir ihm besondere Aufmerksamkeit schenkten, oder sollten wir sagen, dass erst die Wahl jener bestimmten Konfiguration von Sternen sie zum Sternbild des Großen Wagens werden ließ?

Goodman schreckt vor dem Gedanken zurück, dass der Große Wagen bereits da draußen gewesen sein könnte und nur auf seine Entdeckung und Benennung wartete. Denn wenn wir meinen, der Große Wagen habe vor unserer Benennung existiert, so Goodman, dann müssten wir sagen, dass alle möglichen Sternkonfigurationen, einschließlich der unzähligen, die wir nicht ausgewählt haben, als Sternbilder zu gelten hätten. Und das hält er für absurd. Daher sei wenigstens bei der Frage, welche Sterngruppen als Sternbilder gelten dürfen, unsere Beschreibung einer Sterngruppe als Sternbild wesentlich dafür, dass es dieses gibt.

Nachdem er auf diese Weise die Beschreibungsabhängigkeit von Sternbildern erläutert hat, erweitert Goodman diese Sichtweise auf alle Tatsachen:

⁹ Nelson Goodman, »Notes on the Well-Made World«, in: Peter McCormick (Hg.), *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrationalism*, Cambridge, Mass. 1996, S. 156.

So wie wir also Sternbilder machen, indem wir bestimmte Sterne auswählen und gruppieren, aber andere nicht, so machen wir auch Sterne, indem wir bestimmte Grenzen ziehen, aber andere nicht. Nichts schreibt vor, ob der Himmel durch Sternbilder oder andere Objekte markiert sein soll. Wir müssen herstellen, was wir vorfinden, ganz egal, ob es sich dabei um den Großen Wagen handelt oder um Sirius, Nahrung, Benzin oder eine Stereoanlage.¹⁰

Das ist allerdings kein besonders vielversprechender Gedankengang.

Zunächst einmal ist »Sternbild« wohl eines jener Wörter, die, wie etwa »Priester« oder »Präsident«, ganz offensichtlich beschreibungsabhängig sind. Die meisten Wörterbücher definieren »Sternbild« in etwa so wie das *American Heritage College Dictionary* als »beliebige Anordnung von Sternen, die als Figur oder Gestalt wahrgenommen wird, insbesondere eine der 88 anerkannten Gruppen«. Wie diese Definition andeutet, gehört es unweigerlich zum Begriff eines Sternbilds, eine Konfiguration von Sternen zu sein, die von menschlichen Beobachtern auf der Erde als charakteristische Form wahrgenommen wird.

Aus dieser Definition folgt trivialerweise, dass der Große Wagen nicht existierte, bevor er bemerkt und benannt wurde, denn nach dieser Definition ist ein Sternbild eben gerade eine Gruppe von Sternen, die bemerkt und benannt wurde. Folglich können wir nicht sagen, dass jede mögliche Sternkonfiguration als Sternbild zählt, da nicht jede mögliche Sternkonfiguration eine charakteristische Gestalt besitzt, wenn sie von der Erde aus von Wesen wie uns gesehen wird.

Diesem üblichen Verständnis eines Sternbilds zufolge ist es einfach eine triviale Tatsache über Sternbilder, dass sie nur dann existieren, wenn sie von menschlichen Beobachtern bemerkt worden sind: Das gehört einfach zu ihrer Definition. Kein Argument, das sich auf Sternbilder stützt, kann daher den generalisierten Tatsachenkonstruktivismus stützen, um den es Goodman geht.

Ein noch grundlegendes Problem von Goodmans Argument für eine generalisierte Beschreibungsabhängigkeit von Tatsachen besteht darin, dass sein eigenes Modell der Beschreibungsabhängigkeit es zu erfordern scheint, dass einige Tatsachen *nicht* beschreibungsabhängig sind. Das muss ich näher erläutern.

Goodman scheint sich das ungefähr so vorzustellen: Wir konstruieren Tatsachen, indem wir mittels Begriffen bestimmte Dinge gruppieren. Unsere Begriffe kann man sich dabei wie Sand- oder Kuchenförmchen vorstellen: Sie stechen die Tatsachen aus der Welt aus, indem sie auf die eine oder andere Weise Grenzen und Linien ziehen. Wir nehmen eine bestimmte Ansammlung von Sternen, verbinden sie durch Linien, nennen sie ein Sternbild, und so entstehen Sternbilder; wir nehmen eine bestimmte Ansammlung von Molekülen, ziehen eine Grenze um sie herum und bezeichnen sie als Stern, und so entstehen Sterne.

Wenn dies nun aber eine generelle Darstellung der Konstruktion von Tatsachen sein soll, müssten wir sie bis ganz nach unten ausdehnen können, bis auf die Ebene der grundlegendsten Tatsachen. Iterieren wir also Goodmans Bild noch einige Male: Wir nehmen eine bestimmte Ansammlung von Atomen, ziehen eine Grenze darum und nennen sie Molekül, und so entstehen Moleküle. Wir nehmen eine bestimmte Ansammlung von Elektronen, Protonen und Neutronen, ziehen eine Grenze darum und bezeichnen sie als Atome, und so erhalten wir Atome. Und so weiter.

Dieses Bild muss nicht suggerieren, dass uns *Gründe* fehlen, die Umrisse so zu zeichnen, wie wir das eben tun. Aber diese Gründe sind durch und durch *pragmatisch*: Es dient unseren praktischen Zwecken, die Welt eher auf die eine als auf die andere Weise aufzuteilen. Für Goodmans Zwecke ist entscheidend, dass keine dieser Weisen den Dingen, wie sie an und für sich sind, näher kommt, und zwar deshalb, weil die Dinge auf keine Weise an und für sich sind.

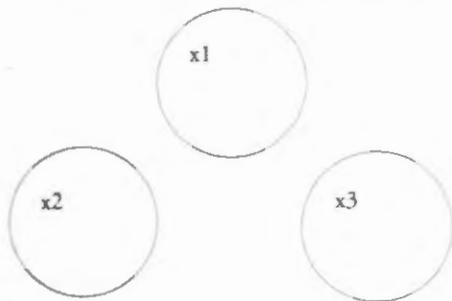
Müssen wir aber auch diesem Ansatz zufolge nicht doch an irgendeinem Punkt auf irgendetwas stoßen, dessen Eigenschaften nicht auf diese Weise festgelegt sind? Wenn unsere Begriffe den grundlegenden »Weltteil« zuschneiden und ihm so eine Struktur geben, die er sonst nicht hätte, muss es dann nicht immerhin irgendeinen Weltteil geben, mit dem sie arbeiten können, und müssen die einfachen Eigenschaften dieses Teigs nicht unabhängig von all diesem tatsachenkonstituierenden Tun feststehen? Dieser einfache Teig mag sehr zutatenarm sein. Vielleicht ist er nur die raumzeitliche Mannigfaltigkeit oder eine Energieverteilung oder was auch immer sonst. Aber muss es nicht immerhin irgendein derartiges Etwas geben, damit dieses Bild überhaupt einen Sinn hat?

¹⁰ Ebd.

Und wenn ja, ist dann nicht die Behauptung einer generalisierten Beschreibungsabhängigkeit von Tatsachen zunichtegemacht?

Dieser Punkt lässt sich anhand eines weiteren berühmten Arguments für die Beschreibungsabhängigkeit von Tatsachen veranschaulichen, das wir Hilary Putnam verdanken.¹¹

Putnam lädt uns zur Betrachtung einer Welt ein, die »drei Einzeldinge« enthält, die wir uns so vorstellen können:



Wie viele Objekte enthält diese kleine Welt?

Nach einem gewöhnlichen Sinn von »Objekt« gibt es genau drei Objekte in dieser Welt, x_1 , x_2 und x_3 . Aber, so merkt Putnam an:

Nehmen wir an [...], ich meine, ebenso wie einige polnische Logiker, dass es zu jeweils zwei Einzelobjekten immer ein weiteres Objekt gibt, nämlich ihre Summe [...] [Dann] werde ich finden, dass diese Welt aus »drei Einzeldingen« [...] tatsächlich *sieben* Objekte enthält.¹²

Die Lehre hierbei, so Putnam, besteht darin, dass es keine Tatsache darüber gibt, wie viele Objekte es in dieser Welt gibt. Nimmt man das gewöhnliche Begriffsschema, wird man sagen, es gebe die drei Objekte x_1 , x_2 , und x_3 ; nimmt man dagegen das Schema einiger polnischer Logiker, wird man sagen, es gebe sieben Objekte, nämlich x_1 , x_2 , x_3 sowie $x_1 + x_2$, $x_1 + x_3$, $x_2 + x_3$ und $x_1 + x_2 + x_3$. Auf der Grundlage dieses kleinen Arguments schließt Putnam, es sei Unsinn, zu denken, dass die Dinge auf eine bestimmte Weise an und für sich seien, unabhängig von der Auswahl eines Begriffsschemas.

¹¹ Siehe John Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Berlin 2011, S. 170 f.

¹² Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass. 1992, S. 96.

Das ist jedoch ein Fehler. Putnams Beispiel zeigt nur, dass es viele gleichermaßen wahre Beschreibungen der Welt oder eines ihrer Teile geben kann. Und wie wir bereits sahen, würde das kein Tatsachenobjektivist bestreiten. Jeder Tatsachenobjektivist würde akzeptieren, dass es für irgendein raumzeitliches Segment viele gleichermaßen wahre Beschreibungen geben kann, sofern sie sich nicht widersprechen. Er ist lediglich darauf festgelegt, dass *nicht jede mögliche* Beschreibung eines raumzeitlichen Segments wahr sein kann, dass also einige Beschreibungen falsch sind, weil sie nicht dem entsprechen, was da ist.

Aber ist nicht Putnams kleine Welt ein Gegenbeispiel auch zum so verstandenen Tatsachenobjektivismus? Die Beschreibungen, die wir dieser Welt geben dürfen – drei Objekte gegenüber sieben Objekten –, scheinen sich doch zu widersprechen. Denn es kann wohl kaum der Fall sein, dass es genau drei Objekte und genau sieben Objekte in dieser Welt gibt!

Die Antwort hierauf ist natürlich, dass diese Beschreibungen ohne weiteres miteinander verträglich sind, da ihnen ganz verschiedene Auffassungen von »Objekt« zugrunde liegen. Sie widersprechen einander ebenso wenig, wie es sich widerspricht, wenn ich entweder sage, es seien acht Leute auf der Party, oder sage, auf derselben Party seien vier Paare.

Deshalb beweist Putnams Beispiel nicht die Beschreibungsabhängigkeit aller Tatsachen. Im Gegenteil, es spricht sogar für ihre Verneinung.

Denn damit irgendein solches Beispiel aufgeht, müssen wir mit einigen grundlegenden Tatsachen beginnen – zum Beispiel, dass es drei Kreise gibt –, die wir dann auf vielfache Weise wahrheitsgemäß beschreiben können. Wenn die kleine Welt drei Kreise enthält, können wir ein »Objekt«-Verständnis einführen, bei dem die Behauptung zutrifft, es gebe drei Objekte, und ein anderes, bei dem die Behauptung zutrifft, es gebe sieben oder neun Objekte oder was auch immer.

Aber damit diese Strategie der Neubeschreibung einen Sinn haben kann, muss davon ausgegangen werden, dass es einige grundlegende Tatsachen – den einfachen Weltteil – gibt, mit denen unsere Neubeschreibungsstrategien arbeiten können. Doch ebendies verneint der Tatsachenkonstruktivismus.

Tatsachenkonstruktivismus: Drei Probleme

Wir könnten weit und breit nach besseren oder überzeugenderen Argumenten für die Beschreibungsabhängigkeit suchen; am Ende würden wir immer noch mit leeren Händen dastehen. Soweit ich sagen kann, haben Tatsachenkonstruktivistinnen sehr wenig anzubieten, sobald man genau zwischen der Beschreibungsabhängigkeit von Tatsachen und der sozialen Bedingtheit von Beschreibungen unterscheidet, zumindest nichts, was über die wenig überzeugenden Beispiele hinausgeht, die Goodman und Putnam anführen.

Bislang habe ich dargelegt, dass uns kein gutes Argument für die Annahme vorliegt, dass alle Tatsachen beschreibungsabhängig sind, und wir deshalb keinen Grund haben, an der gewöhnlichen Auffassung zu zweifeln, wonach viele Tatsachen über die Welt unabhängig von uns bestehen. Im Gegenteil: Wir haben Gründe für die Annahme kennengelernt, dass sogar jene Art des Förmchenkonstruktivismus, den Goodman dem Tatsachenobjektivismus entgegensetzen möchte, diesen voraussetzt.

Doch die Einwände gegen den Tatsachenkonstruktivismus sind sogar noch stärker. Wir haben nicht nur keinerlei Grund dafür, diesen Standpunkt ernst zu nehmen; es scheint, als könnten wir mindestens drei schwerwiegende Gründe gegen die Annahme anführen, er sei auch nur kohärent. Zuerst ist es, wie ich bereits am Anfang dieses Kapitels erwähnt habe, eine Binsenwahrheit über die meisten Objekte und Tatsachen, von denen wir sprechen – Elektronen, Berge, Dinosaurier, Giraffen, Flüsse und Seen –, dass ihre Existenz der unseren vorausgeht. Wie kann dann ihre Existenz von uns abhängen? Wie sollten wir unsere eigene Vergangenheit erschaffen können? Müssten wir uns mit dieser Annahme nicht einer bizarren Art von umgekehrter Kausalität verschreiben, bei der die Ursache (unsere Handlungen) später eintritt als ihre Wirkung (die Existenz der Dinosaurier)? Nennen wir dies das *Problem der Kausalität*.

Zweitens, selbst wenn wir annehmen, dass es das Universum erst gibt, seit wir existieren, gehört es nicht unweigerlich zum *Begriff* eines Elektrons oder eines Bergs, dass diese Dinge *nicht* von uns konstruiert wurden? Nehmen wir etwa ein Elektron. Gehört es nicht unweigerlich zum *Zweck* eines solchen Begriffs, etwas zu bezeichnen, das unabhängig von uns ist? Nach dem Standardmodell

der Teilchenphysik gehören Elektronen zu den elementaren Bausteinen jeder Art von Materie. Aus ihnen setzen sich die gewöhnlichen makroskopischen Objekte zusammen, die wir sehen und mit denen wir interagieren, einschließlich unserer eigenen Körper. Wie also könnte ihre Existenz von uns abhängen? Wenn wir darauf bestehen, dass sie von den Beschreibungen, die wir von ihnen haben, konstruiert wurden, riskieren wir dann nicht nur, etwas Falsches zu sagen, sondern sogar etwas *begrifflich Inkohärentes*, gerade so, als hätten wir nicht richtig verstanden, was ein Elektron sein soll? Nennen wir dies das *Problem der Begriffskompetenz*.

Drittens und vielleicht am schwerwiegendsten ist das *Problem der Meinungsverschiedenheit*.

Wie bereits im letzten Kapitel erwähnt, ist es prinzipiell möglich, einen die Tatsache P betreffenden Konstruktivismus mit der Auffassung zu verhindern, dass wir mit der Betrachtung einer entsprechenden Frage gewissermaßen metaphysisch gezwungen sind, P zu konstruieren. Aber wie ich ebenfalls erwähnt habe, interessiert sich der Sozialkonstruktivist nicht für diese obligatorischen Konstruktionen. Er möchte nur die Abhängigkeit jeder beliebigen Tatsache von unseren *kontingenten* sozialen Bedürfnissen und Interessen betonen, mit der Folge, dass bei anderen Bedürfnissen und Interessen auch die Tatsachen andere gewesen wären.

Und der Sozialkonstruktivist kann obligatorische Konstruktionen ebenso gut ablehnen, da es wirklich sehr schwierig ist, sich diese Konstruktionen verständlich zu machen. Wenn eine Tatsache ihre Existenz wirklich unseren intentionalen Aktivitäten verdankt, wie sollte es dann keine *möglichen* Umstände geben können, in denen wir die Konstruktion einer anderen, mit der ersten inkompatiblen Tatsache auswählen würden? (Kants eigene These bezüglich der Geometrie scheiterte: Kurz nachdem er sie vorgebracht hatte, entdeckte Riemann die nichteuklidischen Geometrien, und Einstein zeigte knapp hundert Jahre später, dass der physikalische Raum in der Tat nichteuklidisch ist.)

Nehmen wir also an, um die Sache allgemein und schematisch zu formulieren, dass wir die Tatsache konstruieren, dass P, und dass diese Konstruktion metaphysisch kontingent ist. Dann folgt, dass es einer *anderen* Gesellschaft möglich sein könnte, die Tatsache zu konstruieren, dass Nicht-P, obwohl wir die Tatsache konstruieren, dass P.

So weit, so gut, denn so etwas möchte der Tatsachenkonstruktivist ja gerade behaupten. Nun können wir aber folgendermaßen argumentieren:

1. Da wir die Tatsache, dass P, konstruiert haben, ist P der Fall.
2. Und da es möglich ist, dass eine andere Gemeinschaft die Tatsache konstruiert haben könnte, dass Nicht-P, ist möglicherweise Nicht-P der Fall.
3. Daher ist es möglich, dass sowohl P als auch Nicht-P der Fall ist.¹³

Aber wie kann ein und dieselbe Welt so beschaffen sein, dass es in ihr möglich ist, dass sowohl P als auch Nicht-P der Fall sein kann? Wie könnte es der Fall sein, dass die ersten Amerikaner aus Asien kamen *und* nicht aus Asien kamen, sondern stattdessen aus einer unterirdischen Geisterwelt? Wie kann es sein, dass die Welt flach ist (eine von den voraristotelischen Griechen konstruierte Tatsache) *und* dass sie rund ist (die von uns konstruierte Tatsache)? Und so weiter.¹⁴

Der soziale Tatsachenkonstruktivismus scheint den Satz vom Widerspruch zu verletzen:

Satz vom Widerspruch:

Es gilt notwendig: Es ist nicht der Fall, dass sowohl P als auch Nicht-P.

Das Problem hängt nicht davon ab, dass es *wirklich* zwei Gemeinschaften gibt, die miteinander inkompatible Tatsachen konstruiert

¹³ Dieses Argument ist schlecht formuliert; in dieser Form sieht es wie ein Fehlschluss aus. Ich hätte besser Folgendes schreiben sollen: Angenommen, der Tatsachenkonstruktivismus ist wahr. Dann folgt 1. Wenn wir die Tatsache, dass P, konstruieren, dann ist P der Fall. 2. Wenn eine andere Gemeinschaft die Tatsache konstruiert, dass Nicht-P, dann ist Nicht-P der Fall. 3. Da die betreffenden Konstruktionen sozial kontingent sind, ist es der anderen Gemeinschaft möglich, die Tatsache, dass Nicht-P, zu konstruieren, selbst wenn wir die Tatsache, dass P, konstruieren. Daraus folgt 4. Es ist möglich, dass sowohl P als auch Nicht-P der Fall ist.

¹⁴ Eine Version des Problems der Meinungsverschiedenheit wird diskutiert in: André Kukla, *Social Constructivism and the Philosophy of Science*, London/New York 2000, S. 91-104.

haben. Sofern es auch nur *möglich* ist, dass eine Gemeinschaft P konstruiert und eine andere entweder die Tatsache, dass Nicht-P, oder eine Tatsache Q, aus der folgt, dass Nicht-P, wird der Satz vom Widerspruch bereits verletzt.

Dieses Problem der Meinungsverschiedenheit ist ein ganz und gar generelles Problem für jeden Konstruktivismus bezüglich irgendeines Bereichs; es betrifft nicht nur eine globale konstruktivistische Behauptung. Sofern die Konstruktionen kontingent sein sollen, gibt es das Problem einer möglichen simultanen Konstruktion von logisch (oder metaphysisch) inkompatiblen Tatsachen.

Die These der Beschreibungsabhängigkeit – wenn man sie wie Goodman als Förmchenkonstruktivismus versteht – kann meines Erachtens unmöglich eine angemessene Antwort auf diese drei Probleme finden. Die drei Einwände entkräften also zumindest diese Auffassung.

Allerdings hat Richard Rorty moniert, dass die Beschreibungsabhängigkeit nicht durch den Förmchenkonstruktivismus realisiert werden sollte, sondern durch ein anderes Verständnis davon, wie Tatsachen von unseren Beschreibungen abhängen. Wie wir sehen werden, ist seine Auffassung auf eine Vermeidung der drei genannten Probleme zugeschnitten, die sich nach unserer bisherigen Darstellung für den Konstruktivismus ergeben. Wir werden Rortys eigene Version des Konstruktivismus im nächsten Kapitel untersuchen.

4. Die Tatsachen relativieren

Rortys relativistischer Konstruktivismus

Unter besonderer Berücksichtigung des Problems der Begriffskompetenz schreibt Rorty:

[...] Autoren wie Goodman, Putnam und ich selbst – also Autoren, nach deren Auffassung es kein beschreibungsunabhängiges So-Sein der Welt, kein So-Sein unter keiner Beschreibung gibt – [sind] nach wie vor versucht [...], kantianische Form/Stoff-Metaphern zu verwenden. Wir sind zu sagen versucht, es habe keine Gegenstände gegeben, ehe die Sprache das Rohmaterial (eine Menge von dingansichtlichem Stoff aus lauter unschematisiertem Inhalt) geformt habe. Aber sobald wir dergleichen sagen, finden wir uns dem (einleuchtenden) Vorwurf ausgesetzt, wir hätten die falsche Kausalbehauptung aufgestellt, die Erfindung des Wortes »Dinosaurier« habe die Entstehung der Dinosaurier verursacht – wir seien daher, wie unsere Gegner das nennen, Vertreter des »sprachlichen Idealismus«.¹

Wenn wir aber die Konstruktion von Tatsachen nicht mit Hilfe dieses kantischen Förmchenmodells verstehen sollen, dem zufolge unsere Begriffe Grenzen im »Rohmaterial« der Welt markieren und damit verursachen, dass es solche Dinge wie Dinosaurier gibt, wie sollen wir sie dann verstehen?

Rorty sagt dazu Folgendes (es lohnt sich, ihn ziemlich ausführlich zu zitieren):

Aber keiner von uns Antirepräsentationalisten hat je daran gezweifelt, daß die meisten Dinge im Universum in kausaler Hinsicht von uns unabhängig sind. Unser Zweifel gilt der Frage, ob sie in repräsentationaler Hinsicht von uns unabhängig sind. Daß X in repräsentationaler Hinsicht von uns unabhängig ist, heißt: X besitzt ein intrinsisches Merkmal (ein Merkmal, das X bei jeder beliebigen Beschreibung zukommt), so daß es von einigen unserer Termini besser beschrieben wird als von anderen. Da wir keine Möglichkeit sehen zu entscheiden, welche Beschreibungen eines Gegenstandes an seine »intrinsischen« Merkmale – im Gegensatz zu seinen bloß »relationalen«, extrinsischen (z. B. beschreibungsrelativen) Merkmalen – herankommen, sind wir bereit, die Unterscheidung zwischen intrinsischen und extrinsischen Merkmalen ebenso fallenzulassen wie die These, daß Überzeugungen etwas repräsentieren, und die ganze Frage der repräsentationalen

¹ Richard Rorty, *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt/M. 2000, S. 132.

Unabhängigkeit oder Abhängigkeit überhaupt. Das heißt, wir wollen die Vorstellung ausrangieren, es gebe unabhängig davon, ob oder wie die Dinge beschrieben werden, ein »schlechtbinniges So-Sein der Dinge« (um mit Bernard Williams zu reden). Taylor glaubt offenbar, daß die Behauptung »In diesem Zimmer gibt es keine Stühle« aufgrund des So-Seins der Dinge bzw. aufgrund der Beschaffenheit der Realität wahr oder falsch ist«. Dies bin ich jedoch tatsächlich zu bestreiten geneigt, und zwar deshalb, weil es meiner Ansicht nach zwei Möglichkeiten gibt, die Formulierung »aufgrund des So-Seins der Dinge« zu interpretieren. Die eine Interpretation besagt, daß es sich um ein Kürzel handelt, das soviel bedeutet wie »... aufgrund der Verwendungsweisen unserer derzeitigen Gegenstandsbeschreibungen und der kausalen Interaktion zwischen uns und diesen Gegenständen«. Die zweite Interpretation besagt, daß es sich um ein Kürzel handelt, das soviel bedeutet wie »bloß aufgrund des So-Seins der Dinge, ganz unabhängig davon, wie wir diese Dinge beschreiben«. Legt man die erste Interpretation zugrunde, so bin ich der Meinung, daß wahre Aussagen über das Vorhandensein von Stühlen, die Existenz von Neutrinos, die Erwünschtheit der Achtung vor der Würde unserer Mitmenschen und alles übrige »aufgrund des So-Seins der Dinge« wahr sind. Legt man die zweite Interpretation zugrunde, so bin ich der Meinung, daß überhaupt keine Aussage »aufgrund des So-Seins der Dinge« wahr ist.²

Obwohl es nicht leicht ist, sich diese Passage zur Gänze verständlich zu machen, scheint die grundlegende Idee doch die folgende zu sein.³ Mit dem Förmchenmodell behaupten wir wirklich, dass bestimmte Tatsachen bestehen – dass es zum Beispiel Giraffen gibt –, indem wir die Welt unter Verwendung des Begriffs **Giraffe** beschreiben. Aber damit beteiligen wir uns am kantischen Spiel mit Form und Inhalt und handeln uns die Probleme mit der Beziehung von Bewusstsein und Wirklichkeit ein, die oben umrissen wurden.

Dagegen sei es angemessener, alles Reden über Tatsachen nur als Reden darüber zu verstehen, wie die Dinge gemäß einer bestimmten Theorie über die Welt sind – oder gemäß einem »Sprachspiel«, wie Rorty das mitunter im Anschluss an Wittgenstein nennt. Die Idee, dass die Realität in bestimmter Weise an und für sich sei,

² Ebd., S. 125-127.

³ Die Rorty-Exegese ist eine notorisch vertrackte Sache. Ich lege mich daher auf folgende Behauptung fest: Wenn es in Rortys Schriften irgendetwas gibt, was dem Tatsachenkonstruktivismus gegen die bislang aufgedeckten Probleme hilft, dann ist es die Sichtweise, die ich ihm hier zuschreibe.

bleibe dagegen unverständlich. Und ebenso unverständlich sei die Idee, dass unser Bewusstsein verursache, wie es sich mit der Welt verhält, indem es diese beschreibt. Der einzige Gedanke, der verständlich zu machen sei, ist der, wonach es sich *gemäß* einer bestimmten Redeweise und *relativ* zu irgendeiner Theorie mit der Welt so oder so verhalte.⁴

Wir müssen diese Idee, wonach die Wahrheit einer Proposition nur relativ zu einer Theorie und nicht einfach so zu behaupten sei, besser verstehen, eine Aufgabe, der wir uns sogleich widmen. Aber schon jetzt ist klar, dass bei einer Stichhaltigkeit von Rortys Idee mit den drei Problemen leichter fertig zu werden wäre, die wir für den Tatsachenkonstruktivismus aufgezeigt haben.

Nehmen wir an, wir behaupten nie, dass einige Propositionen einfach wahr sind, sondern nur, dass sie relativ zu dieser oder jener Redeweise wahr sind. Die Redeweisen selbst können nicht wahrer als andere sein oder den Dingen an und für sich gegenüber treuer als andere, weil die Dinge auf keine Weise an und für sich sind. Es gibt nur verschiedene, einander entgegengesetzte Weisen, über sie zu reden.

Folgt daraus, dass jeder reden kann, wie es ihm gefällt, dass es bei der Frage, welche Art der Weltbeschreibung man übernehmen soll, keine Einschränkungen gibt? Nun, ja und nein. Die Wirklichkeit an und für sich wird unserer jeweiligen Wahl, so und nicht anders zu reden, nicht im Wege stehen, da es ja keine Wirklichkeit an und für sich gibt.

Wie Rorty erklärt, heißt das aber nicht, dass alle Redeweisen einander ebenbürtig sind; wir werden aus pragmatischen Gründen einige Weisen anderen vorziehen. Und wir werden einige Redeweisen anderen vorziehen, weil einige sich als *nützlicher* bei der Befriedigung unserer Bedürfnisse erweisen. Wenn wir im gewöhnlichen Leben etwas für wahr erklären, meinen wir (oder sollten wir meinen), dass es relativ zu *unserer* bevorzugten Redeweise wahr ist, eine Redeweise, der wir uns wohl angeschlossen haben, weil es uns nützlich erscheint.

4 Ian Hacking scheint etwas Ähnliches im Auge zu haben, wenn er schreibt: »Die Welt sei so autonom, so eigenständig, daß sie an sich nicht einmal das besitzt, was wir eine Struktur nennen. Wir verfertigen unsere täglichen Darstellungen dieser Welt, aber alles Strukturelle, das wir begreifen können, liege in unseren Darstellungen.« Ian Hacking, *Was heißt »soziale Konstruktion«? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1999, S. 133.

Zu beachten ist, dass gemäß unserer gängigen Redeweise die meisten Aspekte der Welt kausal unabhängig von uns sind und unserer Existenz vorausgehen. Rorty schreibt:

Angenommen, es macht sich bezahlt, über Berge zu sprechen, was sicherlich zutrifft, dann ist es eine der offensichtlichen Wahrheiten über Berge, dass sie da waren, bevor wir über sie sprachen. Wenn man das nicht glaubt, weiß man wahrscheinlich nicht, wie man die Sprachspiele spielt, die das Wort »Berg« gebrauchen. Aber die Nützlichkeit dieser Sprachspiele hat nichts mit der Frage zu tun, ob die Wirklichkeit, wie sie abgesehen von einer für Menschen passenden Weise, sie zu beschreiben, an und für sich ist, auch Berge enthält.⁵

Die Behauptung, dass wir die Berge nicht machen und dass sie vor uns existiert haben, ist daher für Rorty korrekt; diese Behauptungen sind durch eine Beschreibungsweise lizenziert, der wir uns angeschlossen haben. Das heißt aber noch nicht, dass es einfach wahr ist, dass es Berge unabhängig von Menschen gibt; es hat niemals irgendeinen Sinn, von etwas zu behaupten, es sei einfach wahr. Wir können nur über das verständlich reden, was gemäß dieser oder jener Redeweise wahr ist, der sich anzuschließen sich gelegentlich auszahlt. Damit wären die Probleme der Kausalität und der Begriffskompetenz erledigt.

Für das Verständnis von Rortys Position mag es hilfreich sein, wenn wir sie in Analogie zu dem betrachten, was sich über die Wahrheit in einer Fiktion sagen lässt. Wir wissen alle, dass die Figuren eines Romans Konstruktionen des Autors sind. Aber innerhalb des Romans hält man die Figuren eines Romans nicht für konstruiert (außer vielleicht von ihren Eltern). Man hält sie stattdessen für echte Menschen mit echten biologischen Ursprüngen. Gemäß der fiktiven Geschichte *Die unglaublichen Abenteuer von Kavalier & Clay* ist es daher wahr, dass Joseph Kavalier ein Jude war, der aus dem nationalsozialistisch besetzten Prag floh und dessen Eltern von den Nazis umgebracht wurden.⁶

Sobald wir uns einmal, so denkt der rortysche Konstruktivist, für eine Theorie der Welt entschieden haben, welche die Beschrei-

5 Richard Rorty, »Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions: Academic Freedom and the Future of the University«, in: *Academe* 80 (1994), S. 57.

6 Michael Chabon, *Die unglaublichen Abenteuer von Kavalier & Clay*, München 2004. Für den Hinweis, dass diese Analogie für die Erklärung von Rortys Standpunkt hilfreich sein könnte, danke ich Nishiten Shah.

bung »Es gibt Berge« enthält (so wie ein Autor entscheidet, welche Figuren vorkommen), dann ist es gemäß dieser Theorie wahr, dass Berge kausal unabhängig von uns sind und dass sie schon vor uns existiert haben.

Rortys relativistischer Konstruktivismus löst auch das Meinungsverschiedenheitsproblem auf eine elegante Weise: Genau wie es einer Fiktion zufolge wahr sein kann, dass P, und einer anderen zufolge, dass Nicht-P, so bereitet die Tatsache keine Schwierigkeiten, dass es sich für eine Gemeinschaft bezahlt machen kann, die Existenz immaterieller Seelen anzunehmen, und für eine andere, sie abzulehnen. Da

Es ist gemäß G_{1s} Theorie T₁ wahr, dass es X gibt

in keiner Weise dem Satz

Es ist gemäß G_{2s} Theorie T₂ wahr, dass es kein X gibt

widerspricht, stehen die beiden Positionen nicht in Konflikt miteinander, und das Problem der Meinungsverschiedenheit verschwindet einfach.

Gegen die drei vermeintlich unüberwindlichen Probleme, die sich für den Tatsachenkonstruktivismus im letzten Kapitel ergaben, hilft also scheinbar eine Hinwendung zum Relativismus. Und es fällt schwer, zu sehen, was sonst helfen könnte. Wenn der Tatsachenkonstruktivismus überhaupt funktionieren soll, dann sieht es so aus, als *müsste* er diese relativistische, rortysche Form annehmen.

Insbesondere sieht es so aus, als könnte es für das Problem der Meinungsverschiedenheit keine Lösung geben, die nicht auf eine Relativierungsstrategie zurückgreift. Das sollte allen konstruktivistischen Auffassungen eine Lehre sein, selbst solchen, die im Gegensatz zur diskutierten Auffassung auf begrenzte Bereiche beschränkt sind und nicht auf alle Tatsachen angewandt werden sollen.

Man nehme irgendeine nichtrelativierte Proposition P und eine Gemeinschaft G. Solange die fraglichen Konstruktionen metaphysisch kontingent sind, kann nicht die Rede davon sein, G habe die Tatsache konstruiert, dass P. Jede derartige Position würde sofort den Satz vom Widerspruch verletzen. Eine konstruktivistische Po-

sition kann allerhöchstens behaupten, dass G eine relativierte Tatsache konstruiert:

Gemäß G: P

oder etwas Vergleichbares.

Wie mir scheint, haben zeitgenössische Mächtegernkonstruktivisten – selbst jene innerhalb der analytischen Tradition – diesem Punkt zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet.⁷

Lokale und globale Relativismen

Rortys postmoderne Version eines globalen Relativismus geht auf Protagoras' berühmten Ausspruch zurück: »Der Mensch ist das Maß aller Dinge.«⁸ Historisch gesehen, bezogen sich die einflussreichsten relativistischen Thesen allerdings auf *spezifische* Bereiche, zum Beispiel auf die Wahrheit im Bereich der *Moral*, der *Ästhetik* oder der *Etikette*. Es wird sich als nützlich erweisen, einen Moment darüber nachzudenken, wie diese Thesen am besten verstanden werden sollten.⁹

Betrachten wir also den wichtigen Fall der *Moral* und stellen uns vor, Eliot äußere den Satz:

1. »Es war falsch von Ken, das Geld zu stehlen.«

7 Als Beispiel für einen zeitgenössischen Konstruktivismus bezüglich der *Moral* vgl. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996.

8 Mit »global« meine ich hier »alle Gegenstände einschließend« und nicht »überall auf dem Globus anwendbar«.

9 Ich werde eine besonders einflussreiche Formulierungsweise für bereichsspezifische Relativismen darstellen – einen Ansatz, den ich als »Relativismus ohne Wenn und Aber« bezeichnen werde. Ich entwickle ihn ausgehend von Gilbert Harman's ausgezeichnete Diskussion des moralischen Relativismus in seinem Beitrag zu: Harman und Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge Mass. 1996. Es gibt mindestens noch zwei weitere Ansätze zur Formulierung eines lokalen Relativismus in der Forschungsliteratur. Einen davon – der mit der Idee beginnt, dass eine relativistische Betrachtung eines bestimmten Bereichs in der Behauptung besteht, dass es in diesem Bereich echte Widersprüche gibt – halte ich für hoffnungslos. Einen anderen Ansatz, den ich als »absolutistischen Relativismus« bezeichne, werde ich kurz in Kapitel 6 diskutieren.

Der moralische Relativist macht hier die Beobachtung, dass es keine Tatsachen in der Welt gibt, die ein solchermaßen absolutes Urteil wahr machen könnten. Keine Handlung ist jemals einfach moralisch richtig oder falsch. Sagen wir also, dass der moralische Relativist zunächst die These des *moralischen Nichtabsolutismus* vertritt:

Moralischer Nichtabsolutismus:

2. Es gibt keine absoluten moralischen Tatsachen, die absolute moralische Urteile bestätigen könnten.

Jeder Denker, der den moralischen Nichtabsolutismus unterstützt, muss hier Stellung beziehen. Er muss sagen, wie er es mit unseren gewöhnlichen moralischen Äußerungen hält, da seiner Sicht nach alle derartigen Äußerungen durchweg falsch sind.

Die Antwort des moralischen Nihilisten ist eine gänzliche Verabschiedung des moralischen Diskurses. Für ihn wird mit der Entdeckung, dass es keine absoluten Tatsachen der erforderlichen Art gibt, jeder Moraldiskurs sinnlos, ganz ähnlich wie wahrscheinlich die mutmaßliche Entdeckung, dass es keinen Gott gibt, jeden religiösen Diskurs vollkommen sinnlos werden ließe.

Der moralische Expressivist wird dagegen am Moraldiskurs festhalten, indem er moralische Äußerungen nicht als Ausdruck von Urteilen, sondern von affektiven Einstellungen des Sprechers auslegt. Ein moralischer Emotivist wird daher Eliots Äußerung

»Es war falsch von Ken, das Geld zu stehlen«

ungefähr so verstehen:

3. Pfui auf Kens Gelddiebstahl!

»Pfui!« zu sagen, wenn jemand etwas tut, heißt nicht, etwas zu sagen, was wahr oder falsch sein könnte, weshalb es auch keine Rolle spielt, dass es keine Tatsachen gibt, die moralische Äußerungen wahr machen könnten.

Der moralische Relativist stimmt weder mit dem moralischen Nihilisten noch mit dem moralischen Expressivisten überein. Im Gegensatz zum moralischen Nihilisten befürwortet der moralische Relativist die Beibehaltung eines Moraldiskurses; im Gegensatz

zum moralischen Expressivisten befürwortet er die Behauptung, dass moralische Äußerungen wahrheitsfähige Urteile darstellen. Er empfiehlt, moralische Äußerungen so auszulegen, dass sie nicht jene absoluten Tatsachen ausdrücken, die eingestandenermaßen nicht bestehen, sondern jene *relationalen* Tatsachen, die niemand bestreitet. Ein passabler erster Versuch, die Empfehlung des Relativisten zu formulieren, könnte ungefähr so aussehen:

Moralischer Relationismus (erster Versuch):

Wenn Eliots moralisches Urteil irgendeine Aussicht darauf haben soll, wahr zu sein, dann dürfen wir seine Äußerung

»Es war falsch von Ken, das Geld zu stehlen«

nicht als Ausdruck der Behauptung

Es war falsch von Ken, das Geld zu stehlen

verstehen, sondern als Ausdruck der Behauptung:

4. Gemäß der moralischen Ordnung *M* war es falsch von Ken, das Geld zu stehlen.

Dieser passable erste Versuch muss sofort eine kleine, aber doch bedeutsame Anpassung hinnehmen. Denn indem Eliot seine Äußerung vorbrachte, *befürwortete* er eine Auffassung über Kens Gelddiebstahl. Dagegen ist ein bloß relationales Urteil wie (4) nur eine logische Aussage zur Beziehung zwischen der moralischen Ordnung *M* und dem Urteil, dass es falsch von Ken war, das Geld zu stehlen. Selbst jemand, der Eliots Meinung nicht teilt, dass es falsch von Ken war, das Geld zu stehlen, könnte mit (4) einverstanden sein.

Man betrachte, um dies besser zu verstehen, George. George neigt nicht zur Auffassung, dass es falsch von Ken war, das Geld zu stehlen, denn George folgt nicht dem Moralkodex *M*, sondern einem anderen Moralkodex *M**, dem zufolge es nicht falsch von Ken war, das Geld zu stehlen. Dennoch könnte George einräumen, dass es *gemäß M* falsch von Ken war, das Geld zu stehlen.

Um diesen Punkt zu berücksichtigen, müssen wir die relationalistische Klausel also anpassen. Sie muss die *Zustimmung* des

Sprechers zu jener besonderen moralischen Ordnung erwähnen, im Hinblick auf die – dem Relativismus zufolge – moralische Behauptungen zu relativieren sind:

Moralischer Relationismus:

Wenn Eliots moralisches Urteil irgendeine Aussicht darauf haben soll, wahr zu sein, dann dürfen wir seine Äußerung

»Es war falsch von Ken, das Geld zu stehlen«

nicht als Ausdruck der Behauptung

Es war falsch von Ken, das Geld zu stehlen

verstehen, sondern als Ausdruck der Behauptung:

5. Gemäß der moralischen Ordnung M, die ich, Eliot, befürworte, war es falsch von Ken, das Geld zu stehlen.

Um schließlich zu betonen, dass nichts irgendeine dieser moralischen Ordnungen privilegiert, fügt der Relativist typischerweise eine Klausel hinzu, die ungefähr besagt:

Moralischer Pluralismus:

Es gibt viele alternative moralische Ordnungen, aber keine Tatsachen, aufgrund derer eine unter ihnen in höherem Maße zutrifft als irgendeine andere.

Der moralische Relativismus erweist sich mit der erreichten angemessenen Generalisierung aller drei Thesen also als Kombination aus moralischem Nichtabsolutismus, moralischem Relationismus und moralischem Pluralismus.

Moralischer Relativismus:

6. Es gibt keine absoluten moralischen Tatsachen, die absolute moralische Urteile bestätigen können.

7. Wenn die moralischen Urteile von S irgendeine Aussicht auf Wahrheit haben sollen, dann dürfen wir Äußerungen der Form

»Es ist falsch von P, A zu tun«

nicht als Ausdruck der Behauptung

Es ist falsch von P, A zu tun

verstehen, sondern vielmehr als Ausdruck der Behauptung:

Gemäß der moralischen Ordnung M, die ich, S, befürworte, ist es falsch von P, A zu tun.

8. Es gibt viele alternative moralische Ordnungen, aber keine Tatsachen, aufgrund derer eine von ihnen in höherem Maße zutrifft als irgendeine andere.

Rortys globaler Relativismus stellt den Versuch dar, eine derartige relativistische Konzeption auf *alle* Bereiche auszudehnen. Nach seiner Darstellung gibt es viele alternative Schemata der Weltbeschreibung, unter denen sich von keinem sagen lässt, es würde den Dingen an und für sich besser entsprechen, da die Dinge auf keine Weise an und für sich sind.

Offensichtlich sind einige dieser Theorien nützlicher für uns als andere, und deshalb werden wir einige befürworten und andere nicht. Die befürworteten Theorien sind uns natürlich wichtiger, wenn wir etwas über die Welt behaupten. Deswegen sagen wir

»Es gibt Giraffen«

und nicht

»Gemäß einer Theorie, die wir befürworten, gibt es Giraffen«

Dennoch ist es nicht wahr und kann es nicht *einfach nur* wahr sein, dass es Giraffen gibt (genauso wie Rorty sagt, dass es nicht *einfach nur* wahr sein kann, dass es in diesem Raum Stühle gibt); im besten Fall ist es wahr, dass es gemäß einer Beschreibungsweise, deren Befürwortung wir nützlich finden, Giraffen gibt.

Globaler Relativismus in Bezug auf Tatsachen:

9. Es gibt keine absoluten Tatsachen der Form *p*.
10. Wenn unsere Urteile über Tatsachen irgendeine Aussicht auf Wahrheit haben sollen, dürfen wir Äußerungen der Form

»*p*«

nicht als Ausdruck der Behauptung

p

verstehen, sondern als Ausdruck der Behauptung

Gemäß einer Theorie T, die wir befürworten, ist p der Fall.

11. Es gibt viele alternative Theorien, um die Welt zu beschreiben, aber keine Tatsachen, aufgrund derer eine dieser Theorien den Dingen an und für sich besser entspräche als eine andere.

Die Zurückweisung des globalen Relativismus: Das traditionelle Argument

Einige Philosophen hegen seit langem den Verdacht, dass ein globaler Relativismus in Bezug auf Tatsachen eine grundsätzlich inkohärente Position darstellt. Ein lokaler Relativismus bezüglich eines bestimmten Bereichs – zum Beispiel ein moralischer Relativismus – mag nicht besonders plausibel sein; aber er scheint kohärent. Dagegen sind viele Philosophen der Meinung, dass ein globaler Relativismus keinen Sinn hat. Warum nicht?

Die ungefähre Idee dieses häufig wiederholten, traditionellen Einwands ist, dass *jede* relativistische These sich mindestens auf *einige* absolute Wahrheiten verpflichten muss; und doch versichert ein globaler Relativismus, dass es *keine* absoluten Wahrheiten gebe. Folglich muss jeder globale Relativismus inkohärent sein.

Ich teile diesen traditionellen Einwand – allerdings nicht das traditionelle Argument, mit dem er verteidigt wird.

Das traditionelle Argument wird von Thomas Nagel auf elegante Weise so formuliert (Nagel gebraucht die Wörter »subjektiv« und »objektiv« anstelle meiner Ausdrücke »relativ« und »absolut«):

Die These »Alles ist subjektiv« muß unsinnig sein, denn sie müßte ihrerseits entweder subjektiv oder objektiv sein. Objektiv kann sie aber nicht sein, denn sonst wäre sie im Falle der Wahrheit falsch. Subjektiv kann sie auch nicht sein, denn sonst würde sie keine objektive Behauptung ausschließen, unter anderem auch nicht die Behauptung, daß sie selbst objektiv falsch sei. Einige Subjektivisten, die sich womöglich als Pragmatisten gerieren, präsentieren ihren Subjektivismus vielleicht so, daß er sogar auf sich selbst zutrifft. Doch in diesem Fall braucht der Subjektivismus keine Erwiderung, denn er ist dann nichts weiter als eine Schilderung der dem Subjektivisten genehmen Äußerung. Sollte uns der Subjektivist überdies auffordern, ihm beizupflichten, brauchen wir keinen Grund für unsere Ablehnung zu nennen, denn einen Grund beizupflichten hat er nicht genannt.¹⁰

Diesem traditionellen Argument zufolge steckt der globale Relativist in einer Zwickmühle. Entweder möchte er, dass sein eigener Standpunkt absolut wahr ist, oder er möchte, dass er nur relativ zu irgendeiner Theorie wahr ist. Im ersten Fall widerlegt er sich selbst, denn er würde mindestens eine absolute Wahrheit zugeben. Im zweiten Fall können wir ihn einfach ignorieren, da er dann einfach über eine ihm genehme Äußerung berichtet.

Relativisten tendieren dazu, Selbstwiderlegungsargumente dieser Art als clevere logische Kunststückchen abzutun, die keine wirkliche Auswirkung auf die betreffende Angelegenheit haben. Diese Einstellung ist meiner Ansicht nach ein Fehler. Die Frage zu stellen, wie eine sehr allgemeine Auffassung über Wahrheit, Wissen oder Bedeutung sich auf sich selbst anwenden lässt, ist immer eine gute Idee; und wenig könnte einer Auffassung mehr schaden als die Entdeckung, dass sie *ihr selbst zufolge* falsch ist. Gleichwohl muss erwähnt werden, dass bei diesem besonderen Selbstwiderlegungsargument nicht klar ist, ob es trägt. Denn es ist nicht klar, ob aus dem Zugeständnis, dass der Relativismus selbst nur relativ zu einer Theorie wahr sein kann, wirklich folgt, dass er nur ein Bericht über die dem Relativisten »genehme Äußerung« ist. Vielleicht ist der Relativismus wahr relativ zu einer Theorie, die zu befürworten sich für uns alle auszahlt, ob wir nun Relativisten oder Nichtrelativisten sind.

Aus diesem Grund beeindruckt mich das traditionelle Argument für die Behauptung, der globale Relativismus sei selbstwider-

¹⁰ Thomas Nagel, *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999, S. 25.

legend, nicht. Es gibt jedoch noch ein stärkeres Argument, das zu demselben Ergebnis führt.

Die Zurückweisung des globalen Relativismus: Ein anderes Argument

Der globale Relativist behauptet, dass es keine Tatsachen der Form

12. Es gab Dinosaurier

geben könne, sondern nur Tatsachen der Form

13. Gemäß einer Theorie, die wir befürworten, gab es Dinosaurier.

Schön und gut. Aber sollen wir nun denken, dass es absolute Tatsachen dieser zweiten Art gibt, Tatsachen darüber, welche Theorien wir befürworten?

Für den Relativisten, der hier mit »Ja« antwortet, ergeben sich drei Probleme. Erstens und am schwerwiegendsten gäbe er damit jede Hoffnung auf, die Auffassung auszudrücken, die er ausdrücken wollte, nämlich dass es keine absoluten Tatsachen irgendeiner Art gebe, sondern nur relative Tatsachen. Stattdessen würde er die Auffassung ausdrücken, dass die einzigen absoluten Tatsachen, die es gibt, Tatsachen über die von verschiedenen Gemeinschaften befürworteten Theorien sind. Er würde mit anderen Worten vorschlagen, dass die einzigen absoluten Tatsachen, die es gibt, Tatsachen über unsere *Meinungen* sind. Und dieser Vorschlag wäre kein globaler Relativismus mehr.

Zweitens wäre dies für sich genommen eine sehr eigenartige Auffassung. Es ist schwer, einzusehen, wie es ein Problem mit absoluten Tatsachen über Berge und Giraffen geben kann, aber keines mit Tatsachen über die Meinungen, die Leute haben. Das scheint die Dinge auf den Kopf zu stellen. Schließlich war es immer das Mentale, das für Philosophen das größte Rätsel darstellte, und nicht das Physische – und zwar ein solches Rätsel, dass viele Philosophen Tatsachen über das Mentale gänzlich abgelehnt und sie aus ihrer Konzeption dessen, was die Welt enthält, gestrichen haben.

Philosophen, die diese Vorgehensweise befürworten, nennt man »Eliminativisten«, und es ist vielleicht ein klein wenig ironisch, dass einer der einflussreichsten frühen Eliminativisten Richard Rorty selbst war.¹¹

Und schließlich wird der Relativist nicht von dem merkwürdigen Gedanken motiviert, dass Tatsachen über das Mentale irgendwie in einer besseren Verfassung wären als Tatsachen über das Physische; wäre das seine Motivation, wäre er uns ein ganz anderes Argument schuldig als dasjenige, das er für gewöhnlich anführt. Es dürfte kein Argument über die Rätselhaftigkeit von absoluten Tatsachen im Allgemeinen sein, sondern eines, das die Rätselhaftigkeit von absoluten Tatsachen über das Physische und nicht das Mentale betrifft. Aber das ist ganz und gar nicht das, was der globale Relativist im Sinn hat. Seiner ursprünglichen Idee zufolge haftet der Möglichkeit absoluter Tatsachen etwas Inkohärentes an, ganz gleich, ob es sich dabei um physische, mentale oder normative Tatsachen handelt.

Es ist daher keine wirklich gangbare Option für den Relativisten, die gestellte Frage (Gibt es absolute Tatsachen der unter (13) beschriebenen Art?) zu bejahen. Aber was könnte es heißen, diese Frage zu verneinen?

Wenn es nicht einfach nur wahr ist, dass wir eine Theorie befürworten, nach der es Dinosaurier gab, dann, weil diese Tatsache selbst nur relativ zu einer Theorie besteht, die wir befürworten. Der Gedanke muss daher sein, dass die einzigen Tatsachen, die es gibt, die folgende Form haben:

Gemäß einer Theorie, die wir befürworten, gibt es eine Theorie, die wir befürworten, und dieser zweiten Theorie zufolge gab es Dinosaurier.

Und jetzt wiederholt sich diese Dialektik natürlich. An jedem Punkt des drohenden Regresses muss der Relativist verneinen, dass die Behauptung an diesem Punkt einfach nur wahr sein kann, und wird darauf bestehen müssen, dass sie nur relativ zu einer Theorie wahr ist, die wir befürworten.

Letzten Endes ist der Tatsachenrelativist damit auf die Annahme

¹¹ Vgl. z. B. Richard Rorty, »Mind-Body Identity, Privacy, and Categories«, in: *Review of Metaphysics* 19 (1965), S. 24–54.

verpflichtet, dass die einzigen Fakten, die es gibt, infinitäre Tatsachen der folgenden Form sind:

Gemäß einer Theorie, die wir befürworten, gibt es eine Theorie, die wir befürworten, und dieser zweiten Theorie zufolge gibt es eine Theorie, die wir befürworten, und ... gab es Dinosaurier.

Aber es ist absurd, dass unsere Äußerungen nur dann wahr sein können, wenn sie infinitäre Propositionen sind, die wir weder ausdrücken noch verstehen können.

Das wirkliche Dilemma, mit dem sich der globale Relativist konfrontiert sieht, ist also das folgende: Entweder kann er die Auffassung, es gebe nur relative Tatsachen, nicht ausdrücken; oder er muss behaupten, dass wir alle unsere Äußerungen zu infinitären Propositionen umdeuten sollten, die wir weder ausdrücken noch verstehen können.

In gewissem Sinne hätte diese Schwierigkeit von Anfang an offensichtlich sein sollen. Unser Verständnis relativistischer Auffassungen verdankt sich unserem Verständnis lokaler Relativismen – relativistischer Auffassungen von so besonderen Bereichen wie etwa denen der Höflichkeit oder der Moral. Lokale Relativismen verpflichten sich aber explizit auf die Existenz absoluter Wahrheiten: Sie behaupten, dass Urteile in einem bestimmten Bereich in Bezug auf einen Parameter relativiert werden müssen, wenn ihnen absolute Wahrheitsbedingungen zukommen sollen. Sind sie jedoch erst einmal auf diese Weise relativiert, dann *haben* sie absolute Wahrheitsbedingungen und sind damit zu absoluter Wahrheit oder Falschheit fähig. Folglich taugen sie nicht als Modell für den Versuch, der Verpflichtung auf absolute Wahrheit als solcher zu entkommen.

Fazit

Der Gedanke, alle Tatsachen seien konstruiert, lässt sich auf zwei Arten implementieren: als Förmchenkonstruktivismus und als relativistischer Konstruktivismus. Beide Varianten sind mit unüberwindlichen Schwierigkeiten konfrontiert. Die Förmchenvariante

kann nicht mit den Problemen der Kausalität, der Begriffskompetenz und der Meinungsverschiedenheit fertig werden, und die relativistische Variante steckt in einem grundlegenden Dilemma: Sie ist entweder unverständlich oder kein Relativismus.

Uns bleibt also nichts anderes übrig, als anzuerkennen, dass es einige objektive, bewusstseinsunabhängige Tatsachen geben muss.

Dieses Argument allein sagt uns natürlich noch gar nichts darüber, welche Tatsachen bestehen und welche nicht; ebenso wenig sagt es uns, welche der bestehenden Tatsachen bewusstseinsunabhängig sind und welche nicht.

Aber sobald wir uns klargemacht haben, dass kein allgemeines philosophisches Hindernis gegen die Annahme bewusstseinsunabhängiger Tatsachen spricht, sehen wir auch, dass man uns keinen Grund gegeben hat, der für die Annahme spricht, diese Tatsachen seien nicht genau diejenigen, für die wir sie immer gehalten haben – nämlich Tatsachen über Dinosaurier, Giraffen, Berge und so weiter.

188 119
119 188

5. Die Verteidigung des epistemischen Relativismus

Einführung

Wenn die Argumentation der beiden vorangehenden Kapitel korrekt ist, bleibt uns nichts anderes übrig, als die Welt da draußen für weitgehend unabhängig von uns und unseren Meinungen über sie zu halten. Es gibt viele Tatsachen, zu deren Zustandekommen wir nichts beigetragen haben. Wenn wir begreifen wollen, wie die Welt tatsächlich ist, müssen unsere Meinungen diese bewusstseinsunabhängigen Tatsachen angemessen berücksichtigen.

Natürlich schreibt sich die Welt nicht einfach in unser Bewusstsein ein. Um die Wahrheit herauszufinden, versuchen wir, anhand der verfügbaren Belege an sie heranzukommen: Wir versuchen, zu derjenigen Meinung zu gelangen, die in Anbetracht dieser Belege die *rationalste* ist.

Aber gibt es nur *eine* Art und Weise, angesichts bestimmter Belege rationale Meinungen zu bilden? Sind Tatsachen über Rechtfertigungen universal, oder könnten sie von einer Gesellschaft zur anderen variieren?

Genauso, wie es moralische Relativisten gibt, denen zufolge es keine universalen moralischen Tatsachen gibt, gibt es auch *epistemische Relativisten*, denen zufolge es keine universalen epistemischen Tatsachen gibt, sondern Tatsachen darüber, welche Meinung durch einen gegebenen Beleg berechtigt wird, gesellschaftsabhängig variieren. Wenn diese Philosophen recht haben, dann können verschiedene Personen sich völlig rational verhalten und dennoch zu gegensätzlichen Schlussfolgerungen kommen, selbst wenn sie dieselbe Datenlage anerkennen; so jedenfalls scheint es.

Ein Vertreter der Gleichwertigkeitsdoktrin kann unserer negativen Einschätzung des Tatsachenkonstruktivismus somit problemlos zustimmen, da er darauf hoffen darf, dies dank eines konstruktivistischen Verständnisses rationaler Meinungen wieder wettzumachen. Er kann auf die Idee verzichten, dass *alle* Tatsachen je nach sozialem Kontext variieren, die viel schwächere These einer entsprechenden Variabilität von Tatsachen über rationale Meinungen aber aufrechterhalten.

Wie im vorangegangenen Fall müsste eine konstruktivistische

Auffassung rationaler Meinungen natürlich ebenfalls eine explizit relativistische Form annehmen, wenn sie das Problem der Meinungsverschiedenheit vermeiden will, und ich werde im Folgenden davon ausgehen, dass sie das tut. Wie wir gleich sehen werden, scheint es hier, anders als beim Tatsachenkonstruktivismus, ein äußerst schlagkräftiges Argument für die relativistische Auffassung von rationalen Meinungen zu geben.

Wieder verdanken wir Richard Rorty die klarste Erläuterung dieses Arguments, dem wir uns sogleich zuwenden werden. Zuvor jedoch noch ein kleiner Exkurs zur Astronomiegeschichte.

Rorty über Kardinal Bellarmin

Bis zum sechzehnten Jahrhundert galt das Universum der herrschenden Auffassung zufolge als geschlossener, von einer kugelförmigen Hülle begrenzter Raum, in dessen Zentrum sich eine von Himmelskörpern, also Sternen, der Sonne und den Planeten umkreiste Erde befindet. Dieses geozentrische Weltbild wurde von Ptolemäus und seinen Anhängern mit großer Findigkeit zu einer komplexen astronomischen Theorie entwickelt, mit der sich die Bewegungen der Himmelskörper erstaunlich genau vorhersagen ließen.

Als sich Kopernikus für das Studium der Gestirne zu interessieren begann, hatten die Astronomen dennoch eine große Menge detaillierter Beobachtungen – vor allem über die Position der Planeten und die Präzession der Erdachse – zusammengetragen, die von der ptolemäischen Auffassung nicht mehr angemessen erklärt werden konnten.

1543 veröffentlichte Kopernikus sein *De Revolutionibus*, in dem er vorschlug, die bekannten astronomischen Beobachtungen besser mit der Annahme zu erklären, dass die Erde sich im Verlauf eines Tages einmal um ihre eigene Achse und im Verlauf eines Jahres einmal um die Sonne drehe. Einige Jahrzehnte später fand Galileo mit Hilfe eines der ersten astronomischen Teleskope überwältigende Belege zugunsten der kopernikanischen Theorie. Die kopernikanische Auffassung legte den Gedanken nahe, dass Planeten der Erde ähneln, dass die Erde nicht das einzige Zentrum ist, um das sich Himmelskörper drehen, dass sich die Venus in Phasen zeigt und

dass das Universum wesentlich größer ist als bisher angenommen. Als Galileos Teleskop Berge auf dem Mond, die Jupitermonde, die Venusphasen sowie eine große Zahl vorher nicht vermuteter Sterne enthüllte, schien die Zeit reif für eine radikale Neukonzeption des Universums.

Für seine Bemühungen wurde Galileo 1615 nach Rom zitiert, um sie gegen den Vorwurf der Ketzerei zu verteidigen.¹ Die Seite des Vatikans wurde durch den berüchtigten Kardinal Bellarmín vertreten, der die Einladung Galileos, durch dessen Teleskop zu schauen und sich selbst zu überzeugen, mit der Bemerkung abgelehnt haben soll, eine weitaus bessere Informationsquelle bezüglich des Himmels zu haben, nämlich die Heilige Schrift selbst.

So kommentiert Rorty diese Begebenheit:

Können wir aber dann sagen, daß die von seiten des Kardinals Bellarmín gegen die Kopernikanische Theorie ins Feld geführten Erwägungen – die aus der Heiligen Schrift stammenden Beschreibungen der Verfassung des Himmels – »unlogisch oder unwissenschaftlich« waren? [...] [Bellarmín] verteidigte seine Auffassung mit dem Hinweis, wir hätten für unsere Meinung, die Verfassung des Himmels sei ungefähr die Ptolemäische, ausgezeichnete unabhängige Evidenzen (anhand der Aussagen der Heiligen Schrift). Bezog er seine Evidenzen etwa aus einer anderen Sphäre, und war sein Restriktionsvorschlag in bezug auf die Reichweite der Theorie demnach »unwissenschaftlich«? Was legt fest, daß die Heilige Schrift keine Quelle vorzüglicher Evidenzen über die Verfassung des Himmels darstellt?²

Rorty beantwortet seine eigenen Fragen folgendermaßen:

Demnach scheint die Frage, ob Bellarmín (und notgedrungen auch die Verteidiger Galileis) äußerliche »unwissenschaftliche« Erwägungen ins Spiel brachte, offenbar eine Frage darüber, ob es eine Möglichkeit gibt, von vornherein die Relevanz einer Aussage in Beziehung auf eine andere Aussage zu bestimmen, irgendein »Gitterwerk« (mit einem Ausdruck Foucaults), das die Evidenzen aussiebt, die es für Aussagen über die Bewegung der Planeten einzig geben kann.

Ich möchte natürlich sagen, daß das »Sieb«, das im späten siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert diese Funktion erhielt, im frühen sechzehnten

1 Zu einer fesselnden Darstellung dieser Episode der Geistesgeschichte siehe Giorgio de Santillana, *The Crime of Galileo*, Chicago 1955.

2 Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/M. 1981, S. 356–359.

Jahrhundert, als Galilei der Prozeß gemacht wurde, nicht zur Verfügung stand. Keine denkbare Erkenntnistheorie, keine Wissenschaft von der Natur des menschlichen Wissens hätte es »entdecken« können, bevor es gezimmert worden war. Das Verständnis, was es hieß, »wissenschaftlich« zu sein, wurde gerade erst gebildet. Bekräftigt man die Werte [...] die Galilei und Kant gemeinsam waren, so verhielt sich Bellarmín in der Tat »unwissenschaftlich«. Und natürlich bejahen die meisten von uns [...] mit Freude diese Werte. Wir sind die Erben einer dreihundertjährigen Rhetorik, die uns sagt, wie wichtig es sei, eine scharfe Trennung zwischen Wissenschaft und Religion, Wissenschaft und Politik, Wissenschaft und Philosophie, usf. vorzunehmen. Diese Rhetorik hat die Kultur Europas geprägt. Sie hat uns zu dem gemacht, was wir heute sind. Wir haben Glück, daß kleine erkenntnistheoretische und wissenschaftshistorische Schwierigkeiten nicht ausreichen, dem ein Ende zu setzen. Wenn wir jedoch unsere Loyalität in bezug auf diese Unterscheidungen proklamieren, so sagen wir damit nicht, dass es »objektive« oder »rationale« Maßstäbe dafür gibt, sie zu akzeptieren. Galilei war sozusagen als Sieger aus der Debatte hervorgegangen, und wir stehen heute alle auf dem gemeinsamen Boden des Gitterwerks von Relevanz und Irrelevanz, das die »moderne Philosophie« infolge dieses Sieges geschaffen hat. Was könnte jedoch zeigen, daß sich der Streit zwischen Galilei und Bellarmín etwa vom Streit zwischen Kerenski und Lenin oder zwischen der Royal Academy (um 1910) und Bloomsbury »prinzipiell unterscheidet«?³

In diesen faszinierenden Textstellen bringt Rorty die Grundsätze einer konstruktivistischen/relativistischen Auffassung von berechtigter Meinung auf den Punkt.⁴ Galileo macht Belege geltend, die eine Festlegung auf das kopernikanische System rechtfertigen. Bellarmín bestreitet das, indem er behauptet, über eine bessere Informationsquelle zu verfügen, nämlich die Heilige Schrift. Rorty ist der Meinung, es gebe keine Tatsache darüber, welcher der Kontrahenten recht habe, da es keine absoluten Tatsachen darüber gebe, was wodurch gerechtfertigt wird. Stattdessen operieren Bellarmín

3 Ebd., S. 359 f.

4 Auch andere Positionen in der Literatur haben dieses Etikett in Anspruch genommen. In diesem Buch werde ich mich auf den epistemischen Relativismus konzentrieren, den Rorty in dieser Textstelle beschreibt – einen Relativismus, der auf der Relativierung epistemischer Urteile im Hinblick auf epistemische Hintergrundkonzeptionen insistiert, die bei verschiedenen Denkern in Gebrauch sind, im Hinblick auf ihre jeweiligen »Gitterwerke« epistemischer Relevanz oder Irrelevanz, in Rortys Sprachgebrauch. Im nächsten Kapitel werde ich noch etwas mehr über alternative Formulierungen sagen.

und Galileo mit grundlegend unterschiedlichen *epistemischen Systemen* – grundlegend unterschiedlichen »Gitterwerken«, um die Belege zu bestimmen, »die es für Aussagen über die Bewegung der Planeten einzig geben kann«. Und es gibt keine Tatsache darüber, welches der Systeme »korrekt« ist – eine Tatsache, die irgendeine Erkenntnistheorie vielleicht einmal entdecken könnte –, genauso wenig, wie es eine Tatsache gibt, die bei der Beilegung des politischen Disputs zwischen den Menschewiki und den Bolschewiki oder bei der Beilegung des ästhetischen Disputs zwischen der Bloomsbury Group und der Royal Academy helfen könnte.

Rorty gibt zu, dass wir mit der Festlegung auf Galileos System dasjenige Bellarmins ablehnen und als »unwissenschaftlich« und »unlogisch« bezeichnen. Ihm zufolge ist das jedoch nur eine kultivierte Form der Beschimpfung: Wir bringen damit lediglich unsere Präferenz für Galileos System und unsere Ablehnung für das von Bellarmin zum Ausdruck: Es kann keine »objektive[n] [...] Maßstäbe« geben, in deren Licht Galileos System besser oder genauer an den objektiven Tatsachen über Rechtfertigung orientiert wäre als dasjenige Bellarmins. Wenn unsere Urteile über »rationale« Meinungen irgendeine Aussicht auf Wahrheit haben sollen, dann sollten wir von einer Meinung (zum Beispiel dem Kopernikanismus) nicht behaupten, dass sie in Anbetracht der verfügbaren Belege (zum Beispiel Galileos Beobachtungen) absolut berechtigt sei, sondern nur, dass sie relativ zu demjenigen epistemischen System berechtigt ist, das wir heute akzeptieren.

Man beachte, dass diese relativistische Auffassung von den Argumenten des vorigen Kapitels unberührt bleibt, da sie nur die Relativierung von Tatsachen vorschlägt, die berechtigte Meinungen betreffen, nicht aber von Tatsachen überhaupt.

Und man beachte außerdem, wie viel eine solche Auffassung dem Tatsachenobjektivismus zugestehen kann, auf dem wir im vorigen Kapitel bestanden. Sicher, es mag eine Tatsache darüber geben, ob der Himmel kopernikanisch oder ptolemäisch ist. Aber es gibt keine absolute Tatsache darüber, so wird ein Relativist dieser Art hinzufügen, welche dieser Auffassungen man rationalerweise vertreten sollte. Die einzigen verfügbaren absoluten Wahrheiten sind Wahrheiten darüber, was nach diesem oder jenem epistemischen System erlaubt ist, wobei verschiedene Personen verschiedene Systeme attraktiv finden werden.

Wäre eine derartige konstruktivistisch-relativistische Auffassung von Rechtfertigung aufrechtzuerhalten, würde das offensichtlich dafür sprechen, dass es viele radikal unterschiedliche, aber gleichwertige Weisen gibt, die Welt zu verstehen.⁵ Dies gilt um so mehr, als, wie bereits erwähnt, ein verführerisch starkes Argument für sie zu sprechen scheint. Ich schlage daher vor, ihr in den nächsten drei Kapiteln beträchtliche Aufmerksamkeit zu widmen.

Epistemische Systeme und Praktiken

Galileo, so Rorty, »war sozusagen als Sieger aus der Debatte hervorgegangen, und wir stehen heute alle auf dem gemeinsamen Boden des Gitterwerks von Relevanz und Irrelevanz, das die »moderne Philosophie« infolge dieses Sieges geschaffen hat«. Betrachten wir zunächst dieses »Gitterwerk« etwas näher, auf dem wir Nachgeborenen angeblich stehen.

So ziemlich jeder Leser dieses Buches, so vermute ich, dürfte im Folgenden ein Prinzip erkennen, auf das er sich bei der Meinungsbildung oder der Prüfung von Meinungen anderer verlässt:

(Hundebeobachtung) Wenn ein Denker S den visuellen Eindruck hat, dass vor ihm ein Hund steht, dann ist S *prima facie* berechtigt zu meinen, dass ein Hund vor ihm steht.

Selbst bei einem so einfachen Beispiel sind mehrere Punkte zu beachten. Erstens ist das tatsächlich von uns vertretene Prinzip keinesfalls so schlicht wie das Prinzip »Hundebeobachtung«. Verschiedene andere Bedingungen – einige betreffen den Zustand des Schapparats unseres Denkers, andere die Umweltbedingungen – müssten ebenfalls berücksichtigt werden. Wenn wir etwa unseren Sinnen in diesem Fall mit guten Gründen misstrauen oder wenn die Lichtverhältnisse schlecht sind, dann würden wir die Meinung,

⁵ Der Relativist sollte nicht in die Falle tappen, dies darauf zurückführen zu wollen, dass es viele radikal unterschiedliche, aber gleichermaßen *rationale* Weltauffassungen gibt, da damit ein absoluter Gebrauch von »rational« gutgeheißen würde – nach der hier angebotenen relativistischen Auffassung können wir aber eben gar nicht sinnvoll davon sprechen, was einfach nur rational ist, sondern nur davon, was relativ zu diesem oder jenem anerkannten epistemischen System rational ist.

dass ein Hund vor uns steht, nicht für berechtigt halten, selbst wenn es uns so schiene. Wenn ich also sage, dass wir einem Prinzip beipflichten, das die Bildung von Meinungen auf der Basis von Beobachtungen gestattet, dann meine ich das mit einigen Vorbehalten, ungefähr so:

(Hundebeobachtung 2) Wenn S den visuellen Eindruck hat, dass vor ihm ein Hund steht, und dabei die Begleitumstände D bestehen, dann ist S *prima facie* berechtigt zu meinen, dass ein Hund vor ihm steht.

Zweitens geht es natürlich nicht nur um Meinungen über Hunde. Vielmehr setzen wir ein bestimmtes Spektrum propositionaler Gehalte – *Beobachtungsgehalte* – voraus, über das wir Meinungen haben, die auf der Grundlage von Beobachtungen abgesichert werden:

(Beobachtung) Für jede Beobachtungsproposition p gilt: Wenn S den visuellen Eindruck hat, dass p, und die Begleitumstände D bestehen, dann ist S *prima facie* berechtigt zu meinen, dass p.

Es ist nicht leicht, präzise zu sagen, welche propositionalen Gehalte im Sinne dieses Prinzips beobachtbar sind, aber dass wir uns mit ihm auf irgendeine Abgrenzung festlegen, ist hinlänglich offensichtlich (Propositionen über die Form von mittelgroßen Objekten zählen als Beobachtungspropositionen, solche über subatomare Partikel nicht).

Schließlich und wie soeben gesehen, ist es nicht einmal auf einer bloßen Beschreibungsebene leicht, präzise anzugeben, mit welchen epistemischen Prinzipien wir arbeiten. Ausformuliert sind diese Prinzipien außerordentlich kompliziert, und selbst Philosophen, die über dieses Thema jahrelang gearbeitet haben, hätten ihre Mühe, sie zu formulieren, ohne damit sofort Gegenbeispiele zu provozieren. In welchem Sinne können wir also sagen, dass diese Regeln *unsere* epistemische Praxis bestimmen?

Keinesfalls wird hier behauptet, dass wir (Beobachtung) explizit so *erfassen* wie eine gewöhnliche Proposition; sondern vielmehr, dass wir *gemäß* (Beobachtung) *verfahren*: Das Prinzip ist eher in

unserer Praxis *implizit* als in unseren Formulierungen explizit vorhanden. Wir verfahren nach diesem Prinzip, selbst wenn wir auf Nachfrage nicht angeben können, welchem Prinzip wir nun genau folgen. Dieses Phänomen ist beileibe nicht nur auf den Fall des Wissens beschränkt. Unser *sprachliches* Verhalten ist ebenfalls unter der Kontrolle eines außerordentlich komplexen Systems von Prinzipien, von denen wir bislang immer noch keine adäquate Vorstellung haben.⁶

(Beobachtung) ist ein Beispiel für ein »generatives« Prinzip; es erzeugt eine berechtigte Meinung auf der Basis von etwas, was selbst keine Meinung ist, sondern ein Wahrnehmungszustand. Viele epistemische Prinzipien, die wir verwenden, sind dagegen »Übertragungs«-Prinzipien, also Prinzipien, die vorschreiben, wie wir von einer berechtigten Meinung zu einer anderen kommen.

Ein Beispiel für ein solches Übertragungsprinzip betrifft unseren Umgang mit Inferenzen, die wir für *deduktiv gültig* halten, deren Konklusionen also im Falle wahrer Prämissen ebenfalls wahr sein müssen. Zum Beispiel:

(Modus Ponens – Regen) Wenn S der berechtigten Meinung ist, dass es morgen regnen wird, und der berechtigten Meinung ist, dass, wenn es morgen regnet, die Straßen morgen nass sein werden, dann ist S berechtigt zu meinen, dass die Straßen morgen nass sein werden.

Ein weiteres Beispiel bietet das Prinzip der Konjunktionselimination:

(Konjunktionselimination – Regen) Wenn S der berechtigten Meinung ist, dass es morgen kalt und regnerisch sein wird, dann ist S berechtigt zu meinen, dass es morgen kalt sein wird.

⁶ Ich habe von Normen und Prinzipien gesprochen, denen wir folgen. Es ist gebräuchlicher, über unser *Regel*folgen zu sprechen, das sich in Imperativen der Form »Wenn C, tue A!« ausdrückt, anstatt über Prinzipien, die üblicherweise in indikativen Sätzen ausgedrückt werden. Ich kann hier nicht ausführen, warum ich die Rede von Regeln vermeide, allerdings möchte ich noch darauf hinweisen, dass wir vielerlei als »Regel« bezeichnen – so wie z. B. die Regel der Rochade beim Schach –, die wir mit Indikativ- und nicht mit Imperativsätzen ausdrücken.

Allgemeiner befürworten wir das Prinzip, wonach Denker dazu berechtigt sind, die offensichtlichen logischen Folgen derjenigen Meinungen zu vertreten, zu denen sie berechtigt sind.

(Deduktion) Wenn S zur Meinung p berechtigt ist und aus p ziemlich offensichtlich q folgt, dann ist S berechtigt, q zu meinen.

(Wie zuvor müsste hier eine große Zahl kniffliger Bestimmungen angeführt werden, um das exakte Prinzip wiederzugeben, nach dem wir verfahren; aber diese Bestimmungen spielen für unsere Zwecke keine Rolle.)⁷

Obwohl unser Denken häufig deduktiv verläuft, ist es ebenso oft von anderer Art und muss es auch sein. Wenn wir uns fragen, woher wir denn wissen, dass die Straßen bei Regen nass werden, lautet die Antwort: *Erfahrung*. Es handelt sich hier um eine beobachtete Regelmäßigkeit. Aber wie schon David Hume bemerkte, spricht unsere Erfahrung nur über das, was sich in der Vergangenheit und in unserer unmittelbaren Umgebung als wahr erwiesen hat. Wenn wir unsere Erfahrungen mit dem Regen benutzen, um vorherzusagen, was passiert, wenn es morgen regnet, oder wenn wir sie benutzen, um Meinungen darüber zu bilden, was sich in großer Entfernung von uns zuträgt, dann folgern wir nicht mehr deduktiv, sondern *induktiv*. Aus der Behauptung

Immer, wenn es in der Vergangenheit geregnet hat, wurden die Straßen nass

folgt logisch nicht

Immer, wenn es in der Zukunft regnet, werden die Straßen nass werden.

Es ist also streng genommen kein logischer Widerspruch, zu behaupten, dass die Straßen zukünftig bei Regen nicht mehr nass

⁷ Eine Erörterung der erforderlichen Bestimmungen findet sich in Gilbert Harman, »Rationality«, in seinem Buch *Reasoning, Meaning, and Mind*, Oxford 1999, S. 9-45, sowie in Gilbert Harman, *Changes in View. Principles of Reasoning*, Cambridge, Mass. 1986, Kapitel 1.

werden, obwohl dies in der Vergangenheit immer so gewesen ist. Diese Ansicht mag bizarr sein, aber sie ist nicht selbstwidersprüchlich. Denn unsere Annahme ist ja, dass Erfahrungen, die wir hier und jetzt mit regnerischem Wetter machen, einem gute, aber keine zwingenden Gründe geben, Meinungen über zukünftiges regnerisches Wetter zu bilden. Nennen wir dies das Prinzip der

(Induktion) Wenn S oft genug beobachtet hat, dass auf ein Ereignis vom Typ A ein Ereignis vom Typ B folgt, dann ist S zur Meinung berechtigt, dass auf Ereignisse vom Typ A Ereignisse vom Typ B folgen.

Selbstverständlich ist auch (Induktion) noch sehr vorläufig und bedarf weiterer Bestimmungen, mit denen wir uns aber nicht aufhalten müssen.

Gemeinsam spezifizieren (Beobachtung), (Deduktion) und (Induktion) einen bedeutenden Teil, wenn nicht alle *fundamentalen* Prinzipien unseres »postgalileischen« epistemischen Systems. (Jene Weise, Überzeugungen zu bilden, die wir »Wissenschaft« nennen, ist in großen Teilen die rigorose Anwendung dieser gewöhnlichen, vertrauten Prinzipien.) Als »fundamentales« Prinzip bezeichne ich ein Prinzip, dessen Korrektheit nicht von der Korrektheit anderer epistemischer Prinzipien abgeleitet werden kann. Da die Unterscheidung zwischen fundamentalen und abgeleiteten Prinzipien für das Folgende wichtig ist, möchte ich etwas näher auf sie eingehen.

Nehmen wir an, ich folgere mittels einiger der beschriebenen gewöhnlichen Prinzipien, dass Nora eine sehr verlässliche Ratgeberin ist, wenn es darum geht, welche Livemusik gerade in New York gespielt wird. Wann immer ich sie gefragt habe, hatte sie alle Informationen parat, und diese waren meiner Beobachtung zufolge immer akkurat usw. Auf dieser Grundlage wäre ich berechtigt, nach einem neuen epistemischen Prinzip zu verfahren:

(Nora) Was Propositionen über Livemusik betrifft, die gerade in New York gespielt wird, gilt: Wenn Nora zu S sagt, dass p, dann ist S berechtigt zu meinen, dass p.

Ganz offensichtlich wäre meine Befürwortung dieses Prinzips für mein epistemisches System aber nicht fundamental, sondern würde

sich aus meinem Gebrauch der anderen Prinzipien ergeben: Ohne sie hätte ich (Nora) nicht übernommen.

(Beobachtung) dagegen scheint nicht von dieser Art, sondern vielmehr grundlegend und nicht abgeleitet zu sein. Jeder Beleg zur Sicherung von (Beobachtung) muss sich, so scheint es, selbst auf (Beobachtung) verlassen.

Im Folgenden werden wir uns folglich besonders für die fundamentalen Prinzipien interessieren, für jene also, die, wenn überhaupt, nur durch einen Appell an sie selbst berechtigt werden können.

Einige Philosophen würden auf weiteren fundamentalen Prinzipien in unserem gewöhnlichen epistemischen System bestehen:

(Schluss auf die beste Erklärung) Wenn S zur Meinung berechtigt ist, dass p, und berechtigterweise meint, dass q die *beste Erklärung* für p ist, dann ist S auch zur Meinung berechtigt, dass q.

Andere werden verschiedene Annahmen über die Rolle der *Einfachheit* für unser Denken mit aufnehmen wollen. Wieder andere möchten das Bild noch weiter komplizieren, indem sie nicht von Meinungen, sondern von *Meinungsgraden* sprechen, und von der Rolle, die Annahmen über Wahrscheinlichkeit bei deren Festlegung spielen.

Wir könnten das Bild unseres gewöhnlichen epistemischen Systems also noch viel weiter ausschmücken; aber für unsere gegenwärtigen Zwecke müssen wir das nicht. Das Bild ist bereits vollständig genug, um uns mit der relativistischen Behauptung auseinanderzusetzen, dass es keine absoluten Tatsachen darüber gibt, was wodurch berechtigt wird, sondern nur relationale Tatsachen darüber, was von besonderen epistemischen Systemen erlaubt oder verboten ist.

Wenden wir uns noch einmal kurz dem Disput zwischen Galileo und Kardinal Bellarmin zu. Es geht nicht unmittelbar aus Rortys Beschreibung hervor, wie wir das alternative System charakterisieren sollen, dem Bellarmin vermeintlich anhängt. Einem plausiblen Vorschlag gemäß dürfte das Folgende zu seinen fundamentalen Prinzipien zählen:

(Offenbarung) Bei bestimmten Propositionen p, einschließlich solcher über den Himmel, ist die Meinung, dass p, *prima facie* berechtigt, wenn p das offenbarte Wort Gottes ist, so wie es in der Bibel steht.

Und da die Bibel anscheinend sagt, dass der Himmel ptolemäischen Gesetzen folgt, sind wir auch berechtigt, dies zu meinen. *Wir* dagegen würden nach meinem Verständnis denken, dass selbst das angeblich offenbarte Wort Gottes vor den Theorien zurücktreten muss, die wir durch Prinzipien wie (Beobachtung), (Induktion), (Deduktion) und (Schluss auf die beste Erklärung) gewonnen haben.

Nur wenige der gewöhnlichen (nichtfundamentalistischen) Mitglieder einer zeitgenössischen westlichen Gesellschaft würden das biblische dem wissenschaftlichen Weltbild vorziehen oder jemanden, der das tut, mit Gleichmut betrachten.

Rorty gibt zu, dass wir der Meinungsverschiedenheit, zu der diese beiden Konzeptionen Anlass geben, nicht tolerant gegenüberstehen. Er zitiert zustimmend Wittgenstein, der in *Über Gewissheit* schreibt:

611. Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer.⁸

Rorty besteht allerdings darauf, dass dieser ganze rhetorische Schlagabtausch nur die Tatsache verschleierte, dass es keine systemunabhängige Tatsache gibt, dank derer ein epistemisches System für korrekter gehalten werden könnte als irgendein anderes.

Wittgenstein und die Zande

Der Kontext der gerade zitierten Textstelle bei Wittgenstein sind die folgenden Bemerkungen in *Über Gewissheit*:

608. Ist es falsch, daß ich mich in meinem Handeln nach dem Satze der Physik richte? Soll ich sagen, ich habe keinen guten Grund dazu? Ist [es] nicht eben das, was wir einen »guten Grund« nennen?

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Frankfurt/M. 1984, S. 243.

609. Angenommen, wir träfen Leute, die das nicht als triftigen Grund betrachten. Nun, wie stellen wir uns das vor? Sie befragen statt des Physikers etwa ein Orakel. (Und wir halten sie darum für primitiv.) Ist es falsch, daß sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten? – Wenn wir dies »falsch« nennen, gehen wir nicht schon von unserem Sprachspiel aus und bekämpfen das ihre?

610. Und haben wir recht oder unrecht darin, daß wir's bekämpfen? Man wird freilich unser Vorgehen mit allerlei Schlagworten (slogans) aufstützen.

611. Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer.

612. Ich sagte, ich würde den Andern »bekämpfen« – aber würde ich ihm denn nicht Gründe geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die Überredung. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionare die Eingeborenen bekehren.)

Obwohl Wittgenstein seine orakelbefragende Gesellschaft darstellt, als sei sie lediglich erfunden, war er durch die Schriften von James G. Frazer und Edward E. Evans-Pritchard mit echten Beispielen vertraut.⁹

Betrachten wir also den Fall der Zande, der von Evans-Pritchard untersucht wurde. Nach dessen Darstellung sind die Zande in vielen Hinsichten genau wie durchschnittliche Westler, sie teilen viele unserer gewöhnlichen Meinungen über die Welt. Sie glauben zum Beispiel, dass der Schatten, den ein Getreidespeicher wirft, in der Sommerhitze Erleichterung verschafft, dass Termiten in der Lage sind, die Gebäudepfeiler von Getreidespeichern anzufressen, so dass diese manchmal unerwartet einstürzen, und dass Menschen verletzt werden, wenn große und schwere Objekte auf sie fallen.

Wenn aber ein Getreidespeicher auf jemanden fällt, der unter ihm Zuflucht sucht, sprechen die Zande nicht mehr von diesen natürlichen Ursachen, sondern schieben das Unglück auf einen Akt der Hexerei. Ihrer Ansicht nach müssen alle unheilvollen Ereignisse durch Hexerei erklärt werden.

Ein Hexer ist ein typischerweise männliches Mitglied ihrer Gemeinschaft, das eine besondere Hexereisubstanz im Magen trägt.

⁹ Vgl. James G. Frazer, *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, Reinbek 2004, und Edward E. Evans-Pritchard, *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*, Frankfurt/M. 1978.

Diese Substanz, so behaupten sie, wird von einem Hexer an all seine männlichen Nachkommen übertragen und kann bei Untersuchungen, die nach dem Tod erfolgen, gesehen werden. Wenn ein Angriff mittels Hexerei besonders schwerwiegend ist, versucht man herauszufinden, wer dafür verantwortlich war.

Dafür legt ein naher Verwandter des Betroffenen den Namen eines Verdächtigen einem Orakel vor, das dann eine »Ja/Nein«-Frage gestellt bekommt. Währenddessen wird einem Huhn eine kleine Menge Gift verabreicht. Ahhängig davon, wie das Huhn stirbt, kann das Orakel angehen, ob die Antwort auf die Frage positiv oder negativ ist. Diese Prozedur wird nicht nur bei Fällen von Hexerei, sondern bei den meisten Belangen angewandt, die für die Zande von Bedeutung sind.

Es sieht ganz so aus, als würden die Zande bei einer ganzen Reihe verschiedener Fragen – Wer hat dieses Unglück verursacht? Wird es morgen regnen? Wird die Jagd erfolgreich sein? – ein ganz anderes epistemisches Prinzip gebrauchen, als wir dies tun. Anstatt induktiv oder auf die beste Erklärung usw. zu schließen, verfahren sie scheinbar nach dem Prinzip:

(Orakel) Bei bestimmten Propositionen p ist die Meinung, dass p , *prima facie* berechtigt, wenn ein Giftorakel sagt, dass p .

Diese Praxis steht sicher im Gegensatz zu unseren eigenen epistemischen Verfahren. Ob sie eine fundamentale Alternative zu unserem epistemischen System darstellt, ist eine Frage, auf die ich zurückkommen werde; einstweilen werde ich unterstellen, dass es so ist.

Einigen Experten zufolge unterscheiden sich die Zande auch in einer anderen wichtigen Hinsicht von uns – sie haben eine andere deduktive *Logik* als wir.

Man erinnere sich an die Meinung der Zande, dass die Hexereisubstanz patrilinear vererbt wird. Daraus scheint zu folgen, dass ein einziger einwandfrei identifizierter Hexer genügt, um zu beweisen, dass alle Mitglieder einer männlichen Abstammungslinie Hexer waren oder sein werden. Man würde mittels Modus Ponens folgern: Wenn x ein Hexer ist, dann sind alle patrilinearen männlichen Nachkommen von x Hexer. x ist ein Hexer (unabhängig durch ein Orakel oder eine postume Untersuchung bestätigt). Folglich sind alle entsprechenden männlichen Nachkommen ebenfalls Hexer.

Die Zande jedoch scheinen diese Folgerungen nicht zu akzeptieren. Evans-Pritchard schreibt:

Da der Zande-Clan aus einer Gruppe von Personen besteht, die in männlicher Linie biologisch miteinander verwandt sind, wäre es für uns folgerichtig, daß, wenn von jemandem feststeht, daß er ein Hexer ist, alle, die zu seinem Clan gehören, ipso facto Hexer sind. Die Zande verstehen den Sinn dieses Einwands, erkennen die Schlußfolgerungen daraus jedoch nicht an. Sollten sie es tun, würde das die gesamte Vorstellung von Hexerei in Widersprüche verwickeln.¹⁰

Offenbar akzeptieren die Zande nur, dass die nahen patrilinearen Verwandten eines bekannten Hexers ebenfalls Hexer sind. Einige Experten haben daraus geschlossen, dass die Zande eine andere Logik als wir verwenden, nämlich eine, die unter anderem den uneingeschränkten Gebrauch des Modus Ponens zurückweist.¹¹

Zur Verteidigung des epistemischen Relativismus

Akzeptieren wir also einstweilen die Behauptung, dass die Zande und der Vatikan des Jahres 1630 den Gebrauch *fundamental* unterschiedener epistemischer Systeme exemplifizieren: Ihre nichtabgeleiteten epistemischen Prinzipien weichen von unseren ab.

Akzeptieren wir ebenfalls, dass diese Systeme *genuine* Alternativen zu unseren darstellen: Gegeben eine bestimmte Reihe von Propositionen und festgelegte Begleitumstände, führen sie zu *konfligierenden* Urteilen darüber, welche Meinungen berechtigt sind. (Es ist wichtig, hier diese Bedingung hinzuzufügen, da wir ja sicherstellen wollen, dass die betreffenden epistemischen Systeme nicht nur voneinander abweichen, sondern dass sie auf inkompatible Weise über die Berechtigung einer bestimmten Meinung urteilen.)

Mit der Schablone, die wir im vorigen Kapitel entwickelt haben, können wir nun den epistemischen Relativismus folgendermaßen formulieren:

¹⁰ Evans-Pritchard, *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*, Frankfurt/M. 1978, S. 41.

¹¹ David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago 1991, S. 138-140.

Epistemischer Relativismus:

A. Es gibt keine absoluten Tatsachen darüber, welche Information zu einer bestimmten Meinung berechtigt. (Epistemischer Nichtabsolutismus)

B. Wenn die epistemischen Urteile einer Person S irgendeine Aussicht auf Wahrheit haben sollen, dürfen wir Äußerungen der Form

»B berechtigt zur Meinung M«

nicht als Ausdruck der Behauptung

B berechtigt zur Meinung M

verstehen, sondern stattdessen als Ausdruck der Behauptung: *Gemäß dem epistemischen System C, das ich, S, befürworte, berechtigt Information B zur Meinung M.* (Epistemischer Relationismus)

C. Es gibt viele grundlegend verschiedene, sich tatsächlich gegenseitig ausschließende epistemische Systeme, aber keine Tatsachen, aufgrund derer eines unter ihnen korrekter wäre als ein anderes. (Epistemischer Pluralismus)

Prima facie enthält der so formulierte epistemische Relativismus viele verwirrende Aspekte – aber ich schlage vor, dass wir uns mit ihnen nicht weiter aufhalten, sondern erst auf sie zurückkommen, wenn wir abschätzen können, was für den epistemischen Relativismus spricht. Im deutlichen Gegensatz zu einem Tatsachenrelativismus, der, wie wir sahen, sehr schwer zu verteidigen ist, glaube ich, dass *prima facie* ein sehr starkes Argument für den epistemischen Relativismus spricht:

Argument für den epistemischen Relativismus:

1. Wenn es absolute epistemische Tatsachen darüber gibt, wodurch etwas berechtigt wird, dann müsste es möglich sein, zu berechtigten Meinungen über sie zu kommen.

2. Es ist nicht möglich, zu berechtigten Meinungen darüber zu kommen, welche absoluten epistemischen Tatsachen es gibt.

Daher:

3. Es gibt keine absoluten epistemischen Tatsachen. (Epistemischer Nichtabsolutismus)
4. Wenn es keine absoluten epistemischen Tatsachen gibt, ist der epistemische Relativismus wahr.

Daher:

5. Der epistemische Relativismus ist wahr.

Dieses Argument ist offensichtlich gültig; die Frage ist nur, ob es auch schlüssig ist.

Ich werde die vierte Prämisse nicht weiter thematisieren. Da die Fragen, die sie aufwirft, subtil und verwickelt sind, werde ich sie für die Zwecke dieser Debatte einfach konzederen. Lassen Sie mich darauf kurz eingehen.

Dem hier beschriebenen epistemischen Relativismus zufolge dient eine Aussage der Form

($\$$) »B berechtigt zur Meinung M«

dazu, ein Tatsachenurteil zu fällen, das für wahr oder falsch gehalten werden kann. Da es dem Nichtabsolutismus zufolge keine nichtrelativierte Tatsache dieser Form gibt, über die diese Aussage berichten könnte, drängt uns der Relativist zu einer Umdeutung, nach der diese Urteile nur relational darüber urteilen, was verschiedene epistemische Systeme erfordern oder erlauben.

Wie wir jedoch im vorigen Kapitel gesehen haben, gibt es Philosophen, die glauben, dass normative Behauptungen im Allgemeinen – und damit auch epistemische Behauptungen im Besonderen – überhaupt keine Tatsachenurteile ausdrücken. Sie sind der Ansicht, Urteile der Form ($\$$) seien eher als Ausdruck von mentalen Zuständen zu verstehen. Allan Gibbards wohlbekanntem Vorschlag zufolge sind sie etwa ein Ausdruck der Akzeptanz eines Normensystems, das unter den Bedingungen B die Meinung M erlaubt.¹² Wir können solche Philosophen *Expressivisten* in Bezug auf epistemische Urteile nennen. Ein Expressivist in diesem Sinne wird durchaus dem epistemischen Nichtabsolutismus zustimmen wol-

12 Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgement*, Cambridge, Mass. 1990.

len; nicht aber der zweiten Klausel der relativistischen Auffassung, der zufolge epistemische Urteile als relationale Urteile verstanden werden müssen.

Die Fragen, ob es für den Bereich des Epistemischen oder anderswo wirklich eine derartige expressivistische Option gibt und ob diese wirklich eine überzeugende Auffassung normativer Urteile darstellen kann, sind zu komplex, um hier auf sie einzugehen.¹³ Um die Position des epistemischen Relativisten möglichst stark zu machen, schlage ich einfach vor, Prämisse 4 für die Zwecke dieser Diskussion zu konzederen. Deshalb werde ich davon ausgehen, dass der epistemische Relativismus sichergestellt ist, sobald wir den epistemischen Nichtabsolutismus plausibel gemacht haben. Mir geht es also nun um die Frage, ob dies möglich ist.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit daher der ersten der beiden Prämissen zu, von denen das Argument für den epistemischen Nichtabsolutismus abhängt. Wenn es absolute epistemische Tatsachen gibt, muss es nach dieser Prämisse möglich sein, zu berechtigten Meinungen darüber zu kommen, welches diese Tatsachen sind.

Das ist nicht so strikt gemeint, wie es womöglich klingt.

Es ist für die erste Prämisse nicht entscheidend, dass wir wissen können, welche absoluten epistemischen Tatsachen im Detail bestehen. Vielleicht sind die Normen, die festlegen, wann eine Meinung berechtigt ist, dermaßen kompliziert, dass es unsere Möglichkeiten weit übersteigt, herauszufinden, worin sie im Detail bestehen. Es reicht jedoch für die Zwecke dieser Prämisse aus, dass wir sie ungefähr kennen und in der Lage sind, radikale Alternativen auszuschließen, selbst wenn sich nicht zwischen zwei sehr ähnlichen Alternativen entscheiden lässt.

Wenn wir die erste Prämisse auf diese Weise einschränken, scheint sie kaum einer Verteidigung zu bedürfen. Wann immer wir sicher sind, dass eine Meinung durch vorliegende Informationen berechtigt ist, nehmen wir stillschweigend an, dass derlei Tatsachen nicht nur gewusst werden können, sondern dass sie tatsächlich gewusst werden. Und wenn wir Erkenntnistheorie betreiben, nehmen wir nicht nur an, dass sie gewusst werden können, sondern wir nehmen a priori an, dass sie gewusst werden können. Denn welches Interesse hätten wir an einem Absolutismus bezüglich

13 Siehe dazu aber Paul Boghossian, »How are Objective Epistemic Reasons Possible?«, in: *Philosophical Studies* 106 (2001), S. 1-40.

epistemischer Wahrheiten, der diesen Absolutismus mit der Beteuerung verknüpfte, dass uns diese Wahrheiten notwendig unzugänglich sind? (Zum Vergleich: Welches Interesse hätten wir an einem Absolutismus bezüglich moralischer Wahrheiten, der mit der Beteuerung verbunden wäre, dass uns diese absoluten Wahrheiten notwendig unzugänglich sind?)

Gestehen wir also die erste Prämisse zu, entweder weil sie plausibel erscheint, oder weil wir den epistemischen Absolutismus so definieren, dass er den Zugang zu Tatsachen über Berechtigungen bereits einschließt. Warum aber sollten wir die zweite Prämisse des Arguments zulassen, der zufolge solche Tatsachen nicht erkennbar sind?

Stellen wir uns eine Situation vor, in der eine Meinungsverschiedenheit darüber entsteht, welche absoluten epistemischen Tatsachen es gibt. Wir treffen auf Bellarmin oder auf die Zande, und sie stellen in Frage, ob unsere Auffassung dieser Tatsachen zutrifft. Sie behaupten, wir hätten unrecht damit, dass Galileos Beobachtungen den Kopernikanismus rechtfertigen. Wir dagegen denken, sie hätten unrecht damit, dies zu bestreiten. Wenn das wirklich eine Tatsachenfrage wäre, so sagten wir oben, dann müssten wir diese Meinungsverschiedenheit auf irgendeine Art beilegen können. Aber wie sollen wir ihnen ihren Fehler klarmachen?

Zunächst einmal würden wir natürlich zeigen, dass unser Urteil, dass bestimmte Überlegungen den Kopernikanismus rechtfertigen, aus den allgemeinen epistemischen Prinzipien folgt, die wir befürworten, also aus unserem epistemischen System. Aber damit wird die Beantwortung der entscheidenden Frage nur hinausgezögert: Warum sollten wir denken, dass unser epistemisches System korrekt ist und ihres nicht? Wie gehen wir nun diese Frage an?

Um ihnen – und auch uns selbst – zu zeigen, dass unser System korrekt ist und ihres falsch, müssten wir die Prinzipien unseres Systems im Gegensatz zu ihren Prinzipien als *berechtigt* ausweisen, wir müssten ihnen irgendein *Argument* zum Beleg der objektiven Überlegenheit unseres Systems gegenüber ihrem anbieten. Aber jedes derartige Argument bräuchte ein epistemisches System, es müsste sich auf die Stichhaltigkeit bestimmter epistemischer Prinzipien verlassen. Welches System sollen wir verwenden?

Nun, selbstverständlich würden wir unseres nehmen. Wir halten ja unser System für korrekt und ihres für falsch; genau das wol-

len wir ja beweisen. Wir können unser System schließlich kaum durch ein anderes System rechtfertigen, das selbst keine berechtigten Urteile abwirft.

Aber *sie* würden selbstverständlich *ihre* System verwenden, um zu entscheiden, wer von uns recht hat.

Nehmen wir nun an, dass beide Seiten herausfinden, dass ihre jeweiligen Prinzipien zugunsten ihrer selbst und gegen die andere Praxis entscheiden. Das ist keine ausgemachte Sache, da sich einige Systeme selbst *untergraben* und andere gegenüber einem bestimmten Maß an Abweichung *tolerant* sind. Dennoch wäre dieses Ergebnis bei jedem hinreichend entwickelten epistemischen System sehr wahrscheinlich.

In diesem Szenario gibt es dann zwei selbstgenügsame Praktiken, die im Widerspruch zueinander stehen. Haben wir damit etwas Bedeutsames gezeigt? Können wir behaupten, demonstriert zu haben, dass unsere Prinzipien korrekt sind und ihre nicht? Kann einer die Position des anderen nun als »falsch« bezeichnen?

Erinnern wir uns an Wittgensteins Bemerkung:

Is it falsch, daß sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten? – Wenn wir dies »falsch« nennen, gehen wir nicht schon von unserem Sprachspiel aus und *bekämpfen* das ihre?

Beharren wir darauf, ihre Auffassung als falsch zu bezeichnen, dann *bestehen* wir nach Wittgenstein einfach auf der Überlegenheit unserer Praxis gegenüber der ihrigen; wir könnten nicht guten Gewissens behaupten, auf rationale Weise demonstriert zu haben, dass sie sich irren.

Man kann diesen Vorwurf Wittgensteins auf zwei verschiedene Arten verstehen, von denen eine für den epistemischen Absolutismus weniger bedrohlich ist als die andere.

Der weniger bedrohlichen Lesart nach sagt Wittgenstein in etwa Folgendes: Obwohl du vielleicht etwas über die Überlegenheit deines eigenen Systems gezeigt haben magst, bleibt diese Demonstration dialektisch ineffektiv. Deine Gegner werden zu Recht nicht überzeugt sein, weil deine Argumentation voraussetzt, was für sie in Frage steht. Du hast vielleicht nach *deinen* Maßstäben etwas Wichtiges gezeigt, nicht aber nach *ihren*.

Auf diesen Einwand kann der Objektivist ganz triftig entgegennehmen, dass dem zwar so sein mag, aber darin eben ein Problem seiner

Kontrahenten zu sehen sei. Es ist nicht seine Schuld, wenn sie nicht in der Lage sind, seinen vollkommen vernünftigen Argumenten zu folgen.

Aber es gibt noch eine schlagkräftigere Lesart von Wittgensteins Vorwurf. Dieser Lesart zufolge hätte unsere Argumentation *nicht einmal unseren eigenen Maßstäben nach* etwas über die Korrektheit unseres Systems gezeigt.

Wir scheinen hier schließlich *selbst* einzugestehen, dass wir nicht hoffen können, die Korrektheit eines epistemischen Systems zu demonstrieren, indem wir *genau dieses System* verwenden. In den Worten Richard Fumertons:

[E]s gibt kein philosophisch interessantes Verständnis von Rechtfertigung und Erkenntnis, das es uns erlaubt, eine bestimmte Art der Begründung zu benutzen, um die Legitimität des Gebrauchs ebendieser Begründung zu rechtfertigen.¹⁴

Fumerton ist hier sicher auf einer richtigen Fährte. Wenn die Konfrontation mit einem fremden epistemischen System uns tatsächlich an unserem eigenen zweifeln lässt und wir damit nach einer wirklichen Berechtigung dieses Systems fragen, wie können wir dann hoffen, in dieser Frage weiterzukommen, indem wir zeigen, dass unser System durch es selbst als korrekt ausgewiesen wird? Wenn wir mit Gründen daran zweifeln, dass unsere Prinzipien wirklich zu berechtigten Meinungen führen, warum sollte uns dann die Tatsache beruhigen, dass wir zu ihren Gunsten ein Argument konstruieren können, das sich auf sie stützt? Sie anzuzweifeln heißt ja nichts anderes, als den Wert der Meinungen anzuzweifeln, zu denen man auf ihrer Grundlage kommt.

Wenn diese Überlegungen zutreffen, dann sieht es so aus, als könnten wir *nicht einmal nach unseren Maßstäben* die Frage entscheiden, welches epistemische System korrekt ist, sobald sie nur einmal aufgeworfen ist. Wenn es objektive Tatsachen über Berechtigungen gibt, so müssen wir als Konsequenz eingestehen, dass sind diese Tatsachen prinzipiell nicht erkennbar.¹⁵

Somit ist das relativistische Argument erfolgreich. Dann kann man von einer epistemischen Praxis höchstens noch sagen, dass sie

¹⁴ Richard Fumerton, *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham 1995, S. 180.

¹⁵ Bei der Präsentation dieses prorelativistischen Arguments spare ich absichtlich einige wichtige Unterscheidungen aus – wir widmen uns ihnen in Kapitel 7.

angesichts einer grundlegend anderen und wirklich alternativen, selbstgenügsamen epistemischen Praxis ihren eigenen Maßstäben nach korrekt ist und die alternative Praxis nicht. Aber das kann nur dann eine Rechtfertigung darstellen, wenn man schon voraussetzt, was erst zu beweisen ist. Geht es um die Entscheidung, welche der beiden Praktiken besser als die andere ist, dann hilft keine Selbstbeglaubigung. Jede Seite ist in der Lage, eine *normenzirkuläre* Rechtfertigung ihrer eigenen Praxis zu geben, aber keine Seite hat mehr zu bieten. Mit welchem Recht könnte also eine Seite behaupten, ein überlegenes Verständnis von rationaler oder berechtigter Meinungsbildung zu besitzen? Uns scheint keine andere Wahl zu bleiben, als mit dem Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen* zu sagen:

Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt, zu sagen: »So handle ich eben.«¹⁶

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 217, Frankfurt/M. 1977, S. 133.

6. Die Zurückweisung des epistemischen Relativismus

Vernunft vs. Gründe

In seinem Buch über die Objektivität der Vernunft behauptet Thomas Nagel, von solchen Argumenten der Normenzirkularität nicht beunruhigt zu sein:

Wenn jemand auf jeden Einwand gegen das Kaffeesatzlesen als Methode zur Beantwortung von faktenbezogenen oder praktischen Fragen damit reagierte, dass er erneut den Kaffeesatz heranzieht, würde man dieses Vorgehen für absurd erachten. Warum sollte es sich mit dem Nachdenken über Einwände gegen die Ratio anders verhalten?¹

Nagel beantwortet seine eigene Frage folgendermaßen:

Die Antwort hierauf lautet, daß die Berufung auf die Vernunft implizit durch den Einwand selbst autorisiert ist, so daß es sich im Grunde um ein Verfahren handelt, das den Einwand als unverständlich erweist. Der Vorwurf, es werde eine *Petitio principii* begangen, setzt das Vorhandensein einer Alternative voraus, nämlich der Alternative, die Gründe pro und kontra die angefochtene These zu untersuchen, während man sich des Urteils darüber enthält. Im Falle des rationalen Denkens steht jedoch keine derartige Alternative zu Gebote, denn alle Erwägungen gegen die objektive Gültigkeit einer Art des Denkens sind unweigerlich Versuche, Gründe dagegen anzuführen, und diese Gründe bedürfen einer rationalen Bewertung. Wenn sich der Befürworter bei seiner Erwidern der Ratio bedient, ist das keine Erschleichung, sondern die Art der vom Herausforderer vorgebrachten Einwände selbst verlangt ein solches Vorgehen. Ein Einwand gegen die Autorität des Kaffeesatzes dagegen führt uns nicht von sich aus zurück zum Kaffeesatz.²

Nagels Beobachtungen stellen eine wirkungsvolle Erwidern auf Einwände gegen die Forderung dar, überhaupt Gründe für unsere Meinungen zu suchen oder zu geben. Gegen einen Skeptiker mit diesen Einwänden, so betont Nagel richtig, wird der Vernunftge-

brauch durch diese Einwände autorisiert, da dem Skeptiker gar nichts anderes übrigbleibt, als sich als jemand zu präsentieren, der Gründe hat, an der Leistungsfähigkeit von Gründen zu zweifeln.

Das Problem der Normenzirkularität ist allerdings in erster Linie kein Einwand gegen die Vernunft, sondern ein Einwand gegen die objektive Gültigkeit von bestimmten Begründungsformen. Der Kaffeesatzleser muss nicht als Irrationalist dargestellt werden, der die Vernunft als solche ablehnt, sondern lediglich als jemand, der eine alternative Begründungsform anbietet. Wenn wir behaupten, dass diese alternative Begründungsform tatsächlich keine wirkliche Rechtfertigung für ihre Konklusionen bietet, müssen wir erklären, worin die Überlegenheit unserer eigenen Methoden besteht. Können wir zu deren Verteidigung aber nur etwas Normenzirkuläres sagen, worin unterscheiden wir uns dann noch vom Kaffeesatzleser?³

Das Problem, das sich mit der Normenzirkularität für den epistemischen Objektivisten stellt, lässt sich nicht so leicht lösen. Dennoch stimme ich mit Nagel darin überein, dass der epistemische Relativismus keine haltbare Auffassung darstellt. Was also stimmt nicht mit ihm?

Eine traditionelle Widerlegung

Wir hatten im vierten Kapitel schon Gelegenheit, traditionelle Widerlegungen eines Wahrheitsrelativismus kennenzulernen. Angepasst an unser aktuelles Problem der epistemischen Berechtigung, würde diese traditionelle Widerlegung in etwa so lauten:

Die These »Nichts ist objektiv berechtigt, sondern immer nur berechtigt relativ zu diesem oder jenem epistemischen System« muss unsinnig sein, da sie selbst entweder objektiv oder nur relativ zu diesem oder jenem besonderen epistemischen System berechtigt sein kann. Objektiv berechtigt kann sie aber nicht sein, denn sonst wäre sie im Falle ihrer Wahrheit falsch. Und nur relativ zum epistemischen System des Relativisten berechtigt kann sie auch nicht sein, da sie dann nur ein Bericht über eine ihm genehme Äußerung ist. Sollte uns der Relativist auffordern, ihm beizupflichten, brau-

3 Hier wird wiederum nicht behauptet, dass bei allen epistemischen Normen darauf gezählt werden kann, sie begründeten sich selbst, sondern nur, dass einige wenige, radikal alternative Normen dies tun.

1 Thomas Nagel, *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999, S. 38 f.

2 Ebd., S. 39.

chen wir keinen Grund für unsere Ablehnung zu nennen, denn einen Grund, beizupflichten, hat er nicht genannt.

Wiederum liegt hier der Fehler im Argument gegen die subjektivistische Stoßrichtung. Wenn der Relativist behauptet, dass der Relativismus nur relativ zu seinen eigenen epistemischen Prinzipien (also denen des Relativisten) berechtigt sei, folgt daraus nicht unmittelbar, dass er nur eine »ihm genehme Äußerung« vertritt. Es folgt noch nicht einmal, dass der Relativismus nur relativ zu epistemischen Prinzipien berechtigt ist, die *ausschließlich* Relativisten betreffen. Nach allem, was wir annehmen dürfen, könnte er auch meinen, dass der Relativismus durch eine Prinzipienzusammenstellung berechtigt wird, der sowohl Relativisten als auch Nichtrelativisten beipflichten. Wir dürfen also nicht ohne weiteres darauf bestehen, den Relativisten ignorieren zu dürfen, wenn er sich für diese Stoßrichtung entscheidet.

Wie wir bereits sahen, beruhen die prorelativistischen Argumente des vorigen Kapitels tatsächlich auf nur zwei Annahmen.

Die erste Annahme besagt, dass es bei der Bewertung eines epistemischen Systems keine Alternative zum Gebrauch irgendeines epistemischen Systems gibt. Der zweiten Annahme zufolge gibt es kein interessantes Verständnis von Berechtigungen, das es uns erlauben würde, eine bestimmte Denkweise durch den Gebrauch ebendieser Denkweise als berechtigt auszuweisen. Beide Annahmen scheinen plausibel; *uns* jedenfalls scheinen sie ganz sicher plausibel. Verteidigt der Relativist seine Sicht mit diesem Argument, dann können wir ihn kaum mit der Begründung abweisen, diese gelte nur für Relativisten; seine Auffassung scheint vielmehr für uns alle zu gelten.

Mit welchem Recht also ignoriert ein Objektivist einfach den Relativismus, den jene Prinzipien offenbar stützen?

Die Befürwortung eines epistemischen Systems

Die traditionellen Einwände gegen den epistemischen Relativismus sind zwar nicht besonders wirkungsvoll, andere Einwände allerdings schon.

Betrachten wir zunächst einige unrelativierte epistemische Urteile, wie etwa das folgende:

1. Galileos Beobachtungen berechtigen zum Kopernikanismus.

Relativisten sind der Ansicht, alle derartigen Urteile seien zum Scheitern verurteilt, da es keine absoluten Tatsachen über Berechtigungen gebe. Wollen wir also einen epistemischen Diskurs aufrechterhalten, so der Relativist, dann müssen wir unsere Ausdrucksweise reformieren: Wir sprechen dann nicht mehr einfach darüber, was durch Belege berechtigt wird, sondern nur noch darüber, was gemäß demjenigen epistemischen System, das wir befürworten, durch Belege berechtigt wird. Dabei müssen wir durchgängig beachten, dass es keine Tatsachen gibt, dank derer unser besonderes System korrekter wäre als ein anderes. Daraus folgt:

Epistemischer Relativismus:

A. Es gibt keine absoluten Tatsachen darüber, welche Information zu einer Meinung berechtigt. (Epistemischer Nichtabsolutismus)

B. Sollen die epistemischen Urteile einer Person S irgendeine Aussicht auf Wahrheit haben, dürfen wir Äußerungen der Form

»B berechtigt zur Meinung M«

nicht als Ausdruck der Behauptung

B berechtigt zur Meinung M

verstehen, sondern stattdessen als Ausdruck der Behauptung

Gemäß dem epistemischen System C, das ich, S, befürworte, berechtigt Information B zur Meinung M. (Epistemischer Relationismus)

C. Es gibt viele grundlegend verschiedene, wirklich alternative epistemische Systeme, aber keine Tatsachen, dank derer eines korrekter wäre als ein anderes. (Epistemischer Pluralismus)

Wenn wir also der Empfehlung des Relativisten folgen, würden wir nicht mehr (1.) behaupten, sondern nur noch:

2. Galileos Beobachtungen herleiten zum Kopernikanismus relativ zu einem System, nämlich dem der Wissenschaft, das ich, der Sprecher, befürworte.

Wir sagten bereits, dass ein epistemisches System aus einer Menge von allgemeinen normativen Propositionen – aus epistemischen Prinzipien – besteht, die festlegen, unter welchen Bedingungen bestimmte Arten von Meinungen berechtigt sind. Während ein *bestimmtes* epistemisches Urteil von bestimmten Personen, Meinungen und Bedingungen sprechen würde, wie etwa:

3. Wenn Galileo den visuellen Eindruck hat, dass es Berge auf dem Mond gibt, berechtigt ihn dies zur Meinung, dass es auf dem Mond Berge gibt,

würde ein epistemisches Prinzip etwas Allgemeines aussagen, etwa:

(Beobachtung) Für jeden Beobachtungssatz p gilt: Wenn S den visuellen Eindruck hat, dass p , und die Begleitumstände D bestehen, dann berechtigt dies S *prima facie* zur Meinung, dass p .

Mit anderen Worten: Die epistemischen Prinzipien, aus denen bestimmte epistemische Systeme bestehen, sind ganz offensichtlich lediglich *allgemeinere* Versionen bestimmter epistemischer Urteile. Auch sie sind Propositionen, welche die Bedingungen festlegen, unter denen eine Meinung absolut berechtigt ist, mit dem einzigen Unterschied, dass sie dies auf eine sehr allgemeine Weise tun und dabei absehen von bestimmten Meinungen bestimmter Handelnder zu bestimmten Zeiten und unter bestimmten Begleitumständen.

Wenn der zentrale Gedanke des Relativisten nun aber besagt, dass bestimmte epistemische Urteile *durchweg falsch* sind und deshalb durch Urteile ersetzt werden müssen, die ausbuchstabieren, was unsere jeweiligen epistemischen Systeme implizieren, dann resultiert aus diesem zentralen Gedanken, dass die allgemeinen epis-

temischen Prinzipien, die die von uns befürworteten epistemischen Systeme ausmachen, ebenfalls falsch sein müssen, da sie allgemeine Propositionen von annähernd gleicher Art sind.

Wenn die Beziehung zwischen einem bestimmten epistemischen Urteil und einem epistemischen Prinzip die gleiche ist wie die Beziehung zwischen den Propositionen

4. Jack ist unsterblich

5. Alle Menschen sind unsterblich,

dann muss, wenn jeder einzelne Fall von (4.) falsch ist, (5.) ebenfalls falsch sein. Hier gibt es keinen weiteren Spielraum.

Berücksichtigen wir also diesen Punkt und verständigen uns darauf, die verschiedenen allgemeinen epistemischen Prinzipien, aus denen epistemische Systeme bestehen, selbst für falsch zu halten. Warum sollten dem Relativisten dadurch Probleme entstehen? Selbst wenn epistemische Systeme aus falschen Propositionen bestehen, kann es immer noch wahre Feststellungen darüber geben, was aus diesen falschen Propositionen folgt oder nicht folgt.

Das Problem entsteht dadurch, dass – wie schon gesagt – gemäß einer relativistischen Auffassung ein Denker irgendeines dieser Systeme *befürworten*, einem von ihnen *zustimmen* muss, um dann darüber zu sprechen, was diese Systeme erlauben oder nicht erlauben. Andernfalls wäre uns nicht einmal verständlich, was es heißen soll, dass Galileo denkt, er habe einen *relativen* Grund, dem Kopernikanismus zu folgen, während Bellarmine denkt, er habe einen relativen Grund, ihn abzulehnen.

Aber wie können wir einfach weiter eines dieser epistemischen Systeme befürworten, wenn wir uns einmal den zentralen, relativistischen Gedanken zu eigen gemacht haben, dass es keine absoluten Tatsachen über Berechtigungen gibt, und deshalb zu dem Schluss gekommen sind, dass die Systeme durchweg aus falschen Propositionen bestehen?

Der Relativist ist der Ansicht, wir sollten keine absoluten Urteile mehr darüber fällen, was wodurch berechtigt wird; wir sollten uns vielmehr auf Aussagen darüber beschränken, welche epistemischen Urteile aus den von uns befürworteten epistemischen Systemen folgen.

Aber es ist schwer vorstellbar, wie wir diesem Rat kohärent Folge

leisten könnten. Wenn die Propositionen, aus denen epistemische Systeme bestehen, lediglich sehr allgemeine Propositionen darüber sind, was wodurch absolut gerechtfertigt wird, dann hat es keinen Sinn, darauf zu bestehen, dass wir *besondere* absolute Urteile darüber, was wodurch berechtigt ist, beiseitelassen, während wir uns die *Befürwortung* absoluter *allgemeiner* Urteile darüber erlauben. Doch genau dazu rät uns letztlich der epistemische Relativist.

Es ist ebenfalls schwer, zu erklären, warum irgendjemand sich dafür interessieren sollte, was aus einer Menge von Propositionen folgt, die für durchgängig falsch gehalten werden. Welche Art normativer Autorität könnte ein epistemisches System haben, wenn wir erst einmal davon überzeugt sind, dass es vollständig aus falschen Propositionen besteht?

Der epistemische Relativismus scheint also eine inkohärente Antwort auf die vermeintliche Entdeckung zu geben, dass es keine absoluten Tatsachen über epistemische Berechtigungen gibt.

Epistemische Systeme als Mengen von unvollständigen Propositionen?

Alle genannten Probleme des epistemischen Relativismus lassen sich auf die Annahme zurückführen, dass gewöhnliche epistemische Äußerungen, wie etwa

1. Galileos Beobachtungen berechtigen zum Kopernikanismus

vollständige, auf ihre Wahrheit überprüfbare Propositionen darstellen. Sobald diese Annahme gilt, kann der Relativist nur sagen, dass Urteile dieser Art durchgehend falsch sind, und kann eine relativistische Konzeption dieser Urteile nur so verstehen, dass sie aus einer Menge ähnlicher, aber allgemeinerer, falscher Propositionen folgen.

Daher drängt sich hier die folgende Frage auf: Ist diese Annahme optional?

Es könnte so aussehen, als sei sie optional, wenn man folgendermaßen argumentiert: Um von absoluten Tatsachen über epistemische Berechtigungen loszukommen, müssen Urteile der Form

Galileos Beobachtungen berechtigen zum Kopernikanismus

lediglich *unwahr* sein; es ist streng genommen nicht erforderlich, dass wir sie für *falsch* halten. Es gibt aber zwei Arten, auf die ein Urteil unwahr sein kann, und nur einer zufolge ist das Urteil falsch. Ein Urteil kann aber auch unwahr sein, weil es *unvollständig* ist. Man betrachte zum Beispiel das folgende Satzfragment:

Tom ist größer als ...

Es kann nicht wahr sein, und zwar nicht, weil es falsch wäre, sondern weil es ein unvollständiges Satzfragment ist, das nicht auf seinen Wahrheitsgehalt überprüft werden kann. Es ist unwahr, weil es unvollständig ist.

Damit ergibt sich eine andere Möglichkeit, den epistemischen Relativismus zu formulieren. Nehmen wir an, der zentrale des Relativisten besagte, dass Feststellungen wie (1.) unvollständig sind. Der Relativist hat entdeckt, dass sie in Bezug auf ein epistemisches System vervollständigt werden können, bevor man sie sinnvoll für wahr halten kann. Würde alternative die dargestellten Schwierigkeiten vermeiden?

Nun, nehmen wir also an, eine Proposition der Form

Galileos Beobachtungen berechtigen zum Kopernikanismus

sei eine unvollständige Proposition, ganz ähnlich wie

Tom ist größer als ...

klarerweise unvollständig ist. Und nehmen wir an, wir vervollständigten diese Proposition:

In der Relation zum epistemischen System C berechtigen Galileos Beobachtungen zum Kopernikanismus.

Wiederum müssten wir aber die Propositionen, aus denen sich das System zusammensetzt, in gleicher Weise charakterisieren wie die gewöhnlichen epistemischen Urteile. Daraus ergeben sich die folgenden Probleme:

Erstens fällt es schwer, zu verstehen, wie jemand eine Menge von unvollständigen Propositionen eher befürworten sollte als eine

Menge von falschen Propositionen. Deshalb fällt es schwer, zu verstehen, wie man diesen relativistischen Vorschlag akzeptieren kann.

Wenn zweitens die Propositionen, aus denen sich das epistemische System zusammensetzt, unvollständig sind, dann fällt es sehr schwer, zu verstehen, wie sie eine Konzeption für irgendetwas darstellen könnten, geschweige denn eine Konzeption der epistemischen Berechtigung. Bevor sie als Konzeption von irgendetwas gelten können, müssten sie vervollständigt werden. Aber unsere einzige Vorstellung davon, wie sie zu vervollständigen wären, sieht einen Bezug auf epistemische Systeme vor. Und damit wären wir in einen Teufelskreis geraten, in dem wir nie erfolgreich spezifizieren können, welche Konzeption epistemischer Berechtigung erforderlich ist, um das besondere epistemische System einer Gesellschaft zu konstituieren.

Wie sollen wir drittens den Ausdruck »in Relation zum epistemischen System C« verstehen? Da sowohl die Propositionen, die ein System konstituieren, als auch die gewöhnlichen epistemischen Propositionen unvollständig sein sollen, kann diese Relation nicht die einer logischen Folgerungsbeziehung sein. »Relativ zum epistemischen System C« muss dann als Ausdruck einer nichtlogischen Relation verstanden werden, die zwischen einer berechtigten Meinung und einem epistemischen System besteht. Aber was könnte eine solche nichtlogische Relation denn sein?

Aus all diesen Gründen sieht es so aus, als könnte ein Verzicht auf die Annahme, dass epistemische Systeme aus vollständigen Propositionen bestehen, nicht bei der Wiederbelebung des epistemischen Relativismus helfen. Ich lasse ihn daher beiseite.⁴

⁴ Die für den epistemischen Relativismus aufgezeigten Probleme betreffen keineswegs nur diesen. Sie entstehen für eine relativistische Auffassung jedes Bereichs, die folgende Bedingung erfüllt: Der Parameter, nach dem wir die gewöhnlichen, bestimmten Urteile dieses Bereichs relativieren sollen, besteht aus einer Menge von Propositionen der annähernd gleichen Art wie die gewöhnlichen Urteile. Für eine Diskussion der Frage, wie die gängigen Formulierungen des moralischen Relativismus davon betroffen sind, siehe Paul Boghossian, »What is Relativism?«, in: *Truth and Realism*, hg. von M. Lynch und P. Greenough, Oxford, 2006.

Epistemischer Pluralismus

Wir können die Inkohärenz einer relativistischen Auffassung von Erkenntnisansprüchen noch von einer anderen Richtung angehen. Sehen wir uns dazu Behauptung (C.) näher an:

Es gibt viele grundlegend verschiedene, wirklich alternative epistemische Systeme, aber keine Tatsachen, dank derer eines korrekter wäre als ein anderes. (Epistemischer Pluralismus)

Zunächst sollten wir uns fragen, ob diese Behauptung bedeuten soll, dass es viele *tatsächliche* alternative epistemische Systeme gibt, oder nur, dass es viele *mögliche* alternative Systeme dieser Art gibt? Da die Behauptung in der zweiten Lesart weniger riskant ist (da diese schwächer ist), werden wir sie gebrauchen (wir kommen später auf diese Frage zurück).

Dieser Deutung zufolge gibt es viele alternative epistemische Systeme, aber keine Tatsachen, dank derer eines unter ihnen korrekter wäre als irgendein anderes. Allerdings bleibt es ein gravierendes Problem, wie eine derartige Behauptung überhaupt wahr sein kann.

Ich räume einstweilen ein, dass es verschiedene epistemische Systeme geben *könnte*, die wirkliche Alternativen darstellen, die also zu verschiedenen Schlüssen darüber kommen, welche Meinungen unter bestimmten Umständen berechtigt wären. (Ich werde im nächsten Kapitel auf die Frage zurückkommen, ob so etwas wirklich möglich ist.)

Wie wir gerade betont haben, besteht ein epistemisches System aus einer Menge normativer Propositionen, die festlegen, unter welchen Bedingungen Meinungen berechtigt sind oder nicht. Es wird also ein System C₁ geben, das besagt:

Wenn B, dann ist Meinung M berechtigt.

Und ein anderes System C₂, das dem widerspricht und sagt:

Es ist nicht der Fall, dass M berechtigt ist, wenn B.

(Die Systeme Galileos und Bellarmins illustrieren genau so einen Konflikt.)

Unter solchen Umständen ist es aber sehr schwer, zu verstehen, wie die pluralistische Behauptung des Relativisten wahr sein könnte, der zufolge alle epistemischen Systeme hinsichtlich ihrer Korrektheit auf Augenhöhe sind. Denn es ist doch wohl entweder der Fall, dass B hinreicht, damit M berechtigt ist, oder eben nicht. Wenn wir mit dem Relativisten sagen, dass B *nicht* hinreicht, um M zu berechtigen, weil es keine absoluten Tatsachen über Berechtigungen gibt, dann macht C₁ eine falsche Behauptung; aber C₂, das ja verneint, dass B zur Berechtigung von M hinreicht, besagt dann etwas *Wahres*. Wie soll also die Auffassung wahr sein können, dass es keine Tatsachen geben kann, dank derer eines dieser Systeme korrekter ist als ein anderes?

Zu jedem epistemischen System gibt es eine mögliche Alternative, die ihm widerspricht. Man betrachte jedes dieser einander widersprechenden Paare. Wenn eines etwas Falsches ausdrücken soll, wird das andere etwas Wahres ausdrücken müssen. Unter diesen Umständen ist es nicht einzusehen, dass es keine Tatsachen gibt, dank derer ein epistemisches System korrekter sein könnte als ein anderes.

Auch die pluralistische Behauptung des Relativisten scheint also nicht stimmen zu können.

Epistemische Systeme als Mengen von Imperativen?

Verstehen wir epistemische Systeme als Mengen von Propositionen, dann müssen wir Letztere als vollständige Propositionen betrachten, die auf ihre Wahrheit hin überprüft werden können und denen eine bestimmte Konzeption epistemischer Berechtigung eingeschrieben ist. Und mit diesem Verständnis werden wir dem epistemischen Relativismus keinen Sinn abgewinnen können. Es lässt sich mit diesem Verständnis nicht einsehen, wie wir die relativistische Empfehlung befürworten könnten, nicht über Berechtigtes und Unberechtigtes zu sprechen, sondern nur über das, was relativ zu den epistemischen Systemen, die wir zufällig befürworten, berechtigt oder unberechtigt ist. Denn die Befürwortung einiger dieser Systeme gegenüber anderen wird für uns keinen Sinn mehr ergeben, ebenso wenig wie die pluralistische Behauptung des

Relativisten, dass es keine Tatsachen geben kann, dank derer einige dieser Systeme korrekter sind als andere.

So ergibt sich die Frage, ob man sich ein epistemisches System vorstellen kann, das nicht aus Propositionen besteht. Und in diesem Zusammenhang lautet der gängigste Vorschlag, dass wir epistemische Systeme nicht als Mengen normativer Propositionen, sondern als Mengen von *Imperativen* betrachten sollten – nicht als *Behauptungen*, mit dem Ergebnis, dass B zu M berechtigt, sondern als *Befehle* der Form: Wenn B, glaube M!

Dieser Vorschlag würde sicher einige der von uns dargestellten Einwände vermeiden, da diese davon abhängen, dass epistemische Systeme als Mengen allgemeiner Propositionen konstruiert werden. Allerdings ist überhaupt nicht klar, ob dieses Vorhaben Aussicht auf Erfolg hat.

Erstens sind gewöhnliche Bemerkungen, mit denen gesagt werden soll, dass irgendeine Information B zu einer bestimmten Meinung M berechtigt, nicht leicht für Imperative zu halten. Ein Imperativ der Form »Wenn B, glaube M!« *erfordert* die Meinung M unter der Voraussetzung, dass B gegeben ist, während die gewöhnliche Bemerkung die Meinung M – gegeben B – lediglich *billigt*.

Zweitens bräuchten wir eine Erklärung, was ein solches System von Imperativen zu *epistemischen* Imperativen werden lässt, im Gegensatz zu *moralischen* oder *pragmatischen* Imperativen, so dass gesagt werden könnte, sie stellten eine Konzeption *epistemischer Berechtigung* dar im Gegensatz zu einer Konzeption von irgendetwas anderem. Aber eine solche Erklärung gibt es bis heute nicht, und es steht auch keine zu erwarten.

Schließlich sieht man nicht leicht, wie eine Relativierung bei der vorgeschlagenen Auffassung von epistemischen Systemen überhaupt aussehen könnte. Die Idee war ja, nicht länger zu sagen

1. Galileos Beobachtungen berechtigen zum Kopernikanismus
sondern lediglich
2. Gemäß dem epistemischen System, das wir befürworten, nämlich dem der Wissenschaft, berechtigen Galileos Beobachtungen zum Kopernikanismus.

Doch nun soll Wissenschaft als eine Menge von Imperativen der folgenden Form verstanden werden:

Wenn B, dann glaube M!

Aber was genau soll (2.) dann bedeuten? Was heißt es, zu sagen: »Gemäß dem folgenden System von Imperativen berechtigten Galileos Beobachtungen zum Kopernikanismus«?

Ich denke, der einzige Sinn, den wir hier entdecken können, wäre der einer Analyse von Behauptung (1.) in ungefähr folgender Form:

3. Gemäß dem System von Imperativen, das wir befürworten, sollst du an den Kopernikanismus glauben, wenn bestimmte Beobachtungen gemacht worden sind.

Der imperativischen Deutung ist also, soweit ich sehe, nur ein Sinn abzugewinnen, wenn sie die Bedeutung von Sätzen wie etwa »Galileos Beobachtungen berechtigen zum Kopernikanismus« als Angabe von Tatsachen darüber, welche Systeme von Imperativen wir befürworten, erklärt.

Aber dieser Vorschlag stellt uns erneut vor die Schwierigkeiten, die wir in Kapitel 4 aufgedeckt haben. Das Problem ist, dass eine Behauptung wie (3.) eine rein faktische Bemerkung über unsere Befürwortung von Imperativen zu sein scheint und eine rein logische Bemerkung über das, was diese Imperative erfordern. Und wie wir bereits sahen, ist es nicht möglich, auf diese Weise die Normativität einer epistemischen Bemerkung zu erfassen, eine Normativität, um die nicht einmal ein Relativist umhinkommt.

Fazit

Rorty zufolge können verschiedene Gesellschaften mit verschiedenen epistemischen Systemen operieren, und es kann keine Tatsachen geben, dank derer sich eines dieser Systeme als korrekter erweist als ein anderes. Aber wir haben keine Möglichkeit entdeckt, dieser Auffassung einen Sinn abzugewinnen. Insbesondere haben wir keine Möglichkeit gefunden, epistemische Systeme so zu ver-

stehen, dass sich eine relativistische Konzeption epistemischer Berechtigung als haltbar erweisen könnte. Es stellt sich nun die Frage, wie wir weiter verfahren sollen.⁵

5 In diesem Buch haben wir uns mit einer klassischen Version des epistemischen Relativismus befasst (wie an der Diskussion zu Rorty und Wittgenstein zu sehen war), der zufolge der relativierende Parameter ein epistemisches System ist. Man kann sich andere Arten eines »epistemischen Relativismus« vorstellen, solche, in denen wir nicht bezogen auf das epistemische System eines Denkers relativieren, sondern bezogen auf seinen »Ausgangspunkt«, den Punkt, an dem er sich zu Beginn seiner Überlegungen befindet. Ohne angemessen darauf eingehen zu können, möchte ich kurz andeuten, warum ich solchen alternativen Versionen eines epistemischen Relativismus hier keinen breiten Raum gebe. Der Hauptgrund besteht darin, dass ein Theoretiker mit dem Vorschlag, Tatsachen über Berechtigungen bezogen auf den Ausgangspunkt eines Denkers zu relativieren und nicht bezogen auf dessen epistemisches System, nicht der Verpflichtung zu absoluten normativen epistemischen Wahrheiten entkommt. Ein solcher Theoretiker würde stattdessen sagen, dass die einzige Art absoluter epistemischer Wahrheit den Ausgangspunkt dieses Denkers betrifft. Mein Fokus in diesem Buch liegt jedoch auf der radikaleren, »postmodernen« Auffassung, die der Verpflichtung auf jedwede absolute epistemische Wahrheit entkommen möchte, und nicht auf einer gerade aktuellen Strömung; in einem bestimmten Sinn ist die radikale Auffassung nämlich ein viel ernster zu nehmender Gegner als die moderate, absolutistische Version. Die Idee, dass es *keine* absoluten epistemischen Wahrheiten irgendwelcher Art gibt, ist viel verlockender als die moderatere Auffassung, der zufolge es zwar einige absolute epistemische Wahrheiten gibt, es aber weitaus weniger sind, als wir dachten bzw. dass diese Parameter wie etwa den Ausgangspunkt eines Denkers bezogen werden müssen. Epistemische Wahrheiten sind nun einmal normative Wahrheiten, und es schien schon immer schwierig, zu verstehen, wie sie in den unpersönlichen Stoff des Universums eingewebt sein sollten. Zudem gibt es das epistemische Argument, das wir im vorigen Kapitel besprachen. Beide Argumente sind jedoch Argumente für *kompromisslose Relativismen* in Bezug auf das Epistemische und keine Argumente für die moderate Auffassung.

7. Die Auflösung des Paradoxons

Wo stehen wir?

Einerseits haben wir ein scheinbar zwingendes Argument für eine Form von Relativismus bezüglich epistemischer Urteile gegeben, das auf der Normenzirkularität von Berechtigungen unseres epistemischen Systems gründet. Andererseits haben wir gesehen, dass ein derartiger Relativismus vor scheinbar unüberwindlichen Problemen steht.

An diesem Punkt der Argumentation scheinen wir auf der Schwelle zu einem Paradoxon zu stehen: Wir haben Grund, den epistemischen Relativismus zu befürworten, aber auch Grund, ihn abzulehnen.

Um aus diesem Dilemma herauszukommen, müssen wir entweder zeigen, dass ein Relativismus bezüglich epistemischer Prinzipien trotz allem durchzuhalten ist, oder, dass er durch das Argument der Normenzirkularität von Anfang an keine nennenswerte Unterstützung erfuhr.

Die erste Option scheint mir völlig hoffnungslos zu sein, die zweite hingegen einigermassen vielversprechend. In diesem Kapitel werde ich mit der komplizierten Aufgabe einer Erklärung dafür beginnen, warum das Argument der Normenzirkularität nicht als Untermauerung des epistemischen Relativismus verstanden werden sollte (genauer: warum es nicht als Untermauerung eines epistemischen Nichtabsolutismus verstanden werden sollte).

Die Entschärfung des Arguments der Normenzirkularität

Unser Argument für den epistemischen Relativismus hing stark von den folgenden beiden Behauptungen ab, die wir jetzt der Einfachheit halber etikettieren sollten:

(7) Wenn es absolute epistemische Tatsachen gibt, dann ist es möglich, zu berechtigten Meinungen darüber zu kommen, welche dies sind. (Möglichkeit)

(8) Es ist nicht möglich, zu berechtigten Meinungen darüber zu kommen, welche absoluten epistemischen Tatsachen es gibt. (Berechtigung)

Wenn der epistemische Relativismus tatsächlich falsch ist, wie ich behauptet habe, dann muss eine dieser Prämissen falsch sein. Nach meiner Auffassung ist (Berechtigung) der Schuldige: Wir können zu berechtigten Meinungen darüber kommen, welche absoluten epistemischen Tatsachen es gibt.

Wie sich der Leser vielleicht erinnert, haben wir für (Berechtigung) mit der Verteidigung einer etwas anderen Behauptung argumentiert. Nehmen wir an, unser eigenes epistemisches System wäre C_1 ; dann war das Argument für (Berechtigung) in Wirklichkeit ein Argument für

(Begegnung) Wenn wir C_2 , einer fundamentalen, genuinen Alternative zu unserem epistemischen System, begegneten, dann wären wir nicht in der Lage, C_1 gegenüber C_2 als berechtigter auszuweisen, nicht einmal nach unseren eigenen Maßstäben.

Wir sind nun mit zwei Fragen konfrontiert:

- (A) Wie überzeugend waren die Argumente für (Begegnung)?
- (B) Angenommen, (Begegnung) wäre wahr, wie stark würde das für (Berechtigung) sprechen?

Kohärenz

Bezüglich der ersten Frage wollen wir sicherlich nicht sagen, dass wir bei der Begegnung mit *jeder* fundamentalen anderen, genuinen Alternative zu unserem epistemischen System nicht in der Lage wären, unseres als berechtigt auszuweisen. Das alternative System müsste zumindest *kohärent* sein, womit bereits eine bedeutende Einschränkung gegeben ist, die viele potenzielle Herausforderer eliminiert.

Es gibt verschiedene Hinsichten, in denen es einem epistemischen System an Kohärenz fehlen kann.



Erstens ist es einem epistemischen System möglich, zu *inkonsistenten* Feststellungen darüber zu kommen, welche Meinung man haben sollte, so dass es uns im Hinblick auf eine gegebene Belegsituation empfiehlt, *p* zu meinen und *p* nicht zu meinen. Eines der vielen möglichen epistemischen Systeme da draußen verkörpert zum Beispiel das folgende epistemische Prinzip:

Wenn *S* den visuellen Eindruck hat, es stehe ein Hund vor ihm, dann ist *S* berechtigt zu meinen, dass ein Hund vor ihm steht, und nicht berechtigt zu meinen, dass ein Hund vor ihm steht.

Hier handelt es sich offensichtlich um ein extremes Beispiel eines objektiv fehlerhaften epistemischen Prinzips. Mit ihm lässt sich aber aufweisen, dass wir uns letzten Endes die entscheidende pluralistische Behauptung gar nicht verständlich machen können, dass es keinerlei Tatsachen gibt, um zwischen all den möglichen epistemischen Systemen da draußen zu entscheiden.

Ein etwas subtileres Beispiel eines inkohärenten epistemischen Systems wäre eines, das nicht *offen* inkonsistente Feststellungen über berechnete Meinungen trifft, aber diese *zur Folge hat*.

Eine weitere wichtige Unterklasse inkohärenter epistemischer Systeme sind jene, die zwar selbst nicht inkonsistent sind, aber inkonsistente Meinungen verordnen.¹ Dies kann wiederum offen erfolgen oder indem das System inkonsistente Meinungen zur Folge hat. Und wiederum haben wir *ceteris paribus* objektiv gültige Gründe, epistemische Systeme vorzuziehen, die diese Eigenheit nicht aufweisen.

Ferner – und wie bereits diskutiert – kann ein epistemisches System auch insoweit inkohärent sein, als es *sich selbst untergräbt* und gegen seine eigene Korrektheit oder Verlässlichkeit spricht. Man betrachte zum Beispiel folgendes epistemisches Prinzip:

Für alle Propositionen *p* gilt: Es ist genau dann berechtigt, *p* zu meinen, wenn der Oberste Gerichtshof sagt, dass *p*.

¹ Es ist wahr, dass einige Philosophen behaupten, dass bestimmte Widersprüche wahr sein können und wir deshalb nicht immer Gründe haben, sie zu vermeiden. Aber das ist keine verbreitete Auffassung.

Wollten wir mit diesem Prinzip arbeiten, würden wir nur genau dann etwas meinen, wenn uns der Oberste Gerichtshof dazu anweist. Aber wenn wir den Obersten Gerichtshof fragen, ob wir einer bestimmten Proposition nur genau dann zustimmen sollen, wenn er uns dazu anweist, würde er uns wahrscheinlich mitteilen, dass ein derartiges Verhalten absurd wäre, da sein Urteil nur in Fragen zur Verfassung der Vereinigten Staaten maßgeblich sei.

Über diese einigermaßen offensichtlichen Normen hinaus erstreckt sich die Erforderlichkeit von Kohärenz noch sehr viel weiter und betrifft zum Beispiel die Frage der Uniformität, mit der Meinungen in verschiedenen Propositionen behandelt werden. Wir benutzen etwas, das man das *Prinzip der Vermeidung arbiträrer Unterscheidungen* nennen könnte:

Wenn ein epistemisches System (oder sein Benutzer) vorschlägt, bei der Erörterung zweier Propositionen *p* und *q* verschiedenen epistemischen Prinzipien zu folgen, muss es (oder er) einen epistemisch relevanten Unterschied zwischen *p* und *q* machen.

Wenn ein epistemisches System (oder sein Benutzer) vorschlägt, bei der Erörterung zweier Propositionen *p* und *q* denselben epistemischen Prinzipien zu folgen, darf es (oder er) keinen epistemisch relevanten Unterschied zwischen *p* und *q* machen.

Ich werde diese Kohärenzbedingungen nicht weiterentwickeln, obwohl ich meine, dass es noch weitere gibt und dass ihre Bedeutung bislang unterschätzt wird. Bei all diesen Kohärenznormen kann gezeigt werden, dass sie bereits ziemlich direkt aus der *Natur* eines epistemischen Systems entspringen, das als solches dafür gemacht ist, uns zu sagen, was man mit Gründen meinen kann; und ich denke nicht, dass wir jemanden auch nur verstehen würden, der die Meinung vortäuschte, Inkohärenz in einem epistemischen System sei eine Tugend und kein Laster.

Somit können wir also nicht die Gültigkeit von (Begegnung) beweisen, sondern allerhöchstens:

(Begegnung*) Wenn wir *C*₂, einer *kohärenten*, fundamentalen, genuinen Alternative zu unserem epistemischen System,

begegneten, dann wären wir nicht in der Lage, C_1 gegenüber C_2 als berechtigter auszuweisen, nicht einmal nach unseren eigenen Maßstäben.

(Begegnung) vs. (Berechtigung)

Doch selbst diese Behauptung scheint zu stark zu sein.

Alle Parteien dieses Disputs sollten damit einverstanden sein, dass jeder Denker die *blinde Berechtigung* zu seinem eigenen epistemischen System hat – jeder Denker ist befugt, das epistemische System, in dem er sich vorfindet, zu gebrauchen, ohne eine vorgängige Berechtigung zur Annahme vorweisen zu müssen, es sei das korrekte.² Es versteht sich vielleicht von selbst, dass ein Relativist dem zustimmt, aber es lohnt sich, zu betonen, dass sogar ein Objektivist hier zustimmen muss, wenn ihm kein lähmender Skeptizismus bezüglich epistemischer Berechtigung drohen soll: Wenn niemand ein epistemisches System gebrauchen darf, ohne es zuerst als berechtigt auszuweisen, dann ist es unmöglich, ein epistemisches System gebrauchen zu dürfen. Denn jeder Versuch eines Denkers, ein epistemisches System als berechtigt auszuweisen, hängt davon ab, dass er bereits eines gebrauchen darf.

Es gibt unter den Philosophen Meinungsverschiedenheiten darüber, wie diese blinde Berechtigung zu einem epistemischen System erklärt werden soll oder ob sie überhaupt einer Erklärung bedarf; aber irgendeine Form blinder (ungesicherter) Berechtigung zu grundlegenden Teilen des eigenen epistemischen Systems ist klarerweise unvermeidlich.

Natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, dass wir legitime Zweifel an Teilen unseres epistemischen Systems hegen können und sie vielleicht sogar revidieren möchten. Aber in der Abwesenheit derartiger legitimer Zweifel dürfen wir uns wohl auf unser epistemisches System verlassen.

In Anbetracht dieses unausweichlichen Bildes unserer Beziehung zu unserem eigenen epistemischen System C_1 scheint es ganz falsch, wie (Begegnung*) zu behaupten, dass wir bei einer Kon-

2 Vgl. zum Begriff der blinden Berechtigung [*blind entitlement*] Paul Boghossian, »Blind Reasoning«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 77 (2003), S. 225-248.

frontation mit C_2 , einer kohärenten, fundamentalen und genuinen Alternative zu unserem epistemischen System, nicht in stande wären, C_1 gegenüber C_2 selbst nach unseren eigenen Maßstäben als berechtigter auszuweisen. Denn würden wir über die Korrektheit dieses alternativen Systems nicht ebenso nachdenken wie über jedes andere Thema, also unter Gebrauch unseres eigenen epistemischen Systems? Und hätten wir dazu nicht jedes Recht, wie soeben betont? Wie also sollen wir jetzt noch für die Behauptung eintreten, dass wir C_1 nicht einmal nach unseren eigenen Maßstäben gegenüber C_2 als berechtigter ausweisen können?

An welcher Stelle geht das Argument für den Relativismus fehl? Mir scheint, es baut zu stark auf eine allgemeine Anwendbarkeit von Fumertons These über normenzirkuläre Argumente. Fumertons These, dass wir nicht hoffen dürfen, unsere Prinzipien durch den Gebrauch ebendieser Prinzipien als berechtigt auszuweisen, ist nicht im Allgemeinen wahr, sondern nur im besonderen, wenn gleich wichtigen Fall eines *legitimen* Zweifels an der Korrektheit unserer eigenen Prinzipien. In der Abwesenheit eines legitimen Grundes für diesen Zweifel dürfen wir uns ohne weiteres auf sie verlassen, wenn es darum geht, unser System gegenüber anderen als berechtigt auszuweisen – ebenso wie wir uns auf sie verlassen dürfen, wenn wir über irgendein anderes Thema nachdenken. Sobald wir unsere Prinzipien jedoch mit Gründen anzweifeln, dürfte es witzlos sein, sie dazu zu gebrauchen, ihre eigene Gültigkeit zu attestieren.³

Es ist nicht völlig ausgeschlossen, dass uns ein alternatives epistemisches System begegnet, das uns an der Korrektheit unserer eigenen epistemischen Prinzipien zweifeln lässt. Wie sollen wir uns so etwas vorstellen? Nun, wir könnten uns die Begegnung mit einer andersartigen Gesellschaft vorstellen, deren wissenschaftliche und technische Fähigkeiten deutlich fortgeschrittener als unsere wären, obwohl sie fundamentale Aspekte unseres epistemischen Systems ablehnt und alternative Prinzipien befürwortet.

Damit diese Begegnung den erwünschten Effekt haben könnte, müsste dieses alternative epistemische System klarerweise eines *aus dem wirklichen Leben* sein, mit einer nachweislichen Erfolgsbilanz, und nicht nur eine theoretische Möglichkeit. Seine *tatsächlichen*

3 Für eine weitergehende Darstellung, vgl. Paul Boghossian, »How Are Objective Epistemic Reasons Possible?« in: *Philosophical Studies* 106 (2001).

Leistungen müssten hinreichend *eindrucksvoll* sein, um in uns legitime Zweifel an der Korrektheit unseres eigenen epistemischen Systems zu wecken.⁴ Wenn wir jemals eine solche Begegnung hätten, wären wir vielleicht wirklich nicht in der Lage, C_1 gegenüber C_2 als berechtigt auszuweisen.

Daher scheint eine weitere Einschränkung angebracht:

(Begegnung**) Wenn wir C_2 , einer *tatsächlichen*, kohärenten, fundamentalen, genuinen Alternative zu unserem epistemischen System, begegneten, deren Erfolgsbilanz *eindrucksvoll* genug wäre, um uns an der Korrektheit unseres eigenen Systems C_1 zweifeln zu lassen, dann wären wir nicht einmal nach unseren eigenen Maßstäben in der Lage, C_1 gegenüber C_2 als berechtigt auszuweisen.

Es ist eine gute Frage, wie eindrucksvoll die Leistungen eines alternativen epistemischen Systems sein müssten, damit sie uns legitim an der Korrektheit unseres eigenen Systems zweifeln ließen; darüber werde ich nicht spekulieren. Aber wie niedrig wir die erforderlichen Standards auch ansetzen mögen, es ist doch völlig klar, dass, selbst wenn (Begegnung**) wahr wäre, damit nicht (Berechtigung) gestützt würde, sondern nur:

(Berechtigung*) Wenn ein legitimer Zweifel an der Korrektheit unserer gewöhnlichen epistemischen Prinzipien aufkäme, wären wir nicht imstande, zu berechtigten Meinungen über ihre Korrektheit zu kommen.

Der Punkt ist, dass (Berechtigung*) mit der Falschheit von (Berechtigung) völlig kompatibel ist: Es ist mit unserer Berechtigung zu einer bestimmten Meinung unter bestimmten Bedingungen kompatibel, dass es *andere* Bedingungen gibt, die uns nicht zu derselben Meinung berechtigen würden. Damit ist das zentrale Argument für den epistemischen Relativismus gescheitert.

⁴ Ich bin Roger White dafür dankbar, dass er mir die Notwendigkeit, diesen Punkt zu betonen, klargemacht hat.

Eine Neufassung des Arguments?

Kann ein umformuliertes Argument für den Relativismus diese Punkte berücksichtigen? Hier ist mein bester Versuch einer solchen Neufassung:

1. Wenn es absolut wahre epistemische Prinzipien gibt, dann wissen wir, welche dies sind.
2. Wenn ein legitimer Zweifel an der Korrektheit unserer eigenen epistemischen Prinzipien aufgekommen ist, wissen wir nicht, welche epistemischen Prinzipien objektiv wahr sind.
3. Ein legitimer Zweifel an der Korrektheit unserer eigenen epistemischen Prinzipien ist aufgekommen (weil wir alternativen epistemischen Systemen begegnet sind, deren Erfolgsbilanz eindrucksvoll genug ist, um uns an unserem zweifeln zu lassen).

Daher,

4. Wir wissen nicht, welche absoluten epistemischen Prinzipien wahr sind.

Daher,

5. Es gibt keine absolut wahren epistemischen Prinzipien.

Dieses Argument hat nichts mehr von der Anziehungskraft des Originals. Während es sehr plausibel ist, zu behaupten, dass uns absolut korrekte epistemische Prinzipien prinzipiell zugänglich sein sollten, wenn es sie gibt, ist es weitaus weniger plausibel, zu behaupten, dass wir hier und jetzt, in der wirklichen Welt, wissen müssen, welche dies sind.

Aber selbst wenn wir diese viel zu starke erste Prämisse zugestehen, gibt es immer noch ein Problem mit diesem Argument – genauer gesagt, mit seiner dritten Prämisse.

Bis zu diesem Punkt habe ich so getan, als wären uns mindestens zwei kohärente, fundamental konkurrierende Alternativen zu unserem eigenen epistemischen System bekannt – nämlich das System von Bellarmin und das der Zande –, die eindrucksvoll genug sind, um legitime Zweifel an der Korrektheit unseres eigenen Systems aufkommen zu lassen. Aber das, so werde ich jetzt zu zeigen versuchen, ist völlig falsch.

Ich werde nicht dafür argumentieren, dass diese beiden Systeme nicht hinreichend eindrucksvoll sind, um uns an der Korrektheit unseres eigenen Systems zweifeln zu lassen, obwohl das sicherlich zutrifft. Ich werde vielmehr dafür argumentieren, dass es sich in einem Fall (Bellarmin) gar nicht um ein fundamental anderes epistemisches System handelt, während der andere Fall (Zande) keine konkurrierende Alternative zu unserem System darstellt. Nach dieser Erörterung werden wir sehen können, dass die Suche nach einem epistemischen System, das eine genuine und fundamentale Alternative zum gewöhnlichen darstellt, viel schwieriger ist, als auf den ersten Blick zu vermuten war.

Bellarmin

Beginnen wir mit Bellarmin. Anstatt ein Teleskop zu benutzen, hält sich der Kardinal in der Tat an die Bibel, um herauszufinden, welche Meinung über den Himmel zu vertreten sei; aber er errät nicht, was in der Bibel steht, sondern liest sie mit seinen eigenen Augen. Und er überprüft sie auch nicht stündlich, um sicherzustellen, dass sie immer noch dasselbe sagt, sondern verlässt sich auf das Prinzip der Induktion, um vorherzusagen, dass sie morgen noch dasselbe sagen wird wie heute. Und schließlich bedient er sich der deduktiven Logik, um zu deduzieren, was aus der Bibel bezüglich des Aufbaus des Himmels folgt.

Für viele gewöhnliche Propositionen – Propositionen über »mittelgroße Exemplare trockener Güter«, wie J. L. Austin das nannte – gebraucht Bellarmin exakt dasselbe epistemische System wie wir. Bezüglich des Himmels weichen wir voneinander ab – wir gebrauchen unsere Augen, er hält sich an die Bibel. Ist das wirklich ein Beispiel eines kohärenten, fundamental verschiedenen epistemischen Systems? Oder handelt es sich einfach um ein Beispiel einer Person, die exakt dieselben epistemischen Normen gebraucht wie wir, um zu einer überraschenden *Theorie* über die Welt zu gelangen – der zufolge ein gewisses Buch, das zugestandenmaßen vor langer Zeit von vielen verschiedenen Personen geschrieben wurde, das offenbarte Wort Gottes ist und deshalb ganz *rational* als maßgebliche Meinung über den Himmel gelten kann? In anderen Worten: Ist das Prinzip (Offenbarung) aus dem fünften

Kapitel ein fundamentales oder ein nur *abgeleitetes* epistemisches Prinzip?⁵

Wenn Bellarmins Vatikan ein genuines Beispiel eines kohärenten, fundamental anderen epistemischen Systems wäre, müsste er behaupten, dass gewöhnliche epistemische Prinzipien bei Propositionen über Objekte in seiner unmittelbaren Nähe gelten, aber das Prinzip (Offenbarung) bei Propositionen über den Himmel. Aber das wäre nur sinnvoll, wenn er auch der Auffassung wäre, dass Propositionen über den Himmel von einer anderen Art sind als Propositionen über irdische Dinge, womit ihm unsere Sehkraft als unangemessenes Mittel gelten könnte, um sich auf Meinungen über den Himmel festzulegen. Aber gebraucht er nicht auch seine Augen, um zu bemerken, dass die Sonne scheint, dass wir Halbmond haben oder dass der klare nächtliche Himmel über Rom mit Sternen übersät ist? Und denkt er nicht, dass der Himmel in einem physischen Raum über uns existiert, nur eben in einiger Entfernung? Wenn all das zutrifft, wie kann er dann denken, dass die Beobachtung, auf die er sich doch im alltäglichen Leben verlässt, für unsere Meinungen über den Himmel keine Rolle spielt?

Auf die Gefahr hin, Bellarmin ansonsten ein inkohärentes epistemisches System unterstellen zu müssen, sollten wir besser denken, dass sich sein System von unserem nur in einem abgeleiteten Sinne unterscheidet. Dazu schreiben wir ihm die Auffassung zu, es gebe Belege ganz gewöhnlicher Art dafür, dass die Heilige Schrift das offenbarte Wort des Schöpfers des Universums ist. Und wenn man dieser Meinung ist, wird man dem, was sie über den Himmel zu sagen hat, natürlich großen Wert beimessen – vielleicht genug, um sich über Belege, die wir durch Beobachtung gewinnen, hinwegzusetzen.

Nun jedoch geht es um die Frage, ob es Belege einer ganz gewöhnlichen Art für die Meinung gibt, dass ein Buch, an dem eine große Zahl von Menschen über lange Zeit hinweg geschrieben hat und das unter anderem interne Inkonsistenzen enthält, wirklich das offenbarte Wort des Schöpfers ist. Und an dieser Frage entzündet sich ein Disput, den wir natürlich schon mindestens seit der Aufklärung führen.

5 (Offenbarung) Bei bestimmten Propositionen *p*, einschließlich solcher über den Himmel, ist die Meinung, dass *p*, *prima facie* berechtigt, wenn *p* das offenbarte Wort Gottes ist, so wie es in der Bibel steht.

Bei allem Respekt gegenüber Rorty lässt sich der Disput zwischen Galileo und Bellarmin kaum als einer zwischen epistemischen Systemen verstehen, denen verschiedene fundamentale epistemische Prinzipien zugrunde liegen. Es handelt sich vielmehr um einen Streit über die Ursprünge und die Natur der Bibel, der innerhalb eines gemeinsamen epistemischen Systems geführt wird.

Ähnliches gilt auch für den Orakelgebrauch der Zande.

Die Logik der Zande

Wie verhält es sich aber mit der Behauptung, dass die Zande sich von uns in einer anderen Hinsicht unterscheiden, nämlich in ihrer Ablehnung des Modus Ponens? Im Gegensatz zu (Offenbarung) kann (Modus Ponens) als fundamentales (und nicht nur abgeleitetes) epistemisches Prinzip angesehen werden.

Man erinnere sich an die Meinung der Zande, dass nur die engen Verwandten eines Hexers väterlicherseits ebenfalls als Hexer zählen können, bei gleichzeitiger Zustimmung zur These einer patrilinearen Übertragung der Hexereisubstanz. Der Widerspruch – falls es sich wirklich um einen handelt – ist zu offensichtlich, um übersehen zu werden. Zeigt uns das nicht, dass die Zande eine andere Art von Logik gebrauchen als wir?

Betrachten wir den Fall etwas genauer. Wenn die Hexereisubstanz patrilinear übertragen wird, dann überträgt jeder männliche Hexer sie auf alle seine Söhne, und diese übertragen sie auf alle ihre Söhne und so weiter. Damit sieht es so aus, als müsste ein unbestreitbarer Fall einer festgestellten Hexereisubstanz ausreichen, um festzustellen, dass alle Männer des betreffenden Clans Hexer sind. Wie ist es zu erklären, dass die Zande nicht zu diesem Schluss kommen? Der epistemische Relativist möchte sagen, dass die Zande eine andere Logik haben, die nicht dieselben Inferenzen erlaubt wie unsere; allerdings gibt es noch mindestens drei andere mögliche Erklärungen ihres Verhaltens. Erstens könnten sie einfach einen logischen Fehler begehen und die Implikationen ihrer Meinungen übersehen. Zweitens könnte es einen Fehler in unserem Verständnis der Zande geben, da wir falsch übersetzen, was sie uns mitteilen. Ist »patrilineare Übertragung« wirklich der richtige Ausdruck für ihre Vorstellung der Vererbung von Hexerei? Ist »wenn«

wirklich die richtige Übersetzung für die logische Konstante, die sie gebrauchen? Vielleicht zeigt ein korrektes Verständnis ihrer Gedanken, dass sie nichts von dem verneinen, was wir bejahen. Und drittens würden sie sich den Schlüssen, die wir ihnen nahelegen, vielleicht gar nicht so sehr verweigern, sind aber einfach an den relevanten Sachverhalten nicht sonderlich interessiert.

Evans-Pritchard selbst schien so etwas wie die letzte Option zu bevorzugen. Nach seiner Auffassung sind die Interessen der Zande häufig eher lokal und spezifisch und weniger allgemein oder theoretisch. Es ist nicht so, als lehnten sie die entsprechenden Schlussfolgerungen ab; sie interessieren sich einfach nicht für sie.

Selbst wenn wir diese Erklärung ablehnen, gibt es eine äußerst wirkungsvolle Erwägung, die sich gegen die relativistische Deutung wendet und für die Fehlübersetzungsdeutung spricht. Sie ergibt sich aus einer Überlegung zur Verbindung zwischen der Bedeutung der logischen Worte – »wenn«, »und«, »oder« und so weiter – und den Regeln ihres Gebrauchs.

Fragen wir uns: Welche Bedingungen muss jemand erfüllen, wenn er mit einem bestimmten Ausdruck – etwa mit dem deutschen Wort »wenn« – **wenn** meinen möchte? Der Ausdruck »wenn« ist schließlich nur ein Zeichen auf dem Papier oder ein Laut aus jemandes Mund. Ein Papagei könnte diesen Laut erzeugen und nichts damit meinen. Wenn ihn jemand bedeutungsvoll gebraucht, um den Konditionalbegriff **wenn** auszudrücken, dank welcher Art von Tatsache kommt es dazu? Was heißt es, wenn jemand den Ausdruck »wenn« gebraucht und damit **wenn** meint?

Ausgiebige Überlegungen über diese rein bedeutungstheoretische Frage haben viele Philosophen dazu geführt, die folgende Antwort zu bevorzugen: Es heißt, dass jemand hereit ist, »wenn« nach bestimmten Regeln und keinen anderen zu gebrauchen. Es ist eine schwierige Frage, allgemein anzugeben, *welche* Regeln in diesem Sinne bedeutungskonstitutiv sind, aber in bestimmten Fällen scheint die Antwort klar zu sein. Um zum Beispiel mit »und« eine Konjunktion auszudrücken, ist es notwendig und hinreichend, dass ein Denker bereit ist, den Ausdruck nach den folgenden Regeln zu gebrauchen (den so genannten Einführungs- und Eliminationsregeln): Aus »A und B« folgere A, aus »A und B« folgere B, und aus A und B folgere »A und B«. In der üblichen Notation:

A und B

A

A und B

B

A, B

A und B

Ganz ähnlich ist gerade der Modus Ponens eine der Regeln, denen ein Denker folgen muss, um mit »wenn« den Konditionalbegriff **wenn** zu meinen: Aus A und »Wenn A, dann B« folgere B.

P
Wenn P, dann Q
Q

Wenn eine derartige inferentialistische Auffassung der Bedeutung logischer Konstanten korrekt ist, dann, so werden viele Philosophen denken wollen, sind die Zande und wir über die Gültigkeit des Modus Ponens nicht wirklich unterschiedlicher Meinung. Wenn die Zande für Folgerungen mit dem Ausdruck »wenn« (oder dem Äquivalent in der Sprache der Zande) andere Regeln gebrauchen, zeigt dies nur, dass sie mit dem Wort etwas anderes meinen als wir.

Damit den Zande ein genuin alternatives inferentielles Prinzip unterstellt werden kann, müssten sie eine Inferenz ablehnen, der wir folgen, wie etwa diese:

- (1) Abu hat Hexereisubstanz
- (2) Wenn x Hexereisubstanz hat, dann haben alle männlichen patrilinearen Nachkommen von x Hexereisubstanz
- (3) Julian ist einer von Abus männlichen patrilinearen Nachkommen

Daher:

- (4) Julian hat Hexereisubstanz
- (5) Wenn jemand Hexereisubstanz hat, ist er ein Hexer

Daher:

- (6) Julian ist ein Hexer

Wenn aber die Zande mit ihrem Äquivalent für »wenn« gar nicht

dasselbe meinen wie wir, dann könnten wir über genau *diese* Inferenz gar nicht unterschiedlicher Meinung sein. Wenn jemand den Satz »Schweine können fliegen« äußert, zeigt das nicht unbedingt, dass er etwas bejaht, was ich verneine: Was, wenn für ihn das Wort »Schwein« **Vogel** bedeutet?

Die enge Beziehung zwischen den Bedeutungen logischer Ausdrücke und den inferentiellen Regeln, die sie bestimmen, lässt uns nur schwer einsehen, wie wir Fälle beschreiben könnten, in denen zwei Gesellschaften wirklich unterschiedlicher Ansicht darüber sind, welche inferentiellen Regeln die richtigen sind. Diese Beziehung wird es so aussehen lassen, als gäbe es keine wirkliche Meinungsverschiedenheit, sondern lediglich eine Wahl unterschiedlicher Begriffe.

Beim Versuch, radikal alternative Praktiken des Folgerns und Zählens zu beschreiben, kam Wittgenstein an diesem Punkt beständig in Schwierigkeiten. In seinen *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* versucht er zum Beispiel eine Gemeinschaft von Menschen zu beschreiben, die Holz zu einem Preis verkaufen, der proportional zur Fläche ist, die durch das Holz bedeckt ist, und nicht, wie üblich, proportional zum Raummaß. Er behauptet, dass Versuche, sie davon zu überzeugen, dass ein Flächenmaß zur Quantitätsermittlung ungeeignet ist, erfolglos bleiben könnten:

Wie könnte ich ihnen nun zeigen, daß – wie ich sagen würde – der nicht wirklich mehr Holz kauft, der einen Stoß von größerer Grundfläche kauft? – Ich würde z. B. einen, nach ihren Begriffen, kleinen Stoß nehmen und ihn durch Umlegen der Scheiter in einen »großen« verwandeln. Das könnte sie überzeugen – vielleicht aber würden sie sagen: »ja, jetzt ist es *viel* Holz und kostet mehr« – und damit wäre es Schluß.⁶

Aber man denke nur an alles andere, was diese Leute glauben müssten, um ihrer Praxis einen kohärenten Sinn abzugewinnen.⁷ Sie müssten der Meinung sein, dass ein Kantholz im Balkenmaß von 5 auf 10 cm plötzlich an Größe oder Quantität gewinnt, wenn man es von seiner kurzen auf die lange Seite legt; dass mehr Holz nicht unbedingt mehr Gewicht heißen muss; dass Menschen schrump-

6 Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, §150, Frankfurt/M. 1974, S. 94.

7 Vgl. Barry Stroud, »Wittgenstein and Logical Necessity«, in: ders., *Meaning, Understanding and Practice. Philosophical Essays*, Oxford 2000, S. 1-16.

fen, wenn sie nicht mehr auf beiden Beinen, sondern nur noch auf einem stehen; dass eine Menge Holz ausreichend für den Bau eines bestimmten Hauses war, als es noch beim Holzhändler lag, aber jetzt, wo es auf das Grundstück gebracht und ordentlich in einer Ecke aufgestapelt wurde, nicht mehr ausreicht.

Sicherlich ist es viel plausibler, anzunehmen, dass diese Leute mit »mehr« und »Kosten« etwas anderes meinen als wir, wie Wittgenstein auch zugibt:

Wir würden in diesem Fall wohl sagen: sie meinen mit »viel Holz« und »wenig Holz« einfach nicht das Gleiche, wie wir; und sie haben ein ganz anderes System der Bezahlung, als wir.⁸

Wenn das aber zutrifft, dann müssen sie nichts von dem bestreiten, was wir für offensichtlich wahr halten, und der Versuch, eine genuine Alternative zu unserem epistemischen System zu entwickeln, wäre wiederum gescheitert.

Fazit

Viele einflussreiche Denker – Wittgenstein und Rorty eingeschlossen – haben behauptet, dass es starke Argumente zugunsten einer relativistischen Auffassung epistemischer Urteile gibt, die auf der mutmaßlichen Existenz alternativer epistemischer Systeme und auf der unvermeidbaren Normenzirkularität jedes Versuchs beruhen, unser eigenes epistemisches System zu rechtfertigen. Obwohl solche Argumente verführerisch sind, halten sie einer kritischen Prüfung letztlich nicht stand. Vielmehr gibt es entscheidende Einwände gegen einen epistemischen Relativismus. Wir scheinen daher nicht anders zu können, als anzunehmen, dass es absolute, von unseren Praktiken unabhängige Tatsachen darüber gibt, was man unter bestimmten Umständen vernünftigerweise für wahr halten sollte.

Es bleibt eine Frage von beträchtlicher Bedeutung – und von aktuellem Interesse: Diktieren die epistemischen Tatsachen bei gegebenen Belegen immer eine *eindeutige* Antwort auf die Frage, was man glauben soll, oder gibt es Fälle, in denen sie rationale

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, §150.

Meinungsverschiedenheiten erlauben?⁹ Fraglich ist also noch das *Ausmaß* des epistemischen Objektivismus, auf den wir verpflichtet sind. Allerdings haben wir jeden Grund zu der Annahme, dass die eine oder andere objektivistische Auffassung widerspruchsfrei aufrechterhalten werden kann.

⁹ Vgl. Roger White, »Epistemic Permissiveness«, in: *Philosophical Perspectives* 19 (2005), S. 445-459.

8. Epistemische Gründe und die Erklärung von Meinungen

Aus Gründen meinen

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich dafür argumentiert, dass Tatsachen darüber, welcher Beleg zu welcher Meinung herrehtigt, absolute Tatsachen sind, die sich nicht je nach sozialem Kontext verändern. So interessant diese Behauptung über Berechtigungen auch sein mag, sie würde keine besondere Rolle spielen, wenn wir nicht *durch* unsere epistemischen Gründe zu einer Meinung *gelangen* könnten. Wie wir in Kapitel 2 sahen, kann eine wirkungsvolle Form des Wissenskonstruktivismus nämlich die folgende Form annehmen:

Konstruktivismus in Bezug auf rationale Erklärungen: Es ist nie möglich, unsere Meinungen allein auf der Basis unserer Konfrontation mit den einschlägigen Belegen zu erklären; auch unsere kontingenten Bedürfnisse und Interessen müssen dafür angeführt werden.

Es besteht die Gefahr, dass diese These schwächer verstanden wird als beabsichtigt. In den meisten Fällen versteht es sich von selbst, dass unsere Konfrontation mit den einschlägigen Belegen nicht ausreichen wird, um zu erklären, warum wir zu bestimmten Meinungen gelangen. Neben der Konfrontation mit den einschlägigen Belegen müssen auch ein Interesse an der aufgeworfenen Frage, ein begrifflicher Apparat, der es erlaubt, die Belege zu erfassen, sowie die nötige Intelligenz zur Kalkulation ihrer Relevanz angenommen werden. Dem Konstruktivisten geht es nicht um diese bescheidenen und offensichtlichen Punkte, und deshalb setze ich sie hier einfach als selbstverständlich voraus. Die Behauptung des Konstruktivisten ist, dass selbst nach der Berücksichtigung all dieser Faktoren die Konfrontation mit den einschlägigen Belegen niemals ausreicht, um zu erklären, warum wir eine bestimmte Meinung bilden.

Wie kann es sein, dass unsere Konfrontation mit den Belegen nie ausreicht, um zu erklären, warum wir meinen, was wir meinen,

und dass unsere kontingenten sozialen Interessen immer eine unvermeidliche Rolle spielen müssen?

Es scheint zwei Möglichkeiten zu geben: Entweder tragen unsere epistemischen Gründe niemals *irgendetwas* zur kausalen Erklärung unserer Meinungen bei, weshalb die korrekte Erklärung immer nur unsere sozialen Interessen angeben muss; oder – weniger radikal – unsere epistemischen Gründe liefern einen gewissen Beitrag, können aber allein unsere Meinungen nie angemessen erklären, weshalb kontingente soziale Interessen den Rest übernehmen müssen.

Bezeichnen wir die erste These als starken Konstruktivismus in Bezug auf rationale Erklärungen und die zweite als schwachen Konstruktivismus in Bezug auf rationale Erklärungen. Ich werde beide der Reihe nach prüfen.

Starker Konstruktivismus: Die Symmetrieprinzipien

Ich möchte sogleich sagen, dass mir nicht begreiflich ist, wie der starke Konstruktivismus wahr sein könnte. Es gibt zweifellos einige Meinungen, die ausschließlich durch soziale Faktoren anstatt durch den Hinweis auf Belege erklärt werden sollten. Wenn wir uns fragen, warum das Christentum im Süden der Vereinigten Staaten so viele Anhänger hat, aber nicht im Iran, dann wird die Erklärung sicher nichts mit den in Amerika und Iran unterschiedlich verfügbaren Belegen für die Glaubwürdigkeit der christlichen Bibel zu tun haben. Stattdessen wird die korrekte Erklärung an die unterschiedlichen religiösen Traditionen erinnern, die sich in den beiden Regionen entwickelt haben, und an die Interessen, die Menschen an ihre lokalen Praktiken binden.

Aber es ist äußerst schwer, zu sehen, wie man diesen Erklärungsstil auf alle Meinungen anwenden könnte. Schließlich sind die epistemischen Gründe für eine Meinung entweder Erfahrungen oder andere Meinungen, die in einer angemessenen Rechtfertigungsbeziehung zu ihr stehen. Was könnte sie davon abhalten, eine entsprechende Meinung zu bestimmten Gelegenheiten zu *verursachen*? Könnte mein visueller Eindruck einer Katze auf dem Dach nicht vollständig erklären, warum ich manchmal meine, dass die Katze auf dem Dach ist?

Der starke Konstruktivismus hat seinen Ursprung in einem der

Gründungstexte derjenigen Literatur, die als »Wissenschaftssoziologie« (WS) Bekanntheit erlangte – David Bloor's *Knowledge and Social Imagery*.¹ Soweit ich sehe, ist er für so viele Akademiker deshalb so attraktiv, weil er mit einer anderen, sehr viel plausibleren These verbunden wurde.

Die Geschichte und Soziologie der Wissenschaft ist seit langem ein bedeutendes Forschungsgebiet. Die Wissenschaft ist ein komplexes soziales Unternehmen, und es gibt offensichtlich ein großes Spektrum an soziologischen und politischen Aspekten, die sorgfältig und verantwortungsvoll untersucht werden sollten. Zentrale Fragen könnten zum Beispiel folgende sein: Wie sind wissenschaftliche Institutionen organisiert? Wie wird Macht verteilt? Welcher Teil des gesellschaftlichen Wohlstands wird für wissenschaftliche Untersuchungen ausgegeben, und wie werden diese Mittel verteilt? Welche Prüfungs- und Evaluationsprozesse gibt es? Und so weiter.

Was die WS von der traditionellen Geschichte und Soziologie der Wissenschaften unterscheidet, ist der Ehrgeiz, nicht nur wissenschaftliche Institutionen zu beschreiben, sondern sogar den *Gehalt* wissenschaftlicher Theorien. Bloor schreibt:

Kann die Wissenssoziologie den eigentlichen Inhalt und die Natur wissenschaftlichen Wissens untersuchen und erklären? Viele Soziologen meinen, das könne sie nicht. Sie sagen, dass das Wissen als solches, im Unterschied zu den seine Herstellung umgebenden Umständen, außerhalb ihres Zugriffs liege. Sie beschränken freiwillig die Reichweite ihrer eigenen Untersuchungen. Ich werde dafür argumentieren, dass sie damit den Standpunkt ihrer Disziplin verraten.²

Bloor fährt fort, dass er unter »Wissen« keine wahre berechnete Meinung versteht, sondern »jene Meinungen, an die sich Menschen zuversichtlich halten und nach denen sie leben«, also das, was Menschen »für Wissen halten«. In anderen Worten: Dieses neue Fachgebiet will erklären, warum bestimmte Propositionen von vielen übereinstimmend für wahr gehalten werden. Als Definition der Methodologie dieser neuen Disziplin hält Bloor fest:

1 David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, 1. Aufl., London 1976. Andere prominente Texte dieser Tradition sind Bruno Latour, Steve Woolgar, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills 1979, und Andrew Pickering, *Constructing Quarks. A Sociological History of Particle Physics*, Chicago 1984.

2 David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, 2. Aufl. Chicago 1991, S. 3.

1 Sie wäre kausal, würde sich also mit den Bedingungen beschäftigen, die Meinungen oder Wissenszustände erzeugen.

2 Sie wäre im Hinblick auf Wahrheit oder Falschheit, Rationalität oder Irrationalität, Erfolg oder Misserfolg unparteiisch.

3 Der Stil ihrer Erklärungen wäre symmetrisch [...] Das Symmetriepostulat [...] ermahnt uns, dieselbe Art von Ursache sowohl für wahre als auch für falsche, sowohl für rationale als auch für irrationale Meinungen zu suchen.³

Obwohl sie oft im selben Atemzug erwähnt werden, besteht ein himmelweiter Unterschied zwischen einem die Wahrheit und einem die Rationalität betreffenden Symmetriepostulat. Für ein Prinzip der Wahrheitssymmetrie lässt sich halbwegs plausibel argumentieren, ohne damit allerdings den starken Konstruktivismus zu stützen, da eine Erklärung für das Zustandekommen wahrer und falscher Meinungen durch dieselbe Art von Ursache die *Konfrontation mit Belegen* ist.

Auf der anderen Seite folgt aus dem Prinzip der Rationalitätssymmetrie zwar ein starker Konstruktivismus, da die einzige mögliche Erklärung rationaler und irrationaler Meinungen durch dieselbe Art von Ursache darin besteht, beide nicht durch die Konfrontation mit Belegen zu erklären. Dafür allerdings lässt sich noch nicht einmal halbwegs plausibel argumentieren.

Wahrheitssymmetrie

Hier nun das halbwegs plausible Argument für die Wahrheitssymmetrie.⁴ Nehmen wir an, wir möchten erklären, warum die Menschen vor Aristoteles meinten, die Erde sei flach. Nun, sie sieht flach aus, zumindest im Kleinen betrachtet. In Anbetracht der Größe der Erde scheinen örtlich begrenzte Ausschnitte flach zu sein; die Krümmung der Erde wird nur sichtbar, wenn sie aus einiger Entfernung von der Erdoberfläche betrachtet wird.

Aristoteles bediente sich daher einiger subtiler Überlegungen,

3 Ebd., S. 7, 175.

4 Um zunächst nur das Argument vorstellen zu können, lasse ich den wichtigen Einwand beiseite, dass die vorgebrachten Thesen viel zu vage sind, weil uns nicht gesagt wurde, was es denn hieße, wenn sich zwei Erklärungen erfolgreich oder erfolgreich auf dieselbe »Art« von Ursache berufen.

um aufzudecken, dass eine flache Erde die bekannten astronomischen Tatsachen nicht erklären kann. Zum Beispiel zeigte er, dass der Umriss des Erdschattens, den man während einer Mondfinsternis auf der Oberfläche des Mondes sehen kann, immer rund ist, ein Effekt, der sich nur einem kugelförmigen Objekt verdanken kann. Wäre die Erde eine flache Scheibe, gäbe es Situationen, in denen die Sonne sie von der Seite anstrahlte und einen eher linienförmigen Schatten produzieren müsste. Wenn sich ein Wanderer ferner nach Norden oder Süden bewegt, sieht er Sterne, die vorher nicht sichtbar waren, am Horizont aufgehen und sich über den Himmel bewegen, was darauf hindeutet, dass sich der Wanderer auf einer gekrümmten Oberfläche bewegt haben muss.⁵

Die voraristotelischen Griechen meinten fälschlich, die Erde sei flach. Wir sind der richtigen Meinung, dass sie rund ist. Dennoch scheinen sich die Erklärungen beider Meinungen auf Ursachen »derselben Art« zu berufen – nämlich auf Belege, die für diese Meinungen zur Verfügung stehen. Da, wie wir in Kapitel 2 betonten, Belege *fallibel* sind, ist es mit der Falschheit einer Meinung völlig vereinbar, dass ihre Entstehung mittels Belegen erklärt wird.

Dieses Plädoyer ist nur halbwegs plausibel, da es zweifelhaft ist, dass *alle* Meinungen wahrheitssymmetrisch sein können. Einige Propositionen sind dermaßen offensichtlich, dass es schwierig wäre, ihre Befürwortung mit denselben Ursachen zu erklären wie die Befürwortung des Gegenteils. Wir sind uns wohl alle einig, dass Rot viel eher Orange ähnelt als Blau. Nehmen wir an, wir träfen auf jemanden, der dies bestreitet. Man wäre nicht versucht, die Meinung dieser Person mit deren dürftigen Belegen zum Aussehen von Farben zu erklären. Entweder man weiß, wie Rot, Orange und Blau aussehen oder nicht. Stattdessen käme der Verdacht auf, dass diese Person an irgendeiner Farbenblindheit leidet oder mit mindestens einem der genannten Farbwörter etwas anderes meint. Unsere Reaktion darauf würde so aussehen: »Wenn das ihre Meinung wäre, wäre sie offensichtlich falsch, es muss daher eine andere Meinung sein.« Eine neutrale Haltung bezüglich der Wahrheit oder Falschheit dieser Meinung würde sehr wahrscheinlich eine fehlerhafte Erklärung ihrer Entstehung zur Folge haben.

Wir können das auch so ausdrücken: Nicht jede Meinung muss

von einem unabhängigen Indiz gestützt werden, das einen Beleg zu ihren Gunsten darstellt. Einige Überzeugungen sind *intrinsisch* glaubwürdig oder selbstevident. Philosophen streiten über die Bandbreite an Propositionen, die in diesem Sinne selbstevident sind, und nur wenige denken, ihre Anzahl sei groß. Aber seit der ersten Formulierung von Descartes' berühmtem *Cogito*-Argument sind die Philosophen davon überzeugt, dass zumindest einige Propositionen selbstevident sind. Welche nichtzirkulären Belege könnte man zum Beispiel für die Meinung anführen, dass man momentan bei Bewusstsein ist?⁶

Rationalitätssymmetrie

Zumindest im Hinblick auf sehr offensichtliche Propositionen ist es daher zweifelhaft, dass ein die Wahrheit betreffendes Symmetrieprinzip aufrechtzuerhalten ist.

Einstweilen werde ich das Prinzip dennoch zugestehen. Nehmen wir also an, dass es keine selbstevidenten Meinungen gibt.

Diese Konzession allein stützt den starken Konstruktivismus jedoch nicht, da dieser die Rationalitätssymmetrie erfordert, eine These, die in keiner Weise durch die der Wahrheitssymmetrie gestützt wird. Im Gegenteil beruht unser Plädoyer für das Prinzip der Wahrheitssymmetrie auf der *Falschheit* des Prinzips der Rationalitätssymmetrie, da es sich auf unsere Fähigkeit stützt, wahre und falsche Meinungen durch den Hinweis auf Belege zu erklären.

Es fehlt uns also nicht nur ein gutes Argument für einen starken Konstruktivismus, sondern es scheint, als besäßen wir einige wirkungsvolle Gegenargumente.

Erstens gibt es – wie schon gesagt – nichts, was unsere epistemischen Gründe davon abhalten könnte, unsere Meinungen in bestimmten Fällen zu verursachen. Unsere epistemischen Gründe sind einfach Erfahrungen und Gedanken, die in einer angemessenen Rechtfertigungsbeziehung zu unseren Meinungen stehen. Was könnte sie also daran hindern, diese gelegentlich zu verursachen?

Zweitens müssen wir zwischen Meinungen unterscheiden können, die auf angemessene Art begründet werden können, und sol-

⁵ Siehe Aristoteles, *Über den Himmel*, Berlin 2009.

⁶ Ein Beispiel, das ich oft von Stephen Schiffer gehört habe.

chen, die dafür kritisiert werden können, allein auf Vorurteilen zu beruhen. Aber wie John Dupré richtig betont, wäre diese Unterscheidung durch ein Prinzip der Rationalitätssymmetrie unmöglich gemacht:

Mit der Versicherung, dass alle wissenschaftlichen Meinungen mit den Zielen, Interessen und Vorurteilen des Wissenschaftlers erklärt werden sollten, und mit der Ablehnung irgendeiner Rolle für die Widerspenstigkeit der Natur bei dieser Erklärung bleibt kein Spielraum mehr, um bestimmte wissenschaftliche Meinungen dafür zu kritisieren, dass sie nur diese Vorurteile widerspiegeln, anstatt auf Tatsachen zu beruhen.⁷

Schließlich – und damit zusammenhängend – droht das Problem der Selbstwiderlegung. Wer die Auffassung vertritt, dass epistemische Gründe niemals zu Meinungen motivieren, muss sich zumindest selbst als jemanden vorstellen, der zu *dieser* Überzeugung gekommen ist, weil sie durch angemessene Überlegungen gerechtfertigt ist.

Ein starker Konstruktivismus in Bezug auf rationale Erklärungen scheint folglich falsch, unverbürgt und instabil zu sein.

Die Unterbestimmtheit von Meinungen durch Belege: Thomas Kuhn

Dagegen scheint die schwache konstruktivistische These anfänglich sehr viel plausibler. Obwohl Belege bei der Erklärung von Meinungen eine Rolle spielen können, sind sie dieser These zufolge niemals *ausreichend*, da jeder verfügbare Beleg die auf seiner Grundlage gebildete Meinung notwendig *unterbestimmt*.

Die Idee, dass Belege in der Wissenschaft die Theorien, die wir auf ihrer Grundlage für wahr halten, stets unterbestimmen, hat in der Wissenschaftsphilosophie selbst in nichtkonstruktivistischen Kreisen einen beträchtlichen Einfluss entwickelt. Worin besteht diese Auffassung, und wie wird sie motiviert? Es gibt zwei wichtige Ursprünge dieser Auffassung, der erste ist empirisch und historisch, der zweite a priori und philosophisch.

Die erste Quelle ist Thomas Kuhns enorm einflussreiche wis-

⁷ John Dupré, *The Disorder of Things. Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Cambridge, Mass. 1993, S. 12 f.

senschaftsgeschichtliche Arbeit *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Kuhn zufolge ist vieles von dem, was als Wissenschaft durchgeht, »normale Wissenschaft«. Normale Wissenschaft besteht im Wesentlichen aus Rätsellösen. Vor dem Hintergrund einer vorausgesetzten Reihe von Fragen, die einen bestimmten Bereich betreffen – zum Beispiel den Himmel oder die Natur von Verbrennungsprozessen –, und einer Reihe von Standards und Methoden zu ihrer Beantwortung versuchen Wissenschaftler, möglichst kleine Änderungen an der herrschenden Theorie zum jeweiligen Bereich vorzunehmen, um so die durch Experimente aufgedeckten Anomalien aufzulösen. Kuhn nannte die Reihe von vorausgesetzten Fragen, Standards und Methoden ein »Paradigma«. Man beachte, dass ein Paradigma in diesem Sinn *einschließt*, was ich ein »epistemisches System« genannt habe, aber darüber hinausgeht: Es enthält nicht nur Prinzipien der Gedankenführung im engeren Sinn, sondern auch Voraussetzungen darüber, welche Fragen beantwortet werden müssen, und einen gewissen Sinn dafür, was als gute Antwort zählt. (Kuhn ist bei seiner Bestimmung dessen, was ein Paradigma alles enthalten soll, furchtbar ungenau; ein Autor fand allein in *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* zweiundzwanzig verschiedene Charakterisierungen.)

Kuhn zufolge passiert es gelegentlich, dass die Schwierigkeiten für die dominante Theorie so gravierend werden, dass Wissenschaftler eine ihrer grundlegenden Voraussetzungen überdenken müssen, die vormalig offensichtlich schien. Solche Änderungen – ein Hintergrund-Paradigma wird durch ein anderes abgelöst – nennt Kuhn »wissenschaftliche Revolutionen«. Zentrale Beispiele für wissenschaftliche Revolutionen sind der Sieg des kopernikanischen, heliozentrischen Systems über das ptolemäische; Newtons Verdrängung der aristotelischen Bewegungstheorie; und die Ersetzung von Newtons Mechanik durch Einsteins Relativitätstheorie und die damit verbundene Rekonzeptualisierung der Begriffe von Raum und Zeit.

Nachdem er die Unterscheidung zwischen normaler und revolutionärer Wissenschaft eingeführt hat, stellt Kuhn eine große Zahl provokativer Behauptungen über solche Revolutionen auf, die nach seiner Meinung auf einer genauen Studie ihres historischen Kontexts basieren. Für unsere Zwecke ist die wichtigste dieser Behauptungen folgende: Obwohl wir dazu neigen, diese revolutio-

nären Paradigmenwechsel zu den größten Errungenschaften des menschlichen Intellekts zu zählen, gibt es keinen verständlichen Sinn, in dem sich sagen ließe, dass sie *bessere* Theorien hervorgebracht hätten als die von ihnen ersetzten, da es unmöglich ist, die vorrevolutionären Theorien sinnvoll mit den postrevolutionären zu *vergleichen*. Kuhn identifiziert drei wichtige Quellen für diese interparadigmatische »Inkommensurabilität«.

Zum Ersten ergebe sich die Inkommensurabilität aus der Tatsache, dass die Proponenten konkurrierender Paradigmen häufig über die Liste der zu lösenden Probleme uneins sind. »Ihre Normen oder Definitionen der Wissenschaft weichen voneinander ab.«⁸ Typische Paradigmenwechsel, so behauptet Kuhn, haben Vor- und Nachteile, und es gibt keine unparteiische Weise, zu entscheiden, ob die Vorteile überwiegen.

Zweitens wird sich das neue Paradigma in Begriffe kleiden, die Proponenten des älteren Paradigmas in ihrer Sprache nicht ausdrücken können:

Nehmen wir als ein weiteres Beispiel jene Männer, die Kopernikus verrückt nannten, weil er verkündete, daß die Erde sich bewege. Sie waren nicht ganz und gar im Unrecht. Was sie unter »Erde« verstanden, war unter anderem feste Position. Zumindest *ihre* Erde konnte sich nicht bewegen. Dementsprechend bestand Kopernikus' Neuerung nicht einfach darin, die Erde in Bewegung zu versetzen. Es war vielmehr eine völlig neue Art und Weise, die Probleme der Physik und Astronomie zu betrachten, eine Art, die notwendigerweise die Bedeutung sowohl von »Erde« als auch von »Bewegung« veränderte. Ohne diese Veränderungen war die Vorstellung einer sich bewegendem Erde verrückt.⁹

Schließlich, so Kuhn, sprechen Proponenten unterschiedlicher Paradigmen nicht nur verschiedene Sprachen; in einem wichtigen Sinn leben sie nicht einmal in derselben Welt:

Diese Beispiele weisen auf den dritten und grundlegendsten Aspekt der Inkommensurabilität konkurrierender Paradigmata hin. In einem Sinn, den ich hier nicht weiter entwickeln kann, üben die Befürworter konkurrierender Paradigmata ihre Tätigkeit in verschiedenen Welten aus. Die eine enthält gefesselte Körper, die langsam fallen, die andere Pendel, die ihre

Bewegungen fortgesetzt wiederholen [...] Die eine liegt in einem ebenen, die andere in einem gekrümmten Raum. Da sie in verschiedenen Welten arbeiten, sehen die beiden Gruppen von Wissenschaftlern verschiedene Dinge, wenn sie vom gleichen Punkt aus in die gleiche Richtung schauen.¹⁰

Aus alledem zieht Kuhn die unvermeidliche Schlussfolgerung. Wenn Wissenschaftler, die unterschiedliche Paradigmen vertreten, in »verschiedenen Welten leben«, dann sieht man in der Tat schwer, wie ein Paradigmenwechsel ein rationaler Prozess sein könnte:

Gerade weil es ein Übergang zwischen inkommensurablen Dingen ist, kann er nicht Schritt um Schritt vor sich gehen, von Logik und neutraler Erfahrung eindeutig erwirkt. Er muß, wie der Gestaltwandel, auf einmal (wenn auch nicht notwendigerweise in einem Augenblick) geschehen oder überhaupt nicht [...] Ich würde eher behaupten, daß es bei diesen Dingen weder um Beweis noch um Irrtum geht. Die Übertragung der Bindung von einem Paradigma auf ein anderes ist eine Konversion, die nicht erzwungen werden kann.¹¹

Wenn die Gründe, dank derer man das neue Paradigma für wahrer hält, nicht die Ursachen für den Paradigmenwechsel sind, was erklärt uns dann, wie es überhaupt zu ihm kommt? Was bringt einen Wissenschaftler dazu, einer Theorie abzuschwören und nun eine andere zu vertreten, die mit ihr nicht einmal vergleichbar ist?

Ein Teil der Antwort, so Kuhn, ist, dass Wissenschaftler diesen Übergang häufig gar nicht mitvollziehen, sondern sich stur an ein altes Paradigma halten, lange nachdem es vom Rest der wissenschaftlichen Gemeinschaft aufgegeben wurde. Und in den seltenen Fällen, in denen Wissenschaftler die Seiten wechseln, können die Ursachen dafür mit einer ganzen Reihe von Motiven zusammenhängen:

Einzelne Wissenschaftler verschreiben sich einem neuen Paradigma aus den verschiedensten Gründen und gewöhnlich aus mehreren gleichzeitig. Einige dieser Gründe – beispielsweise die Sonnenverehrung, die Kepler zu einem Kopernikaner machen half – liegen völlig außerhalb der Sphäre der Wissenschaft. Andere müssen von den Eigenheiten des Lebenslaufs und der Persönlichkeit abhängen. Sogar die Nationalität oder der frühere Ruf des Neuerers und seiner Lehrer können manchmal eine bedeutsame Rolle spielen.¹²

10 Ebd., S. 161.

11 Ebd., S. 161 f.

12 Ebd., S. 163 f.

8 Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M. 1988, S. 159.

9 Ebd., S. 160 f.

Kuhn zitiert aus Max Plancks *Wissenschaftlicher Selbstbiographie*:

Eine neue wissenschaftliche Wahrheit pflegt sich nicht in der Weise durchzusetzen, daß ihre Gegner überzeugt werden und sich als belehrt erklären, sondern vielmehr dadurch, daß die Gegner allmählich aussterben und daß die heranwachsende Generation von vornherein mit der Wahrheit vertraut gemacht ist.¹³

Kuhn beeilt sich hinzuzufügen, dass Argumente nicht irrelevant sind, bloß weil ein Paradigmenwechsel keine Rechtfertigungen erlaubt. Er gesteht zu, dass der am meisten verbreitete Anspruch von Vertretern eines neuen Paradigmas darin besteht, Probleme lösen zu können, die das alte Paradigma in eine Krise geführt hatten. Aber Kuhn besteht darauf, dass derartige Ansprüche allein selten hinreichen und dass sie nicht immer legitim sind. Er folgert:

In Paradigmadiskussionen geht es aber nicht eigentlich um relative Problemlösungsfähigkeit, auch wenn sie sich aus gutem Grund gewöhnlich um diesen Begriff drehen. Vielmehr handelt es sich darum, welches Paradigma zukünftig die Forschung bei Problemen leiten soll, von denen viele durch keinen der Konkurrenten bisher vollständig gelöst werden konnten. Eine Entscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten für die Ausübung der Wissenschaft ist erforderlich, und unter den gegebenen Umständen muß diese Entscheidung weniger auf vergangene Leistungen als auf zukünftige Aussichten gegründet werden [...] Eine Entscheidung dieser Art kann nur aufgrund eines Glaubens getroffen werden [...] Obwohl der Historiker immer Menschen finden kann – Priestley zum Beispiel –, die unvernünftig genug waren, derart lange Widerstand zu leisten, wird er doch keinen Punkt finden, an welchem der Widerstand unlogisch oder unwissenschaftlich wird. Er mag sich höchstens versucht fühlen zu sagen, daß derjenige, der auch dann noch Widerstand leistet, wenn die ganze Fachwissenschaft konvertiert ist, *ipso facto* aufgehört habe, ein Wissenschaftler zu sein.¹⁴

Eine Einschätzung von Kuhns Bild

Wären Kuhns Behauptungen zur Inkommensurabilität richtig, was würde aus ihnen folgen? Aus zwei Gründen wäre die Folge kein schwacher Konstruktivismus. Erstens ist nicht zu sehen, wie Kuhns

¹³ Ebd., S. 162.

¹⁴ Ebd., S. 168-170.

empirische These eine modale These fundieren sollte, der zufolge unsere Belege *notwendig* hinter unseren Meinungen zurückbleiben. Und selbst wenn wir diesen Punkt außer Acht ließen, würde zweitens nicht folgen, dass *keine* unserer Meinungen allein durch Hinweis auf Belege erklärt werden kann. Das Höchste, was mit der von Kuhn durchgeführten Art von empirischer, wissenschaftsgeschichtlicher Studie vertreten werden könnte, ist die weitaus schwächere These, nach der in der Wissenschaftsgeschichte unsere Belege manchmal (oder an wichtigen Wendepunkten oder sehr häufig) hinter den Meinungen zurückblieben, die wir schließlich gebildet haben. Und das ist eine ganz andere Proposition als die, von der wir überzeugt werden sollen. Dennoch wäre auch diese stark eingeschränkte These klarerweise von großer Bedeutung, und deshalb ist es wichtig, zu sehen, dass Kuhns Argumentation selbst mit diesen Einschränkungen noch problematisch ist. Beginnen wir mit seiner extremsten Behauptung und stellen fest, dass von Bellarmin und Galileo in keinem vernünftigen Sinn gesagt werden kann, sie lebten in »verschiedenen Welten«. Wenn sie miteinander im selben Zimmer gesprochen haben, dann lebten sie auch in derselben Welt, in jedem relevanten Sinne des Ausdrucks »Welt«. Natürlich hielten sie verschiedene Propositionen über diese Welt für wahr; so viel ist geschenkt. Aber davon zu sprechen, sie hätten in verschiedenen Welten gelebt, heißt der – in der konstruktivistischen Literatur zugebenermaßen allgegenwärtigen – Versuchung zu erliegen, einen Unterschied in der Vorstellungsweise mit einem Unterschied im vorgestellten Gegenstand zu vermengen.

Wenn also die Rede von verschiedenen Welten einen nicht zu verteidigenden rhetorischen Exzess darstellt, wie verhält es sich dann mit den nüchterner klingenden Behauptungen zur Inkommensurabilität? Die Frage der Inkommensurabilität kann aufgeteilt werden in die Frage der *Übersetzung* zwischen Theorien, die konkurrierenden Paradigmen angehören, und in die Frage der Standards, denen diese Theorien verpflichtet sind.

Sagen wir also, dass zwei Theorien T_1 und T_2 »begrifflich inkommensurabel« sind, wenn keine in die andere übersetzt werden kann. Man beachte, dass mit der Behauptung, T_1 und T_2 seien nicht ineinander übersetzbar, nicht gesagt ist, dass kein Mensch beide Theorien verstehen könnte: Wäre das gemeint, wäre die Behauptung ohne weiteres falsifiziert, da Einstein offensichtlich sowohl die

Newton'sche Mechanik als auch die Relativitätstheorie verstand. Die Behauptung läuft vielmehr darauf hinaus, dass es nicht möglich ist, die charakteristischen Propositionen einer Theorie im Vokabular der anderen auszudrücken.

Übersetzungen können auf zwei Weisen scheitern – entweder *partiell* oder *global*. Bei einem globalen Scheitern ist überhaupt keine Proposition von T_2 in T_1 ausdrückbar und umgekehrt; bei einem partiellen Versagen können nur einige Behauptungen nicht übersetzt werden.

Wenn Paradigmenwechsel globales Übersetzungsversagen aufwiesen, könnte man unmöglich sehen, wie ein Paradigmenwechsel noch ein rationaler Prozess sein soll; denn wäre das Versagen global, könnte man nicht einmal feststellen, ob es eine Proposition gibt, über die beide Theorien unterschiedlicher Meinung sind. Und in diesem Fall wäre es unmöglich, zu sehen, wie man die eine Theorie der anderen rational vorziehen könnte.

Dagegen ist ein partielles Übersetzungsversagen nicht notwendig mit der Rationalität eines Paradigmenwechsels inkompatibel, da diese nur die Möglichkeit erfordert, wenigstens einige der zentralen Behauptungen konkurrierender Theorien auf sinnvolle Weise miteinander zu vergleichen.

Aber nicht einmal Kuhn bestreitet, dass ein Paradigma häufig das andere ersetzt, weil es diejenigen Probleme besser löst, die eine Krise der Vorgängertheorie verursacht haben. Er sagt aber, dass dies allein häufig nicht ausreicht, um einen Paradigmenwechsel zu erklären, und dass solche Behauptungen außerdem manchmal »illegitim« seien, insofern die Überlegenheit des neuen Paradigmas im Hinblick auf die genannten Probleme von seinen Anhängern übertrieben wird. Aber er sagt – zumindest in seinen vorsichtigen Momenten – nicht, dass diese Behauptungen nicht intelligibel sind. Ein globales Übersetzungsversagen kommt damit nicht in Frage.

Und er selbst stellt viele triftige Beispiele für geteilte Vorhersagen zur Verfügung, auf deren Grundlage man eine Theorie der anderen rational vorziehen kann. Selbst wenn wir zum Beispiel einräumten, dass das ptolemäische und das kopernikanische Paradigma mit »Planet«, »Stern« usw. verschiedene Dinge meinen, werden doch einige Vorhersagen, die in einer neutralen Sprache ausgedrückt werden können, klarerweise von beiden Theorien gemacht, und dabei schneidet die kopernikanische Theorie besser ab

als die ptolemäische. Zum Beispiel: Dieses Ding da drüben, das wir »Mond« nennen, ähnelt eher der Erde und weniger einem Loch in einer himmlischen Sphäre. Oder: Es gibt viel mehr von jenen Dingen, die wir »Sterne« nennen, als von deiner Theorie vorhergesagt. Und so weiter.

Beispiele dieser Art – und Kuhn stellt noch viele weitere zur Verfügung – lassen auch daran zweifeln, dass konkurrierende Paradigmen nicht sinnvoll miteinander verglichen werden können, weil sie typischerweise unterschiedlichen Standards für die Lösung wissenschaftlicher Probleme verpflichtet sind. Das Problem dieser These ist, dass es in vielen der von Kuhn beschriebenen Fälle keine feststellbaren Meinungsverschiedenheiten über Standards gibt, sondern nur eine Meinungsverschiedenheit bezüglich der Vorhersagen.

Trotz ihres beträchtlichen Einflusses auf das konstruktivistische Denken lässt sich aus Kuhns Schriften kaum ein überzeugendes Argument für den schwachen Konstruktivismus gewinnen.

Unterbestimmtheit: Duhem über Hilfhypothesen

Einige Philosophen sind der Auffassung, dass ein derartiges Argument stattdessen im Denken eines französischen Physikers und Philosophen der Jahrhundertwende (zum zwanzigsten Jahrhundert) gefunden werden kann, nämlich im Denken von Pierre Duhem.

Man nehme an, eine experimentelle Beobachtung sei inkonsistent mit einer Theorie, die man für wahr hält: Die Theorie sagt etwa voraus, dass die Nadel »10« anzeigen wird, aber die Nadel bewegt sich nicht von der Null weg. Duhem betont, dass damit die Theorie nicht notwendigerweise widerlegt ist. Denn zur Vorhersage einer Beobachtung braucht man nicht nur eine Theorie, sondern auch Hilfhypothesen über die Ausgangsbedingungen des Experimentaufbaus, das Funktionieren des experimentellen Apparats und wahrscheinlich über viele andere Faktoren. Angesichts des unbequemen Ergebnisses der Beobachtung muss *irgendetwas* revidiert werden, ohne dass wir bislang aber wüssten, was genau: vielleicht die Theorie, vielleicht die Hilfhypothesen. Vielleicht sogar die Behauptung, dass wir tatsächlich ein unbequemes Ergebnis wahrge-

nommen haben und nicht stattdessen einer optischen Täuschung unterlagen.

Duhem behauptet, dass die Vernunft allein niemals entscheiden kann, welche Revisionen erforderlich sind, und dass die Revision einer Überzeugung in der Wissenschaft daher keine rein rationale Angelegenheit sein kann; es muss noch etwas anderes am Werk sein. Dieses zusätzliche Element, so ergänzt der Sozialkonstruktivist, ist etwas Soziales.

Häufig sieht man Verweise auf die »Quine-Duhem«-These der Unterbestimmtheit von Theorien durch Belege, mit denen das Denken des französischen Physikers mit dem des kürzlich verstorbenen Sprach-, Logik- und Wissenschaftsphilosophen aus Harvard in Verbindung gebracht werden soll. Aber Willard van Orman Quine hat niemals die Auffassung vertreten, dass uns die Vernunft allein nicht sagen könne, was angesichts unbequemer Erfahrungen zu revidieren sei. Er vertrat die sehr viel bescheidenere Auffassung, dass alle Belege, die wir für eine allgemeine Aussage sammeln können, mit der Falschheit dieser Aussage logisch vereinbar sind.

Quines Beobachtung findet sich im Kontext einer Debatte über die Bedeutung von theoretischen Aussagen in der Wissenschaft; es geht ihm nicht darum, ob es rational ist, seine Überzeugung zu ändern. Die logischen Positivisten vertraten die Auffassung, dass theoretische Aussagen in den Wissenschaften – über Elektronen, Positronen und dergleichen – mit Aussagen über die Inhalte möglicher Erfahrung identifiziert werden könnten. Wie Quine und etliche andere Philosophen in der Folge gezeigt haben, gehen Aussagen über das Unbeobachtbare immer über das hinaus, was sich in reinem Beobachtungsvokabular sagen lässt, weshalb alle Erfahrungen, die man machen kann, mit der Falschheit jeder beliebigen theoretischen Aussage logisch vereinbar sind.

Aus dieser Behauptung über Bedeutung folgt jedoch nichts darüber, ob einige Meinungsänderungen in der Wissenschaft angesichts unbequemer Beobachtungen vernünftiger sind als andere. Wie Ian Hacking richtig sieht, ist Quines Punkt rein logischer Art: Die Belege sind mit mehr als einer Theorie logisch zu vereinbaren. Das ist nicht dasselbe wie die Aussage, dass sie mit mehr als einer Theorie *rational* zu vereinbaren sind.¹⁵

¹⁵ Ian Hacking, *Was heißt »soziale Konstruktion«? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1999, S. 65.

Thomas Nagel formuliert diesen Sachverhalt anschaulich und amüsant:

Nehmen wir an, ich verträte die Theorie, dass eine Diät, die nur aus Eisbechern mit heißer Karamellsoße besteht, mich jeden Tag ein halbes Kilo verlieren lässt. Wenn ich nur Eisbecher mit heißer Karamellsoße esse und mich jeden Morgen wiege, ist meine Deutung der Zahlen auf der Waage sicher von einer mechanischen Theorie abhängig, die erklären kann, wie die Waage reagiert, wenn Objekte von unterschiedlichem Gewicht auf ihr platziert werden. Aber sie ist nicht abhängig von meiner Ernährungstheorie. Wenn ich aus der Tatsache steigender Zahlenwerte folgerte, dass mein Eisverzehr die Gesetze der Mechanik in meinem Badezimmer ändert, wäre es philosophische Idiotie, diese Folgerung unter Verweis auf Quines Diktum zu verteidigen, dass alle Aussagen über die Außenwelt auf die Gesamtheit unserer Erfahrungen treffen und nicht nur auf jede Erfahrung für sich. Bestimmte Revisionen sind als Reaktion auf Belege vernünftig, andere pathologisch.¹⁶

Wenn wir uns aber nicht an Quines bloß logischen Einwand halten können, wie lässt sich dann die Auffassung verteidigen, dass Belege Meinungen stets unterbestimmen? Die Antwort lautet, dass sie sich nicht verteidigen lässt.

Betrachten wir Duhems Beispiel eines Astronomen, der durch sein Teleskop blickt und von dem, was er sieht, überrascht ist; vielleicht sieht er einen bis dato unentdeckten Stern in einer von ihm kartographierten Galaxie. Diese Entdeckung kann der Astronom Duhem zufolge zum Anlass nehmen, um entweder seine Theorie über den Himmel zu revidieren oder seine Theorie darüber, wie das Teleskop funktioniert. Und nach Duhem sagen ihm rationale Prinzipien der Meinungsfixierung nicht, was er hier tun soll.

Doch der Gedanke, wir würden beim Blick durch ein Teleskop unsere Theorie des Teleskops *genauso sehr* auf den Prüfstand stellen wie unsere astronomischen Auffassungen, ist absurd. Die Theorie des Teleskops ist durch zahlreiche irdische Experimente etabliert und stimmt mit einer riesigen Menge anderen Wissens über Linsen, Licht und Spiegel überein. Es ist einfach nicht plausibel, dass eine einzige unerwartete astronomische Beobachtung es vernünftig macht, unser Wissen über Teleskope zu revidieren. Das heißt nicht, dass wir *niemals* Anlass haben könnten, unsere Theorie über Teles-

¹⁶ Thomas Nagel, »The Sleep of Reason«, in: *The New Republic* (12. Oktober 1998), S. 35.

kope zu revidieren. Man kann sich leicht Situationen vorstellen, in denen genau dies vernünftig wäre. Aber nicht *jeder* Fall, bei dem irgendetwas über Teleskope vorausgesetzt wird, stellt unsere Theorie über Teleskope auf den Prüfstand. Duhems Behauptung, dass rationale Erwägungen allein nicht entscheiden können, wie man bei unbequemen Erfahrungen zu reagieren hat, ist damit widerlegt.¹⁷

Fazit

Wir haben drei verschiedene Argumente für die Behauptung geprüft, dass wir Meinungen niemals allein durch Berufung auf unsere epistemischen Gründe erklären können, und wir haben gute Gründe für die Ablehnung jedes einzelnen Arguments gefunden.

¹⁷ Natürlich bleiben noch viele schwierige Fragen zum Verständnis dieser Bestätigungsbeziehung offen. Vgl. dazu Ronald Giere, *Understanding Scientific Reasoning*, New York 1984, und Clark Glymour, *Theory and Evidence*, Princeton 1980.

9. Epilog

Die konstruktivistische Kernthese, die uns in diesem Buch beschäftigt hat, besagt, dass Wissen von Gesellschaften in einer Weise konstruiert wird, die ihre kontingenten Bedürfnisse und Interessen widerspiegelt. Wir haben drei verschiedene Ideen herauspräpariert, auf die diese Überzeugung in interessanter Weise hinauslaufen könnte, und wir haben genau geprüft, was jeweils für sie spricht.

Einerseits scheint es schwerwiegende Einwände gegen jede von uns untersuchte Version des Erkenntnis konstruktivismus zu geben. Ein Wahrheitskonstruktivismus ist inkohärent. Ein Berechtigungs konstruktivismus ist wenig besser. Und es scheint entscheidende Einwände gegen die Idee zu geben, dass wir Meinungen nicht allein mittels epistemischer Gründe erklären können.

Andererseits ist es uns auch nicht gelungen, irgendwelche guten Argumente für konstruktivistische Auffassungen zu finden. Ein zunächst verführerisch erscheinendes Argument zugunsten des Berechtigungsrelativismus hält einer genauen Prüfung nicht stand.

In seinen besten Momenten – zum Beispiel in den Arbeiten von Simone de Beauvoir und Anthony Appiah¹ – enthüllt sozialkonstruktivistisches Denken die Kontingenz jener sozialen Praktiken, die wir fälschlicherweise als naturgegeben betrachtet hatten. Diese Leistung vollbringt es, indem es sich auf die kanonisierten wissenschaftlichen Begründungsweisen verlässt; es gerät auf Abwege, wenn es versucht, zu einer allgemeinen Theorie der Wahrheit oder der Erkenntnis zu werden. Die Schwierigkeit liegt darin, zu verstehen, warum diese Verallgemeinerungen sozialer Konstruktion so verlockend sind.

Eine Quelle ihrer Anziehungskraft ist offenkundig: Sie geben uns die Macht, jeden Erkenntnisanspruch einfach zurückzuweisen, wenn wir die Werte, auf denen er beruht, nicht zufällig teilen, da wir von vornherein wissen, dass jeder Erkenntnisgegenstand seinen Status nur unseren kontingenten sozialen Werten verdankt.

Aber damit wird die wirkliche Frage nur vertagt. Warum diese

¹ Vgl. Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 2000, sowie K. Anthony Appiah, Amy Gutman, *Color Conscious: The Political Morality of Race*, Princeton 1996.

Angst vor der Wahrheit? Woher kommt dieses starke Bedürfnis, sich gegen ihre segensreichen Wirkungen schützen zu wollen?

In den Vereinigten Staaten sind konstruktivistische Auffassungen des Wissens eng mit so progressiven Bewegungen wie dem Postkolonialismus und dem Multikulturalismus verbunden, weil sie philosophische Ressourcen bereitstellen, um unterdrückte Kulturen vor dem Vorwurf falscher oder unberechtigter Auffassungen zu schützen.

Aber selbst als rein politischer Gedanke scheint das offensichtlich keine gute Idee zu sein: Wenn nämlich die Mächtigen die Unterdrückten nicht kritisieren können, weil die zentralen erkenntnistheoretischen Kategorien unvermeidlich an bestimmte Perspektiven gebunden sind, folgt daraus auch, dass die Unterdrückten die Mächtigen nicht kritisieren können. Soweit ich sehe, ist dann das einzige Heilmittel gegen die drohenden stark konservativen Konsequenzen eine offene Doppelmoral: Die Kritik an einer fragwürdigen Idee ist erlaubt, wenn diese von den Mächtigen vertreten wird – wie etwa den christlichen Kreationisten –, aber nicht, wenn sie von jenen vertreten wird, die von den Mächtigen unterdrückt werden – wie etwa die Zufü-Kreationisten.

Der intuitiv einleuchtenden Auffassung zufolge existieren die Dinge unabhängig von menschlichen Ansichten, und wir können über sie zu Meinungen gelangen, die objektiv vernünftig und ohne Rücksicht auf soziale und kulturelle Perspektiven für jeden verbindlich sind, der verstehen kann, welche Belege für sie sprechen. Auch wenn diese Vorstellungen schwer zu begreifen sein mögen, so ist es doch ein Fehler, zu denken, die jüngere Philosophie hätte starke Gründe dafür entdeckt, sie zurückzuweisen.

Nachwort: Abgesang und Auftakt

Endlich liegt hiermit Paul Boghossians wegweisendes Buch in deutscher Übersetzung vor. Es hat seit seiner Veröffentlichung 2006 in der philosophischen Fachwelt für großes Aufsehen gesorgt, da es unter anderem auf einen neuen semantischen Befund antwortet, der in einigen Zweigen der gegenwärtigen Wahrheitstheorie und Semantik zu relativistischen Manövern einlädt.¹ In diesem Kontext weist Boghossian in aller wünschenswerten Deutlichkeit auf die Fallen hin, die man sich selbst stellt, wenn man sich voreilig der kantischen These anschließt, dass entweder alle oder doch zumindest alle Tatsachen, die wir erkennen können, von uns selbst hervorgebracht werden. Auch eine moderatere Form des konstruktivismus, der zufolge nicht alle Tatsachen hervorgebracht werden (da das Gegebene irgendeinen Ansehen muss), erweist sich bei genauerem Hinsehen als unhaltbar. Konstruktivist behauptet, dass alle (oder viele) Tatsachen Verstehen bezogen sind und es keine (oder nur wenige) Tatsachen gibt. Eine absolute Tatsache ist eine Tatsache, die hin besteht, die also insbesondere nicht deswegen besteht, irgendein epistemisches System gibt, das sie registriert, oder formal konstituiert. Es wäre merkwürdig, zu bestreiten es irgendwelche absoluten Tatsachen gibt, etwa alle Tatsachen bereits bestanden, bevor es überhaupt epistemische Systeme gab. Die Formierung von Galaxien, die Entstehung der allermeisten chemischen Elemente, die wir heute kennen, usw. sind Tatsachen, die ohnehin bestehen. Sie bestehen in keinem Sinn dadurch, dass Begriffsverwender sie registrieren. Wer zu einer gegenteiligen Überzeugung bezüglich der absoluten Struktur dieser Tatsachen gelangt, muss einem Fehlschluss aufsitzen; er gleicht jemandem, der aus Zenons Paradoxien (Achill und die Schildkröte, der unbewegliche Pfeil) schließt, dass sich nichts bewegt. Wenn man auch nicht allzu voreilig darauf schließen darf, dass die absoluten Tatsachen einfach

¹ Vgl. die diversen Symposien zu *Fear of Knowledge*. z. B. in *Episteme* 4/1 (2007), S. 10-65, und in *Philosophical Studies* 141/3, S. 377-432. Siehe auch John R. Searles illustrative Rezension von *Fear of Knowledge*, »Why Should You Believe It?«, in: *The New York Review of Books*, 24. September 2009.

diejenigen sind, die man vorthoretisch dafür hält, darf man auch nicht aus überdrehtem Kritikbedürfnis oder übersteigter Reflexionsfreude zu der Überzeugung kommen, dass es gar keine absoluten Tatsachen, sondern nur unsere menschlich-allzumenschlichen Machtgebilde gibt, mit denen wir uns gegenseitig zur Annahme von absoluten Tatsachen überreden wollen.

Die undifferenzierte, meist nur skizzenhaft begründete Annahme, alle Tatsachen seien nur relativ zu menschlichen Meinungssystemen, erweist sich bei genauerem Hinsehen als purer Unsinn, und Boghossian verfolgt das durchaus therapeutische Ansinnen, uns von diesem Unsinn zu befreien. Deshalb beansprucht er auch sehr viel mehr, als nur eine kritische philosophische Abhandlung gegen den alethischen, epistemischen oder semantischen Relativismus vorzulegen. Er will nachweisen, dass ein gewisser Zeitgeist, den man kurzum »Postmoderne« oder »Sozialkonstruktivismus« nennen kann, auf inkohärenten Prämissen beruht. In diesem Sinn ist sein Buch ein klassischer Akt von aufklärerischem öffentlichen Vernunftgebrauch: Wie in diesem Genre üblich, handelt es sich beim Gegner um einen klassischen Irrationalisten, der sich blind inkohärenten Prämissen verschreibt, weil er sich davor fürchtet, etwas ganz Bestimmtes anzuerkennen, nämlich, dass wir häufig einfach wissen, dass andere unrecht haben. Der postmoderne Relativismus erweist sich als falsche Philanthropie und als verfehltes emanzipatorisches Projekt, da er auf falschen Prämissen, insbesondere auf der Zurückweisung absoluter Tatsachen und absoluter Wahrheit, beruht. In überraschender Nähe zu Hegel wird in diesem Buch gezeigt, dass kein Grund zu einer »Angst vor der Wahrheit«² besteht, ja, dass diese Angst nur scheinbar den politischen Vorteil hat, der Stimme der Ausgeschlossenen Gehör zu verschaffen.

In der Tat kann man diagnostizieren, dass die Geisteswissenschaften (was die Sozial- und Kulturwissenschaften in einem weiten Sinn einschließt) seit längerem von einer letztlich völlig abwegigen Symmetrieannahme umgetrieben werden, die Boghossian als »Gleichwertigkeitsdoktrin« (s. S. 10) bezeichnet. Diese Symmetrieannahme besagt, dass alle Gegenstände und Gegenstandsbereiche sozial konstruiert sind und daher gleichberechtigt existieren und mit gleichem Recht untersucht werden können: Sophokles steht

2 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. TWA Bd. 3, hg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel, Frankfurt/M. 1998, S. 74.

dann gleichwertig neben Marie Louise Fischer, die Quantenmechanik steht als geistiges und kulturelles Produkt gleichwertig neben dem US-amerikanischen Kreationismus, die Ablehnung des Menschenrechtes auf körperliche Unversehrtheit steht gleichberechtigt neben den angeblich »westlichen« Werten, und grundlegende logische Wahrheiten werden in ihrem vermeintlichen Willen zur Macht neben jede andere beliebige überlebensdienliche Hypothese gestellt.

Aus US-amerikanischer akademischer Perspektive liegt es nahe, dieses Potpourri symmetrischer Ausdrucks- und Wissensformen mit modischen Strömungen des Multikulturalismus wie etwa den postkolonialen Studien zu verbinden, sofern diese die moralisch verwerflichen Aspekte des Kolonialismus häufig darauf zurückführen, dass eine angebliche abendländische Logik zur brutalen Unterwerfung und Unterdrückung von Menschen führe. Doch dass der Kolonialismus moralisch verwerflich ist, ist, wenn irgendetwas, dann eine absolute Tatsache, die wir entdeckt haben! Wer absolute Tatsachen, auch solche in Moral und Politik, zu relativen Setzungen herabstuft, macht sie damit immer auch optional. Genau diese Operation führt aber zu einer Beliebigkeit, die sich ausnutzen lässt: Silvio Berlusconi's Medienimperium, so argumentiert Maurizio Ferraris in seinem *Manifest des Neuen Realismus*, das in Italien und in globalen Diskussionsforen derzeit Furore macht, ist die wahre Konsequenz des postmodernen Relativismus.³

Dem postmodernen Relativismus ergeht es wider Willen wie dem französischen Diplomaten René Gallimard in David Cronenbergs Film *M. Butterfly*: Fasziniert von der angeblichen völligen Andersartigkeit der chinesischen Kultur, fällt er auf eine geschickte Inszenierung eines kommunistischen Agenten herein, der sich für ihn in eine Frau verwandelt, um während der Kulturrevolution an politische Geheimnisse zu kommen. Anstatt anzuerkennen, dass die Frau in der traditionellen chinesischen Kultur unterdrückt wurde und dass dies moralisch verwerflich ist, verliebt sich Gallimard in die Andersartigkeit und relativiert die Unterdrückung der Frau, wodurch er selbst einerseits zum Opfer und andererseits auch zum Verursacher eines moralischen und politischen Unrechtes wird.

Der Verdacht ist verbreitet, dass alles Wissen immer nur Wissen

3 Maurizio Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, Schriftenreihe »Recht als Kultur«, hg. von W. Gephart, Bonn, im Erscheinen.

vom Standpunkt einer bestimmten historisch kontingenten Gruppe, irgendeines Subsystems irgendeiner Gesellschaft ist, woraus dann darauf geschlossen wird, dass wir gar nicht erkennen können, wie die Dinge oder Tatsachen an sich sind, sondern damit vorliebnehmen müssen, unsere Meinungen auf den Markt zu bringen und hinreichend gut zu verteidigen, um ihren Erfolg und unsere Macht abzusichern. Wäre dem so, könnte man heinahe denken, die Geisteswissenschaften stünden im Dienst der Emanzipation von den Unterdrückern und der Entlarvung ihrer Wissensstrategien, wobei es dann schnell ärgerlich wird, wenn man erkennt, dass jede solche Entlarvung ja auch schon wieder Teil des akademischen Systems wäre, das Althusser bekanntlich gar für nichts weiter als einen »ideologischen Staatsapparat« halten wollte (dem er selbst angehörte). Dies führt überzogene skeptische Selbstdementi herbei, die oftmals an Zynismus grenzen: Denn auch die Entlarvung durch die kritische Theorie hält sich (jedenfalls dort, wo sie aufrichtig ist und sich selbst einbezieht) notgedrungen für einen Teil der sozialen Ordnungen, die sie entlarven möchte.⁴

Die Manöver der sich selbst für kritisch und emanzipatorisch haltenden Theorien, die zumindest Gleichwertigkeit herstellen möchten, wo faktische Macht- bzw. Unterdrückungsverhältnisse bestehen, bilden einen begrifflichen Dschungel. Die Debatten bauen auf unzähligen Hintergrundprämissen auf und berufen sich gern auf Theoretiker aus dem Umkreis der so genannten Postmoderne, ohne deren Thesen hinreichend transparent darzustellen. Boghossians großes Verdienst ist es, ein minimales theoretisches Gerüst herausgearbeitet zu haben, das er mit guten Gründen für den kleinsten gemeinsamen Nenner der Postmoderne hält, und zeigt zu haben, dass dieses Gerüst nicht tragfähig ist.

Sein Buch führte daher mit gutem Recht zum Auftakt einer neuen Debatte um die Aussichten des Realismus gegen den Relativismus, die derzeit unter dem Stichwort des »Neuen Realismus« geführt wird.⁵

Wie auch immer man zu Detailfragen von Boghossians Argu-

⁴ Vgl. Martha Nussbaum, »The Professor of Parody«, in: *The New Republic*, 22. Februar 1999.

⁵ Vgl. dazu den Sammelband Markus Gabriel, *Der Neue Realismus*, Berlin, im Erscheinen, in dem sich u. a. ein neuer Beitrag Boghossians zum Problem des normativen Relativismus findet.

mentation steht, nach der Lektüre sollte zumindest deutlich geworden sein, dass die Angst vor Wahrheit und Wissen schlichtweg irrational ist und dass allenfalls die Wahrheit und die Entdeckung von Tatsachen einen entscheidenden Beitrag zur kritischen Emanzipation leisten können. Will man einen neuen Relativismus verteidigen oder zeigen, dass der postmoderne bessere Aussichten hat, als Boghossian behauptet, wird dies nicht einfach dadurch gelingen, dass man Boghossian wiederum einen Willen zum Wissen attestiert, der angeblich nur ein kaschierter Wille zur Macht ist. Man braucht einfach bessere Gründe, um seine guten Gründe zurückzuweisen, was nicht bedeutet, dass solche prinzipiell nicht vorliegen könnten: Boghossian fordert seine Opponenten dazu auf, ihm ein kohärentes wirkliches alternatives epistemisches System anzubieten, das außerdem dadurch beeindruckt, dass es neue Tatsachen entdeckt. Boghossian ist sich wohl bewusst, dass gute Gründe fallibel sind, oder genauer, dass wir nicht ohne weiteres sicherstellen können, dass ein gegebener guter Grund der beste Grund überhaupt ist.

Ich werde im Folgenden zunächst die Bedeutung von Boghossians spezifischem Abgesang auf die Postmoderne hervorheben (I.); anschließend möchte ich zeigen, dass die Position, die Boghossian selbst (leider überwiegend implizit) verteidigt – nämlich einen *epistemischen Absolutismus* in der Erkenntnistheorie und einen *Tatsachenobjektivismus* in der Ontologie –, zu einer Überreaktion neigt (II.).

I. Abgesang auf die Postmoderne

Freunde der Postmoderne werden natürlich sofort einwenden, dass Boghossians Gegner ein Strohmann ist und dass weder Derrida und Lyotard noch Lacan genau diejenigen Thesen vertreten hätten, die Boghossian »dem« Postmodernen attestiert. Gleichwohl wird niemand bestreiten, dass insbesondere die US-amerikanische Spielart der Postmoderne, die in der Person Richard Rortys inkarniert war, sich in der Tat auf eine Reihe von Argumenten stützt, die von Wittgenstein ausgehen und von den Harvard-Relativisten (insbesondere von Nelson Goodman und Hilary Putnam) vertreten wurden.⁶

⁶ Vgl. Maria Baghramian, *Relativism*, London 2004, S. 212-229.

Auch die verbreitete Berufung auf die Inkommensurabilität, die in verschiedenen Versionen auf Kuhns Paradigmen oder Lyotards Widerstreit-Konzept zurückgeht, ist allemal hinreichend umfangreich durch Boghossians Begriff der Gleichwertigkeit abgedeckt. Man darf daher sagen, Boghossian habe den Kern der Sache getroffen.

An dieser Stelle hilft Boghossian die Haupttugend der so genannten analytischen Philosophie: Er stellt eine Behauptung auf, die seine Gegner vermutlich verteidigen möchten, und zeigt deren Schwächen auf. Die richtige Erwidrerung besteht darin, die Herausforderung anzunehmen und zu zeigen, dass Boghossians Einwände unzureichend oder sogar falsch sind. Eine Pointe von Boghossians Buch ist, dass man sich diesem Austausch nicht entziehen kann. Entzieht man sich diesem minimalen Nehmen und Geben von Gründen und insistiert man stattdessen auf einer Textinterpretation irgendeiner Aussage eines postmodernen Autors, ist man schlecht beraten. Denn die Frage ist natürlich nicht nur, *was* Derrida eigentlich behauptet, sondern, *ob* er damit recht hat. In der Philosophie (wie in allen anderen Wissenschaften) zählt letztlich nur die Wahrheit. Damit sie aber überhaupt zählen kann, muss sie hinreichend deutlich und begründungsfähig dargestellt werden. Die Wissenschaft antwortet auf Warum-Fragen: Sie behauptet nicht nur, dass etwas der Fall ist, sondern sie glaubt auch zu wissen, warum dem so ist.⁷ Natürlich wird man nicht gleich verlangen, dass alle Gründe vollständig auf ihre letzten Prinzipien oder auf letzte Ursachen zurückgeführt werden. Doch wird man niemanden für einen Wissenschaftler halten, der nur Behauptungen aufstellt (die wahr sein mögen), ohne auf kritische Nachfrage irgendwelche Gründe dafür angeben zu können. Eine umfassende Derrida- oder Lyotard-Rekonstruktion, die genau zeigt, welche Behauptungen diese Denker aufgestellt haben und wie diese genau begründet werden, steht leider noch aus, und ich möchte gar nicht behaupten, dass eine solche aussichtslos wäre. Allerdings gilt es heute nicht mehr als reaktionär, eine transparente Argumentation anstelle geisteswissenschaftlich-rhetorisch überzüchteter Hochkultur zu produzieren. Man sollte Derridas oder Lyotards Ansinnen nicht dadurch unterstützen oder revitalisieren, dass man rhetorische Nebelbomben wirft, sondern

7 Siehe dazu bereits Aristoteles' Unterscheidung zwischen »Wissen, dass« und »Wissen, warum«, in: *Met.* 981a25-981b30.

dadurch, dass man die guten Gründe artikuliert, die für ihre Ansichten sprechen.

Die Wende vom Text zurück zum Argument markiert nicht nur Boghossians einflussreiches Buch, sondern fast zeitgleich auch Quentin Meillassoux' *Nach der Endlichkeit*, das denselben antikonstruktivistischen Ton anschlägt und in den Zirkeln der so genannten kontinentalen Philosophie eine Wende hin zu einem »spekulativen Realismus« ausgelöst hat.⁸

Der Begriff »Spekulation« erhält hier seine alte hegelsche Bedeutung wieder. Hegel versteht darunter gegen Kant kurzum die Annahme, wir könnten den »absoluten Gegenstand« erkennen.⁹ Wie Boghossian meint auch Meillassoux, dass Kant der Vater des Ühels der Postmoderne sei, indem er Rationalität grundsätzlich als ein kontingentes System erscheinen lässt, zu dem ein anderes immerhin *denkbar*, wenn auch für Kant in seiner Existenz nicht *erkennbar* ist. Von Kant sind es nur noch einige kleine Schritte zu der Annahme, unser apriorisches Begriffssystem sei nicht etwa universal für das Wissen vom »Standpunkte eines Menschen« festgelegt,¹⁰ sondern kulturspezifisch verschieden. Genau dagegen wendet sich der Zeitgeist nach der Postmoderne, der erfreulicherweise zu einer Art unaufgeregter Aufklärung zu tendieren scheint. Unaufgeregt ist die neue Aufklärung deswegen, weil sie einfach nur daran erinnert, dass es in der Wissenschaft um Wahrheit und Begründung mit dem Ziel etablierten Wissens geht. Selbst wenn die meisten Wissensansprüche nur erhoben und durchgesetzt würden, weil sie etwa politisch oder ökonomisch instrumentalisierbar sind (was eine Untersuchung wert ist), wäre doch auch dies immerhin eine nennens- und wissenswerte Tatsache. Die Begriffe der Wahrheit und des Wissens sind viel zu grundlegend, um ernsthaft in Frage gestellt zu werden. Im Hamsterrad einer übertriebenen Skepsis hinsichtlich ihrer selbst hat sich die Postmoderne deswegen Ende des letzten Jahrhunderts zu Tode gelaufen. Boghossians Buch zeigt in einem eleganten Aufriss, warum der Relativismus in der Form des Sozialkonstruktivismus und des epistemischen Relativismus so

8 Vgl. Quentin Meillassoux, *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, Zürich/Berlin 2008.

9 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I. TWA Bd. 8, hg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel, Frankfurt/M. 41995, S. 91.

10 *KrV*, A 26/B 42.

unhaltbar ist, dass er sich nur hinter aufgeblasener Rhetorik verbergen konnte.

Boghossian unterschätzt allerdings den Einfluss von Relativismus und Konstruktivismus in den Naturwissenschaften. Damit erscheint es so, als würden lediglich die Geisteswissenschaften attackiert, während die Naturwissenschaften stets von jedem Konstruktivismus frei geblieben seien. Ein Grund für dieses Zerrbild ist die Diskussionslage in den USA, wo die Naturwissenschaften [(*science*)] die ausschließliche Wissenschaftlichkeit für sich beanspruchen und sich zudem beständig mit einem irrationalen (bzw. einfach falschen) Kreationismus konfrontiert sehen. Dabei liegt es nahe, jede Tendenz der Aufweichung abzuwehren und auf den starken Objektivismus zu setzen. Hierzulande ist die Lage glücklicherweise anders, da bis jetzt noch keine politisch erstarkten kreationistischen Kräfte die Organisation unserer Institutionen mit irrationalen und schlichtweg falschen Behauptungen bedrohen und sogar den Biologieunterricht an den Schulen sabotieren wollen.

Allerdings folgt aus alledem keineswegs, dass der Konstruktivismus nicht Einzug in die Naturwissenschaften gehalten hätte. Insbesondere neigen die Neurowissenschaften zu einem Neurokonstruktivismus, den Boghossian gar nicht erwähnt, der aber ebenso verheerend wie der postmoderne Sozialkonstruktivismus ist, mit dem er abrechnet. Die Postmoderne ist derzeit, wenn man so will, in den Neurokonstruktivismus abgewandert, in dem man eine größere Gefahr als in den Geisteswissenschaften sehen kann.

Der *Neurokonstruktivismus* ist die These, dass wir mittels unserer sensorischen Einbettung in eine physische Umgebung niemals diese Umgebung selbst wahrnehmen, sondern immer nur eine Art halluzinatorischer Repräsentation. Die Welt sei nur in unserem visuellen KorTEX (die Welt als Vorstellung) vorhanden, sie sei eine Schaubühne, die im Zusammenspiel relevanter Gehirnareale erzeugt würde. Dabei stellt sich das alte Problem, dass die Beobachtung dieser Schaubühne mit den Mitteln der Experimente, die uns neurowissenschaftlich zur Verfügung stehen, damit selbst nur eine Halluzination wäre. Denn die Datenerhebung erfolgt auf der Grundlage von Sinneswahrnehmungen, die uns doch wohl einen Zugang zu Dingen oder Tatsachen an sich verschaffen müssen, da wir ansonsten nicht etwa nur in unseren mentalen Repräsentationen, sondern in mentalen Repräsentationen von mentalen Re-

präsentationen feststeckten. Das Gehirn wäre eine Halluzination seiner selbst, was schön klingen mag, aber Unsinn ist.¹¹

Boghossian unterlässt den Hinweis auf diesen weitverbreiteten Konstruktivismus, der insgesamt aus den Naturwissenschaften kommt: Die theoretische Physik unserer Zeit unterminiert den Common Sense deutlich drastischer als jeder postmoderne Sozialkonstruktivismus, und sie tut dies unter anderem, indem sie das epistemische System unseres Alltagsverständes auf eine geeignete Weise relativiert.

Nun können freilich sowohl die theoretische Physik als auch die Neurowissenschaften ohne den Relativismus in Boghossians engem Sinn auskommen und sich auf absolute Tatsachen berufen. Doch diese absoluten Tatsachen sind so beschaffen, dass sie massiv in Konflikt mit den Annahmen treten, die Boghossian trifft. Wenn es nämlich stimmt, dass unsere Rationalität, die auf Grundregeln wie Induktion, Deduktion und Schlüssen auf die beste Erklärung beruht, nur ein nachträglich rechtfertigender Nebeneffekt der Evolution bestimmter Organismen in einer rein physischen Umgebung ist, dann wird die Selbstbeschreibung der Ausübung von Rationalität damit so fragwürdig, dass ein echtes alternatives epistemisches System auf den Plan tritt – ein System, das nicht den autonom explizierbaren Regeln folgt, die wir als Grundregeln der Rationalität akzeptieren, sondern vielmehr von ganz anderen Interessen geleitet ist.¹² Die Rationalität (selbst wenn es sie nur im Singular gibt, wie Boghossian darlegt) wäre dann plötzlich ein epistemisches System unter anderen, wobei das andere dann (wenn auch mit den Mitteln der Rationalität) von den Naturwissenschaftlern entdeckt würde.

Auch die Postmoderne könnte kontern und sich auf die Seite der Naturwissenschaften schlagen. Sie könnte behaupten, dass es ihr gerade um eine Kombination von Wahrheit mit absoluten Tatsachen geht, dass diese allerdings keineswegs mit einer selbstevidenten Grundlage der Rationalität zu verwechseln ist. Vermutlich wollte etwa Derrida auch nicht darauf hinaus, dass Kardinal Bellar-

¹¹ Vgl. dazu ausführlich Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013.

¹² Vgl. Sharon Street, »A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value«, in: *Philosophical Studies* 127/1 (2006), S. 109-166, und Thomas Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford/New York 2012, insb. S. 105-126.

min mit gleicher Gültigkeit wie Galileo urteilte, sondern vielmehr, dass beide völlig danebenliegen könnten, weil die Tatsachenlage so absolut objektiv ist, dass keine diskursive Absicherung jemals sicherstellt, dass diese Tatsachenlage vollständig erfasst ist. Man muss die Postmoderne demnach überhaupt nicht als Relativismus oder Konstruktivismus auffassen, auch wenn sie in den US-amerikanischen *humanities departments* sowie im deutschen geisteswissenschaftlichen Betrieb tatsächlich nur so rezipiert wurde. Und gegen diese Variante gilt es in der Tat, die Werte von Wissen, Wahrheit und Begründung zu verteidigen.

II. Auftakt eines Neuen Realismus

Boghossians Variante des Tatsachenobjektivismus scheint mir bei allen formalen Verdiensten zu einer inhaltlichen Überreaktion zu neigen.¹³ Um das zu sehen, müssen wir seine Argumentation ein wenig genauer inspizieren. Widmen wir uns zunächst der Rede von *epistemischen Systemen* bzw. *Prinzipien*. Boghossian nimmt an, dass es zumindest ein epistemisches System gibt, nämlich die Vernunft oder Rationalität selbst. Insbesondere legt er überzeugend dar, dass es die Vernunft betreffende absolute Tatsachen gibt, also Tatsachen, die immer dann zutreffen müssen, wenn es überhaupt Vernunft gibt. Diese Tatsachen können nicht in dem Sinn sozial konstruiert sein, dass die eine Gesellschaft eine bestimmte Menge solcher Tatsachen hervorbringt und die andere Gesellschaft eine davon verschiedene (und mit der ersten inkompatible). Eine Tatsache ist jedenfalls dann absolut, wenn sie nicht bloß relativ zu irgendeinem System besteht. Nehmen wir an, alle die Vernunft betreffenden Tatsachen bestünden bloß relativ zu irgendeinem System, etwa einem System expliziter Meinungen, die wir gerade über die Vernunft haben. In diesem Fall gäbe es ebenfalls Tatsachen, nur eben relative Tatsachen. Ein Beispiel für eine relative Tatsache dieser Art wäre etwa die folgende relative Vernunfttatsache:

13 Darauf hebt wohl auch Stephan Zimmermann ab in »Erkennen und Machen. Luhmann und Boghossian über Tatsachen-Konstruktivismus«, in: Markus Gabriel (Hg.), *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 28, Berlin 2012, S. 131-153.

(RVT) Relativ zum Meinungssystem M hat die Vernunft die Eigenschaft E.

Wenn man behauptet, dass es verschiedene Formen von Rationalität gibt, relativ zu denen grundlegend verschiedene logische Gesetze gelten, dann behauptet man die Existenz relativer Vernunfttatsachen.¹⁴ Nun kann man an dieser Stelle bereits einhaken und darauf hinweisen, dass es natürlich in der Tat verschiedene formale Systeme gibt. Und es gibt sogar sehr gute, wenn auch durchaus umstrittene Argumente dafür, dass einige der von Boghossian für selbstevident gehaltenen Prinzipien wie der Modus Ponens oder der Modus Tollens nur eingeschränkt gelten.¹⁵ Außerdem weiß man, dass kein formales System *alle* wahren Sätze (und damit alle Tatsachen) beweisen kann, die durch es ausdrückbar sind. In irgendeinem Sinn, dem man Rechnung tragen muss, gibt es also offensichtlich grundlegend verschiedene logische »Gesetzestexte«, relativ zu denen verschiedene Vernunftigenschaften auf die Vernunft selbst zutreffen, wenn man unter »Logik« denn die Untersuchung des grundlegenden epistemischen Systems versteht, das die Rationalität als solche ausmachen soll.

Doch – und dies ist Boghossians Pointe, der nichts von dem gerade Ausgeführten bestreiten muss – der logische Pluralismus, der eine Pluralität von systemrelativen Vernunfttatsachen behauptet, ist selbst nicht wiederum nur eine Stimme neben den vielen, deren Konzert er konstatiert. Denn es wäre nicht nur relativ zum logischen Pluralismus wahr, dass es eine Pluralität von systemrelativen Vernunfttatsachen gibt. Diese Beobachtung untersteht selbst irgendwelchen logischen Gesetzen, da sie durch eine Kette von Überlegungen zustande kommt und Wahrheitsbedingungen unterliegt. Mithin muss es eine Beobachtungsebene geben – die Boghossian selbst für a priori hält –, von der aus relative Vernunft-

14 Man müsste freilich genauer zwischen *relativen* und *relationalen* Vernunfttatsachen unterscheiden. Alle Vernunfttatsachen beziehen sich auf die Vernunft und sind relational, was aber nicht bedeutet, dass es mehrere miteinander inkompatible, weil nicht vollständig ineinander übersetzbare und gleichermaßen gültige Vernunftsysteme, mehrere Rationalitäten, gibt.

15 Vgl. Vann MacGee, »A Counterexample to Modus Ponens«, in: *Journal of Philosophy* 82 (1985), S. 462-471, und Seth Yelcin, »A Counterexample to Modus Tollens«, in: *Journal of Philosophical Logic* 41 (2012), S. 1001-1024.

tatsachen konstatiert werden können. Dabei muss noch gar nicht feststehen, dass diese Beobachtungsebene primär den Prinzipien untersteht, die Boghossian als die seinen deklariert. Er selbst räumt ein, dass jeder Vernunfttheoretiker in der Formulierung der von ihm in Anspruch genommenen Prinzipien fallibel ist. Doch können diese Prinzipien letztlich nicht relativ sein, da man an irgendeinem Punkt annehmen muss, dass es eine absolute Vernunfttatsache gibt, und sei es diejenige, dass überraschend viele, vielleicht sogar die meisten Vernunfttatsachen relativ sind. Es ist schlichtweg unmöglich, dass alle Vernunfttatsachen nur dadurch bestehen, dass jemand meint, dass sie es tun. Einige Vernunfttatsachen müssen schlechthin bestehen, wenn diese auch nicht unbedingt diejenigen sein mögen, die wir dafür halten. Wir können uns durchaus im Irrtum über die Grundstrukturen der Vernunft befinden, auch unsere Theorien der Rationalität sind fallibel.¹⁶

Der globale Relativismus, den Boghossian zunächst attackiert, behauptet, dass überhaupt keine einzige Tatsache an sich, das heißt unabhängig davon besteht, dass sie von irgendwelchen Begriffsverwendern individuiert wird. Eine wenig subtile Argumentation genügt, um zu beweisen, dass die Grundidee dieser Position unhaltbar ist. Nehmen wir einmal an, es gäbe keine Tatsachen an sich. Dann gäbe es nur Tatsachen, die irgendein Begriffsverwender individuiert. Wäre diese Tatsache ihrerseits eine solche, die nur irgendein Begriffsverwender individuiert, hätte dieser eine unendliche Aufgabe zu erfüllen, bevor er es überhaupt mit einer bestimmten Tatsache zu tun hätte.

An irgendeinem Punkt muss der globale Relativist annehmen, dass er es mit einer bereits individuierten Tatsache zu tun hat.

¹⁶ Vgl. dazu ausführlich Markus Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Freiburg/München 2008. Dieses Buch ist während meines Postdoc-Aufenthalts an der NYU im akademischen Jahr 2005/2006 entstanden, wo ich auch von den Gesprächen mit Paul Boghossian profitiert habe, der sein Buchmanuskript gerade fertiggestellt hatte und auch in einem Seminar über Relativismus und Kontextualismus mitdiskutierte, das von Crispin Wright geleitet wurde. Später habe ich den Aspekt des Tatsachenobjektivismus noch weiter ausgebaut und versucht, dasjenige, was für relativistische Manöver zu sprechen scheint, als eine Form ontologischer Relativität und nicht als Relativismus auszubuchstabieren. Vgl. dazu Markus Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Freiburg 2013.

Denn dass es sich bei irgendeiner Tatsache um eine solche handelt, die nur besteht, weil sie jemand individuiert, wird zumindest nicht notwendig auf dieselbe Weise individuiert. Ziehen wir ein einfaches Beispiel für diesen Umstand heran. Es gilt inzwischen als ausgemacht, dass einige Aspekte unserer Geschlechterrollen sozial konstruiert sind. Dies bedeutet hier, dass sie nur dadurch überhaupt als Tatsachen bestehen, dass jemand diese Tatsachen anerkennt. Sie sind nicht naturgegeben, sondern durch soziale Praktiken generiert. Verkennt man dies, droht eine ideologische Verzerrung, indem etwas, was sozial konstruiert ist, für naturgegeben und damit insbesondere für unveränderlich gehalten wird. Freilich ist genau genommen auch nicht alles Naturgegebene unveränderlich. Doch zeigen gerade etwa klassische homosexuellenfeindliche, frauenfeindliche oder auch rassistische Diskurse die Struktur einer Behauptung von angeblichen Naturtatsachen, gegen die man nicht verstoßen dürfe. In diesem Zusammenhang ist es im Dienst einer moralisch legitimen Emanzipation unerlässlich, die soziale Konstruiertheit der entsprechenden Tatsachen nachzuweisen. Nun darf man hier aber nicht übergeneralisieren und behaupten, dass alle Tatsachen, die im sozialen Geben und Nehmen von Gründen behauptet werden, deshalb sozial konstruiert sind. Wenn etwa Geschlechterrollen teilweise sozial konstruiert sind, dann ist diese Tatsache selbst gerade nicht sozial konstruiert oder zumindest nicht in derselben Weise.

Man kann Boghossians Hauptargument für die Notwendigkeit des Tatsachenobjektivismus auf den folgenden Grundgedanken bringen: *Irgendetwas ist ohnehin der Fall*. Das Argument, das zu dieser Einsicht führt, kann man als *Argument aus der Faktizität* bezeichnen.¹⁷ Dieses Argument allein beweist nicht, dass es irgendeine absolute Vernunfttatsache geben muss, weshalb Boghossian auch verschiedene Anläufe unternimmt, um zu zeigen, dass es in mehreren Bereichen absolute Tatsachen gibt und nicht nur eine einzige absolute Tatsache, etwa die Tatsache, dass alle Tatsachen (bis auf diese) relativ im postmodernen Sinn sind. Aus dieser Perspektive kann man Boghossians Buch auch als eine transzendente Argumentation für die Notwendigkeit einer Pluralität absoluter Tatsachen interpretieren. Es muss demnach mehr als nur eine einzige

¹⁷ Vgl. zu diesem Argument ausführlich meinen Beitrag in *Der Neue Realismus*, sowie *Die Erkenntnis der Welt*, S. 305-336, 390.

absolute Tatsache geben, insbesondere muss es absolute Tatsachen in verschiedenen Bereichen (zumindest einige absolute Vernunft- und Naturtatsachen) geben, die bewusstseinsunabhängig sind.

In Einklang mit dieser Überlegung kommt Boghossian zu dem Ergebnis:

Uns bleibt also nichts anderes übrig, als anzuerkennen, dass es einige objektive, bewusstseinsunabhängige Tatsachen geben muss. Dieses Argument allein sagt uns natürlich noch gar nichts darüber, welche Tatsachen bestehen und welche nicht; ebenso wenig sagt es uns, welche der bestehenden Tatsachen bewusstseinsunabhängig sind und welche nicht. (S. 63)

Bis zu diesem Punkt kann man von einem transzendentalen Argument aus der Faktizität sprechen. Dieses Argument findet sich auch bei Meillassoux, der damit ebenfalls für die Annahme eines Absoluten, insbesondere einer absoluten Tatsache, argumentiert. Boghossians Argument geht jedoch darüber hinaus, da es letztlich das Bestehen einer Pluralität absoluter Tatsachen (einiger nicht-epistemischer und einiger epistemischer) zeigt. Denn Boghossian zeigt ja nicht nur, dass der globale Relativismus falsch ist, sondern auch, dass der epistemische Relativismus falsch ist, der alles Wissen auf epistemische Systeme relativiert, von denen es eine jeweils gleichermaßen gültige Pluralität geben soll.

Allerdings geht Boghossian sogar noch einen Schritt weiter, auch wenn dieser Schritt harmloser erscheint, als er es meines Erachtens ist. Direkt im Anschluss an das letzte Zitat führt er aus:

Aber sobald wir uns klargemacht haben, dass kein allgemeines philosophisches Hindernis gegen die Annahme bewusstseinsunabhängiger Tatsachen spricht, sehen wir auch, dass man uns keinen Grund gegeben hat, der für die Annahme spricht, diese Tatsachen seien nicht genau diejenigen, für die wir sie immer gehalten haben – nämlich Tatsachen über Dinosaurier, Giraffen, Berge und so weiter. (S. 63)

Es ist natürlich völlig richtig, dass nichts, was der Relativist vorträgt, wirklich *dagegen* spricht, dass die absoluten Tatsachen genau diejenigen sind, die wir gerade dafür halten, das heißt hier insbesondere all diejenigen, deren Absolutheit etwa der Kreationist bestreiten mag (da sie von Gottes Bewusstsein abhängen könnten). Allerdings spricht aus transzendentaler Perspektive (sprich: a priori) auch erst einmal nichts *dafür*, dass es genau diese Tatsachen sind.

Dass es Dinosaurier gab und sowohl Giraffen als auch Berge (und tote Dinosaurier in Bergen sowie Giraffen auf Bergen usw.) gibt, ist nur eine von unendlich vielen transzendentalen Möglichkeiten. Aus transzendentaler Perspektive gibt es keinen Grund, die Tatsachenmenge M der Tatsachenmenge M* vorzuziehen, solange die Einführung von M* nicht auf einen inkonsistenten Relativismus hinausläuft. Man kann nicht a priori antizipieren, was genau in demjenigen Rahmen erscheint, der transzendental festgelegt wird.

Einige der Einwände, die gegen Boghossian erhoben wurden, insbesondere die Einwände John MacFarlanes, der ein prominenter zeitgenössischer Verteidiger eines Wahrheitsrelativismus ist, berufen sich auf genau diese Kluft zwischen einem Prinzip (bzw. einem epistemischen System von Prinzipien) und seiner Anwendung. Diese Kluft lässt sich nicht überbrücken: »Prinzipien, die endgültige Urteile über Rechtfertigung abgeben«, so MacFarlane, »sind generell nicht a priori erkennbar, und Prinzipien, die a priori erkennbar sind, sind generell zu schematisch, um endgültige Urteile abzugeben.«¹⁸ Damit stellt sich das altbekannte Problem, das Kant durch die Einführung der Urteilskraft zu lösen versuchte, die zwischen den absoluten Vernunfttatsachen und den Anwendungsumständen vermittelt, in denen eine Situation als Regelfall oder als Konstellation von Regelfällen erscheint.¹⁹ An dieser Stelle ist es angebracht, darauf hinzuweisen, dass Kant offensichtlich absolute Vernunfttatsachen annimmt, weshalb er selbst kein epistemischer Relativist war. Zwar kann man seine »Erscheinungen« als relationale Gebilde interpretieren und Spuren einer relationalen Semantik bei ihm nachweisen. Doch gilt die Relativität der Erscheinungen auf die absoluten Vernunfttatsachen (Kategorien, Ideen usw.) nicht für die absoluten Vernunfttatsachen selbst, die deswegen auch keine Erscheinungen sind.²⁰

Boghossian selbst antwortet auf MacFarlanes Einwand auf eine

18 John MacFarlane, »Boghossian, Bellarmine and Bayes«, in: *Philosophical Studies* 141 (2008), S. 391–398, hier S. 396.

19 Kants Lösung führt allerdings in einen problematischen Rechtfertigungsregress, den die Urteilskraft nur *ad hoc* lösen kann. Vgl. dazu ausführlich Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie* S. 264–269.

20 Was sie dann aber eigentlich sein sollen, wenn sie weder Erscheinungen noch Dinge an sich sind, ist und bleibt unklar; dies ist der grundlegende Einwand Fichtes, Schellings und Hegels. Vgl. dazu ausführlich Markus Gabriel, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, New York/London 2011.

ambivalente Weise. Einerseits gesteht er zu, dass man zwischen »prima facie-Prinzipien« und »Entscheidungsprinzipien« [*adjudicating principles*] unterscheiden müsse.²¹ Dabei seien Erstere fallible Annahmen, zu denen wir aber irgendwie berechtigt sein müssen, während Letztere eingesetzt würden, um in einem konkreten Fall zu Erkenntnissen zu gelangen. Ihm sei es bei seiner Beweisführung in *Angst vor der Wahrheit* primär um Erstere gegangen. In seiner Erwiderung auf Ernest Sosas Einwände räumt er freilich die Fallibilität jeder apriorischen Beweisführung, das heißt der transzendentalen Reflexion selbst, ein:

Genauso wie es berechnete, aber falsche empirische Meinungen geben kann, kann es berechnete, aber falsche Meinungen a priori geben, was Meinungen über Prinzipien epistemischer Berechtigung einschließt. Mein Ziel war nicht, zu zeigen, dass es keine Denker geben kann, die berechneterweise falsche epistemische Prinzipien vertreten; sondern nur, dass es Denker geben kann, die berechneterweise wahre epistemische Prinzipien vertreten.²²

Doch ist damit gezeigt, dass wir nach der Widerlegung des relativistischen Unsinnns explizit zu den Annahmen berechtigt sind, die dieser bedrohte, also insbesondere zu den weitverbreiteten und wissenschaftlich sekundierten Annahmen über Giraffen, Berge und Dinosaurier? Hat Boghossian wirklich mehr gezeigt, als dass keine prinzipielle Kluft zwischen Rechtfertigung und Wahrheit besteht, dass also einiges Fürwahrhalten eben genuines Wissen und nicht bloße Meinung ist?

Boghossians Überreaktion auf den Konstruktivismus besteht darin, dass er immerhin suggeriert, sein Argument aus der Faktizität stütze unsere vortheorietische Überzeugung, die Existenz von Giraffen, Bergen und Dinosauriern für absolute Tatsachen zu halten. In einem schwachen bestätigungstheoretischen Sinn stimmt dies natürlich, da die Beseitigung des globalen Relativismus dafür spricht, dass jede Tatsache, die anscheinend relativistisch aufzufassen ist, nicht notwendig als relativ in diesem Sinn anerkannt werden muss. In einem stärkeren Sinn ist damit allerdings keineswegs

21 Paul Boghossian, »Symposium on *Fear of Knowledge*. Replies to Wright, MacFarlane and Sosa«, in: *Philosophical Studies* 141/3 (2008), S. 419.

22 Ebd., S. 431.

gezeigt, dass gerade diese eine besondere Tatsache sowohl absolut ist als auch von dem Typ, dem wir sie zuordnen. Wir wissen allenfalls, dass es kein sehr allgemeines Manöver gibt, das unsere Überzeugungen über Giraffen relativiert. Allerdings werden diese Überzeugungen durchaus von den Naturwissenschaften in Frage gestellt, da wir ja auch Überzeugungen dahingehend haben, dass diese Giraffe da vorn in der Vergangenheit noch nicht existierte oder dass sie ein massiver physikalischer Gegenstand ist. Je nach Interpretation der zeitgenössischen theoretischen Physik kann man aber nicht einmal sagen, dass die Zeit eine Richtung hat oder dass Giraffen wirkliche physikalische Gegenstände sind, die sich von den Elementarteilchen unterscheiden, die sich zum Zeitpunkt t_1 giraffenförmig arrangieren. Ich bin weit davon entfernt, mich solchen metaphysischen Lesarten der Physik anzuschließen. Es ist aber wichtig, darauf hinzuweisen, dass gerade die Konfrontation von »manifestem« und »wissenschaftlichem Weltbild« oft von Konstruktivisten eingesetzt wird, um viele unserer Überzeugungen in einer Weise zu unterminieren, die Boghossian eigentlich ausschließen will.

Auch dem Kreationismus kommt man mit Boghossians Argumenten leider nicht bei, sondern nur einem postmodernen Relativismus, der die evolutionäre Erklärung der Entstehung der Arten für gleichermaßen gut begründet hält wie die kreationistische »Erklärung«. Damit hat man zwar jedem kreationistischen Versuch die Möglichkeit genommen, unter Rekurs auf den postmodernen Relativismus im Gespräch zu bleiben. Doch dies intendieren Kreationisten in der Regel auch gar nicht. Häufig genug bedienen sie sich ausgefeilterer Argumentationen, die absolute Wahrheit beanspruchen. Dabei begehen sie nachweisbare Fehler, die sich aber nicht unbedingt darauf zurückführen lassen, dass sie ein inkohärentes epistemisches System haben beziehungsweise etwa wie Boghossians Kardinal Bellarmin Sterne mit anderem Maß messen als Berge. Das Problem des Kreationismus beschränkt sich leider nicht darauf, dass ein in sich inkohärentes System von Prinzipien zur Anwendung kommt, dass mit zweierlei Maß gemessen wird, sondern geht oft darauf zurück, dass falsche Prämissen für wahr gehalten werden. Der Kreationismus kann durchaus schlüssig (also logisch kohärent) sein, ohne deswegen gültig (also von ausschließlich wahren Prämissen ausgehend) zu sein. Er geht von der schlichtweg falschen Prämisse aus, dass es eine Person mit übermenschlichen Kräften

(Gott) gibt, die zu einem datierbaren Zeitpunkt, der in heiligen Texten festgehalten wurde, kausal oder quasikausal das Universum in einem Zustand hervorgebracht hat, den wir aus deutlich besseren Gründen für das kausale Resultat von Milliarden von Jahren Naturgeschichte halten. Dabei sind unsere Gründe nicht deswegen besser, weil sie einem kohärenteren epistemischen System entspringen, sondern einfach deswegen, weil sie mehr wahre Prämissen beinhalten.

In diesem konkreten Fall muss man freilich immer wieder hinzufügen, dass der US-amerikanische Kreationismus sowie der in den USA verbreitete christliche Fundamentalismus keinerlei *fundamentum in sola scriptura* haben. Die Annahme, der biblische Gott sei ein kausaler Agent, der mit dem Big Bang konkurriert, ist hoffnungslos anachronistisch und baut in jedem Fall auf einer entsetzlich schlechten Hermeneutik auf.²³ Auf einen ähnlichen Punkt will auch Wittgenstein in seiner von Boghossian besprochenen Auseinandersetzung mit der Mythologie hinaus. Denn Wittgenstein möchte nicht beweisen, dass das wissenschaftliche Weltbild nur so berechtigt ist wie irgendein mythologisches Erklärungsgebilde, sondern darauf hinweisen, dass die Mythologie gerade kein Erklärungsgebilde mit kausalen Hypothesen ist, sondern eine völlig andere Funktion erfüllt.

Es sei dahingestellt, ob diese Strategie genügt, um die traditionellen Formen der Religionsausübung wirklich aufklärungs- und wissenschaftskompatibel zu machen. Das Problem ist, dass Boghossian selbst seinen Tatsachenobjektivismus nur bis zu dem Punkt entwickelt, der jede Annahme eines epistemischen Systems, das absolute Tatsachen zulässt, bestätigungstheoretisch minimal legitimiert. Dabei wird diesem System der von Boghossian herausgearbeitete Status einer sowohl blinden als auch fehlerfreien Berechtigung [*blind entitlement*] attestiert.²⁴ Offen bleibt, ob es nicht durchaus mehrere epistemische Systeme gibt, die *de facto* alle strukturellen Bedingungen einer fehlerfreien blinden Berechtigung erfüllen und dennoch nicht auf eine Welt von Dinosauriern, Gi-

raffen und Bergen Bezug nehmen. Was Boghossian hierbei nicht erwähnt, ist, dass er letztlich in Konkurrenz zu einigen naturwissenschaftlichen Auffassungen tritt, die nahelegen, dass es vielleicht in der Tat in letzter Instanz keine Giraffen oder Berge gibt, dass solche mittelgroßen Entitäten nur Erscheinungen sind, die wir mittels unserer evolutionär entstandenen sensorischen Ausstattung konstruieren. Ich möchte, wie gesagt, weder einer zur Metaphysik aufgeladenen theoretischen Physik noch dem Neurokonstruktivismus das Wort reden. Es sollte aber nicht unerwähnt bleiben, dass aus der theoretischen Physik und den Neurowissenschaften legitime Einwände gegen die Annahmen erhoben werden, die Boghossian für gesichert hält. Sein Tatsachenobjektivismus hat also eine offene epistemologische Flanke, da sich offenbar ein ziemlich erfolgreiches epistemisches System finden lässt, in dem allemal andere Tatsachen postuliert werden als diejenigen, zu denen Boghossian eine fehlerfreie blinde Berechtigung zu haben meint.

Sein Tatsachenobjektivismus, bei dem es sich offensichtlich um eine sehr allgemeine Form des Realismus handelt, impliziert noch keine spezifischen ontologischen Entscheidungen, sondern legt nur minimale Kohärenzbedingungen fest, zu denen gehört, dass es absolute Tatsachen in mehreren Bereichen geben muss. Damit hat er sein Beweisziel erreicht, über das er allerdings mit der Behauptung hinauszuschließen neigt, dass wir nun auch unsere blinde Berechtigung zu einigen Annahmen über Giraffen, Dinosaurier und Berge zumindest gegen bestimmte relativistische Einwände explizit abgesichert haben.

Damit interpretiere ich Boghossians kritisches Ergebnis als Auftakt zu einem Neuen Realismus. Die Frage stellt sich nun, in welchem Umfang wir ontologische Annahmen über die Tatsachenstruktur treffen können, die sich sowohl in Einklang mit Boghossians minimalen Kohärenzbedingungen befinden als auch Ressourcen zur Verteidigung etwa gegen den Skeptizismus zur Verfügung stellen, der zeigen möchte, dass wir nicht entscheiden können, welche der von uns geglaubten Tatsachen denn nun die absoluten sind. Boghossian räumt in der Diskussion mit seinen Kritikern selbst ein, dass er mit seinem Buch allein noch keine antiskeptische, sondern eben vorerst nur eine antirelativistische und antikonstruktivistische Haltung begründet habe.

Allerdings scheint sein Ansatz antiskeptische Manöver in Aus-

²³ Vgl. in diesem Sinn und im Anschluss an Schleiermacher das Kapitel »Der Sinn der Religion«, in: Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, im Erschein.

²⁴ Paul Boghossian, Timothy Williamson, »Blind Reasoning«, in: *Aristotelian Society Supplementary Volume* 77 (2003), S. 225-248.

sicht zu stellen, die ich selbst zu entwickeln versucht habe.²⁵ Den Ausgangspunkt bildet der Tatsachenbegriff. Boghossian versteht unter »Tatsache« im Allgemeinen die »Instanzierung einer Eigenschaft«, das heißt den Umstand, dass E(a) wahr ist, dass also etwa der Tisch da vorn braun ist.²⁶ Allgemein schlage ich vor, dass man unter einer »Tatsache« etwas verstehen sollte, das *über* etwas wahr ist: Es ist wahr über meine linke Hand, dass sie fünf Finger hat. Diese Tatsache ist weder identisch mit meiner linken Hand noch mit fünf Fingern. Es handelt sich um eine Wahrheit über meine linke Hand. Tatsachen sind Gegenstände involvierende Wahrheiten. Es gibt prima facie keinen Grund, Wahrheit etwa für eine Eigenschaft von Aussagen über Tatsachen zu halten, da man dann sofort in Schwierigkeiten mit Aussagen der folgenden Form kommt: Es wäre auch dann wahr gewesen, dass der Mond nicht die Erde ist, wenn es keine einzige Aussage gegeben hätte. Diese Aussage halte ich für wahr und sehe auch kein Problem darin, sie für wahr zu halten. (Denn damit mache ich sie ja nicht wahr. Und demjenigen, der sie bestreitet, rufe ich nur zu: Viel Vergnügen!)

Nun hängt an dieser Stelle natürlich sehr viel von grundsätzlichen metaphysischen Entscheidungen ab. Verstehen wir unter »Metaphysik« eine Theorie der Totalität, die etwa zeigt, dass alles, was es gibt, einen fundamentalen Eigenschaftskatalog teilt! Die in der westlichen Philosophie derzeit wohl am weitesten verbreitete Metaphysik ist der Naturalismus. Dieser behauptet in einer radikalen Spielart etwa, dass es nur die Raumzeit gibt und dass deshalb alles, was es gibt, raumzeitlich ist.²⁷ Etwas umsichtiger könnte man den Naturalismus auch als die Behauptung definieren, dass alle Tatsachen letztlich natürlich sind, das heißt, dass alle Tatsachen nur deswegen bestehen, weil es das Universum, den Gegenstandsreich unserer besten naturwissenschaftlichen Tatsachen, gibt. Die-

se bestimmte Form von Metaphysik, die keineswegs unumstritten ist, ist freilich nicht die einzige Metaphysik der Tatsachen, die mit Boghossians Auflagen vereinbar ist. Ihm zufolge gibt es keine Tatsachen, die nur relativ zu einer Pluralität gleichermaßen berechtigter epistemischer Systeme bestehen. Viele Formen von Metaphysik sind damit verträglich, und die metaphysische Debatte kann keineswegs als abgeschlossen gelten. Vielmehr kommt es in der Gegenwartphilosophie zu einer Neuauflage der Metaphysik, die bemerkenswerterweise in verschiedenen Varianten von Boghossians Grundbefund des Arguments der Faktizität ausgeht. Die antimetaphysische Grundhaltung, die im postmodernen Relativismus und Konstruktivismus kulminiert und vermutlich von Kant ihren Ausgang nimmt, lässt sich, sofern sie eben auf einem relativistischen Fundament aufruht, nicht einmal kohärent artikulieren.

Boghossians eleganter und minimalistischer Kahlschlag schafft Raum für eine neue realistische Metaphysik bzw. Ontologie. Er eröffnet neue Forschungsfelder und positioniert die großen klassischen Fragen der Philosophie in einem neuen Horizont und auf der Grundlage gut begründeter epistemologischer Theoriebildung. Damit hat *Angst vor der Wahrheit* nicht nur den Ausklang einer geistigen Epoche deklariert und auf den Punkt gebracht, sondern auch die Posaune zum Auftakt eines neuen Konzerts geblasen, das inzwischen in vollem Gange ist. Es besteht die Aussicht, dass die Philosophie sich endlich wieder in die metaphysische Gemengelage einmischt und die metaphysischen Entscheidungen nicht fälschlich an die Physik oder die Neurowissenschaften abtritt – eine Wende, die sich auch in der Front der US-amerikanischen Philosophen gegen Lawrence Krauss' Behauptung manifestiert, nun mit den Mitteln der Physik endlich das alte Rätsel gelöst zu haben, warum es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts.²⁸ Allerdings ist dabei entscheidend, dass man die allgemeine Notwendigkeit eines Tatsachenobjektivismus nicht vorschnell an vermeintliche Gewissheiten bindet, die vor irrationalistischem Unsinn schützen sollen. Denn es gibt eben auch den halbwegs begründeten, aber dennoch überzogenen metaphysischen Unsinn, der von Naturwissenschaft-

28 Vgl. Lawrence Krauss, *A Universe from Nothing. Why There is Something Rather than Nothing*, New York 2012. Siehe dazu die Rezension von D. Albert, »On the Origin of Everything. *A Universe from Nothing*«, in: *The New York Times*, 23. März 2012.

25 Vgl. dazu insbesondere Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*.

26 So seine Erläuterung in einer mündlichen und schriftlichen Kommunikation. Natürlich müsste man diese Erläuterung noch konkretisieren und etwa erklären, in welchem Sinn komplexe Tatsachen auch auf diese logische Minimalform gebracht werden können. Boghossian hat die Erläuterung im Gespräch selbstverständlich nur als Kursrichtung vorgeschlagen, so dass ich diese Aussage nicht als seine Tatsachentheorie hinstellen möchte.

27 So etwa Armstrongs Definition des schillernden Ausdrucks »Naturalismus« in David M. Armstrong, *Truth and Truthmakers*, Cambridge 2007, S. 112.

lern verbreitet wird, welche die Philosophie für überholt halten. Es bleibt also noch viel Arbeit zu leisten, um erstens den in den Geisteswissenschaften immer noch gepflegten postmodernen Relativismus und zweitens die Gefahr zu bannen, dass wir absolute Tatsachen postulieren, die so weit von jeglicher gut begründeten Gewissheit entfernt sind, dass die von Kant zu Recht monierte »Schwärmerei« wieder Einzug hält. Mit einem Wort benötigen wir eben einen Neuen Realismus, und wir verdanken Paul Boghossians brilliantem und wegweisendem Buch entscheidende Anregungen und unverschnörkelt vorgetragene Einsichten, hinter die niemand mehr zurückfallen darf.

Literaturverzeichnis

- Albert, David, »On the Origin of Everything. *A Universe from Nothing*«, in: *The New York Times*, 23. März 2012.
- Appiah, Kwame Anthony, Gutman, Amy, *Color Conscious. The Political Morality of Race*, Princeton 1996.
- Aristoteles, *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*, Franz F. Schwarz (Hg. und Übers.), Stuttgart 1970.
- , *Über den Himmel*, Berlin 2009.
- Armstrong, David Malet, *Truth and Truthmakers*, Cambridge 2007.
- Baghramian, Maria, *Relativism*, London 2004.
- Barnes, Barry, Bloor, David »Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge«, in: Martin Hollis, Steven Lukes (Hg.), *Rationality and Relativism*, Cambridge 1982, S. 21-46.
- Beauvoir, Simone de, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 2000.
- Bloor, David, *Knowledge and Social Imagery*, 1. Aufl. London 1976, 2. Aufl. Chicago 1991.
- Boghossian, Paul, »What the Sokal Hoax Ought to Teach Us«, in: *Times Literary Supplement* 13 (1996), S. 14-15.
- , »How Are Objective Epistemic Reasons Possible?«, in: *Philosophical Studies* 106 (2001), S. 1-40.
- , »What is Relativism?«, in: *Truth and Realism*, Michael P. Lynch, Patrick Greenough (Hg.), Oxford 2006.
- , »Symposium on *Fear of Knowledge*: Replies to Wright, MacFarlane and Sosa«, in: *Philosophical Studies* 141/3 (2008).
- , Williamson, Timothy, »Blind Reasoning«, in: *Aristotelian Society Supplementary Volume* 77 (2003), S. 225-248.
- Chabon, Michael, *Die unglaublichen Abenteuer von Kavalier & Clay*, Köln 2002.
- Cohen, Paul, *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, New York 1966.
- Dupré, John, *The Disorder of Things. Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Cambridge (Mass.) 1993.
- The Editors of *Lingua Franca* (Hg.), *The Sokal Hoax. The Sham that Shook the Academy*, Lincoln (Nebr.) 2000.
- Evans-Pritchard, Edward E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.

- Ferraris, Maurizio, *Manifest des neuen Realismus*, Schriftenreihe »Recht als Kultur«, Werner Gephart (Hg.), Bonn, im Erscheinen.
- Feyerabend, Paul, *Against Method*, New York 1988/1993.
- , *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M. 1986.
- Foucault, Michel, *Sexualität und Wahrheit. Band I: Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M. 1987.
- Frazer, James G., *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, Reinbek 2004.
- Fumerton, Richard, *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham 1995.
- Gabriel, Markus, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Freiburg/München 2008.
- , *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, New York/London 2011.
- , *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Freiburg 2013.
- , *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, im Erscheinen.
- , *Der Neue Realismus*, Berlin, im Erscheinen.
- Gettier, Edmund, »Is Justified True Belief Knowledge?«, in: *Analysis* 23 (1963), S. 121–123.
- , »Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen?«, in: Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Weinheim 1994, S. 91–93.
- Gibbard, Allan, *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Cambridge (Mass.) 1990.
- Giere, Ronald, *Understanding Scientific Reasoning*, New York 1984.
- Glymour, Clark, *Theory and Evidence*, Princeton 1980.
- Goodman, Nelson, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt/M. 1984.
- , »Notes on the Well-Made World«, in: Peter McCormick (Hg.), *Star-making. Realism, Anti-Realism, and Irrealism*, Cambridge (Mass.) 1996.
- Hacking, Ian, *Was heißt »soziale Konstruktion«? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1999.
- Harman, Gilbert, *Change in View. Principles of Reasoning*, Cambridge (Mass.) 1986.
- , »Rationality«, in: Gilbert Harman, *Reasoning, Meaning, and Mind*, Oxford 1999, S. 9–45.
- , Thomson, Judith Jarvis, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge (Mass.) 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, TWA Bd. 3, Eva Moldenhauer, Karl M. Michel (Hg.), Frankfurt/M. 1998.

- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, TWA Bd. 8, Eva Moldenhauer, Karl M. Michel (Hg.), Frankfurt/M. 1995.
- Herrnstein Smith, Barbara, »Cutting-Edge Equivocation. Conceptual Moves and Rhetorical Strategies in Contemporary Anti-Epistemology«, in: *South Atlantic Quarterly* 101 (1) 2002, S. 187–212.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe in 12 Bänden, Wilhelm Weischedel (Hg.), Bd. III und IV, Frankfurt/M. 1974.
- Korsgaard, Christine, *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996.
- Krauss, Lawrence, *A Universe from Nothing. Why There is Something Rather than Nothing*, New York 2012.
- Kripke, Saul, *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt/M. 1993.
- Kuhn, Thomas S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M. 1988.
- Kukla, André, *Social Constructivism and the Philosophy of Science*, London/New York 2000.
- Latour, Bruno, »Ramses II est-il mort de la tuberculose?«, in: *La Recherche* 307 (1998), S. 84–85.
- , Woolgar, Steve, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills 1979.
- Lennon, Kathleen, »Feminist Epistemology as Local Epistemology«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 71* (1997), S. 37–54.
- MacFarlane, John, »Boghossian, Bellarmine and Bayes«, in: *Philosophical Studies* 141 (2008), S. 391–398.
- MacGee, Vann, »A Counterexample to Modus Ponens«, in: *Journal of Philosophy* 82 (1985), S. 462–471.
- Meillassoux, Quentin, *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, Zürich/Berlin 2008.
- Nagel, Thomas, »The Sleep of Reason«, in: *The New Republic*, 12. Oktober 1998.
- , *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999.
- , *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford/New York 2012.
- Nussbaum, Martha, »The Professor of Parody«, in: *The New Republic*, 22. Februar 1999.
- Pickering, Andrew, *Constructing Quarks. A Sociological History of Particle Physics*, Chicago 1984.

- Putnam, Hilary, *Realism with a Human Face*, Cambridge (Mass.) 1992.
- Quine, Willard van Orman, »Truth by Convention«, in: ders., *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge (Mass.) 1966.
- Rorty, Richard, »Mind-Body Identity, Privacy, and Categories«, in: *Review of Metaphysics* 19 (1965), S. 24-54.
- , *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/M. 1981.
- , »Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions: Academic Freedom and the Future of the University«, in: *Academe* 80 (6) (1994).
- , *Philosophy and Social Hope*, New York 1999.
- , *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt/M. 2000.
- Santillana, Giorgio de, *The Crime of Galileo*, Chicago 1955.
- Searle, John R., »Why Should You Believe It?«, in: *The New York Review of Books*, 24. September 2009.
- , *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Berlin 2011.
- Shapin, Steven, Schaffer, Simon, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton 1985.
- Sokal, Alan, »Die Grenzen überschreiten: Auf dem Weg zu einer transformativen Hermeneutik der Quantengravitation«, in: ders., Jean Bricmont (Hg.), *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen*, München 1999, S. 262-309.
- Street, Sharon, »A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value«, in: *Philosophical Studies* 127/1 (2006), S. 109-166.
- Stroud, Barry, »Wittgenstein and Logical Necessity« in: ders., *Meaning, Understanding and Practice. Philosophical Essays*, Oxford 2000, S. 1-16.
- White, Roger, »Epistemic Permissiveness«, in: *Philosophical Perspectives* 19 (2005), S. 445-459.
- Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Frankfurt/M. 1974.
- , *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1977.
- , *Über Gewißheit*, Frankfurt/M. 1984.
- Yelcin, Seth, »A Counterexample to Modus Tollens«, in: *Journal of Philosophical Logic* 41 (2012), S. 1001-1024.
- Zimmermann, Stephan, »Erkennen und Machen. Luhmann und Bo-

ghossian über Tatsachen-Konstruktivismus«, in: Markus Gabriel (Hg.), *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 28, Berlin 2012, S. 131-153.

Namenregister

- Albert, D. 155
 Anyon, R. 9
 Appiah, A. 133
 Armstrong, D. M. 154
 Austin, J. L. 108
- Barnes, B. 11
 Beauvoir, S. de 133
 Bloor, D. 11, 78, 118
- Derrida, J. 139 f., 143
 Descartes, R. 121
 Duhem, P. 129-132
 Dupré, J. 122
- Evans-Pritchard, E. E. 76, 78, 111
- Ferraris, M. 137
 Feyerabend, P. 10
 Foucault, M. 35, 66
 Frazer, J. G. 76
 Fumerton, R. 84, 105
- Gettier, E. 22
 Gibbard, A. 80
 Goodman, N. 15, 33 f., 39-41, 44, 47 f., 139
 Greenough, P. 94
 Gutman, A. 133
- Hacking, I. 23, 25 f., 50, 130
 Harman, G. 11, 53, 72
 Hegel, G. W. F. 136, 141, 149
- Kant, I. 15, 24, 45, 48 f., 67, 135, 141, 149, 155 f.
 Krauss, L. 155
 Kripke, S. 18
- Kuhn, T. 15, 122-129, 140
 Kukla, A. 46
- Lacan, J. 139
 Latour, B. 33, 118
 LeBeau, S. 9
 Lennon, K. 14
 Lynch, M. 94
 Lyotard, J.-F. 139 f.
- MacFarlane, J. 149 f.
 MacGee, V. 145
 Meillassoux, Q. 141, 148
- Nagel, T. 58 f., 86 f., 131, 143
 Nietzsche, F. 15
 Nussbaum, M. 138
- Pascal, B. 21
 Pickering, A. 118
 Planck, M. 126
 Putnam, H. 15, 34, 42-44, 48, 139
- Quine, W. V. O. 130 f.
- Rorty, R. 15, 34, 36 f., 47-53, 57, 61, 65-69, 74 f., 98 f., 110, 114, 139
- Schaffer, S. 10
 Schiffer, S. 121
 Searle, J. R. 42, 135
 Shapin, S. 10
 Smith, B. H. 15
 Sosa, E. 150
 Street, S. 143
- Thomson, J. J. 11, 53

- White, R. 106, 115
 Wittgenstein, L. 15, 49, 75 f., 83-85, 99, 113 f., 139, 152
 Woolgar, S. 118
 Wright, C. 146, 150
- Yelcin, S. 145
 Zimmerman, L. 9 f.
 Zimmermann, S. 144

Sachregister

- Begriffskompetenz (als Problem für den Tatsachenkonstruktivismus) 45, 48-51
- Beschreibungsabhängigkeit von Tatsachen (Definition) 34
- Cogito 121
- Epistemischer Relativismus (Definition) 79
- Erkenntnis
- klassisches Bild der
 - platonische Definition der 22
- Expressivismus
- epistemischer 80 f., 96-99
 - moralischer 54 f.
- Gleichwertigkeit (Definition) 10
- Inkommensurabilität 124, 126 f.
- Kausalität (als Problem für den Tatsachenkonstruktivismus) 44, 51
- Konstruktivismus
- in Bezug auf Berechtigungen 29
 - in Bezug auf Erkenntnis 13 f., 29
 - in Bezug auf rationale Erklärungen 29, 116
 - in Bezug auf Tatsachen 29
- Logische Konstante 111
- Meinungsverschiedenheit als Problem für den Tatsachenkonstruktivismus 45-47, 52
- Moralischer Nichtabsolutismus (Definition) 54
- Moralischer Pluralismus (Definition) 56
- Moralischer Relativismus (Definition) 56
- Nichtabsolutismus
- epistemischer 79-83, 89
 - moralischer 54
- Nihilismus, moralischer 54
- Objektivismus
- in Bezug auf Berechtigungen 28
 - in Bezug auf rationale Erklärungen 29
 - in Bezug auf Tatsachen 28
- Pluralismus
- epistemischer 79
 - moralischer 56
- Postkolonialismus 13
- Relativismus
- epistemischer 79
 - moralischer 56
- Satz vom Widerspruch 46
- Science Wars 15
- Selbstevidente Propositionen 121
- Sokal hoax 16
- Soziale Bedingtheit von Beschreibungen (Definition) 35 f.
- Sozialkonstruktivismus
- in Bezug auf Erkenntnis 26
 - in Bezug auf Tatsachen 23-26
- Unterbestimmtheit 122, 129
- Universalität
- in Bezug auf Berechtigungen 20-22
 - in Bezug auf Tatsachen 19 f.
- Wissenschaftssoziologie 118



Jacques Derrida
im Suhrkamp Verlag

Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Übersetzt von Alexander García Düttmann.
es 1769. 97 Seiten

Gesetzeskraft. Übersetzt von Alexander García Düttmann.
es 1645. 125 Seiten

Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«. Übersetzt von Alexander García Düttmann. Für die vorliegende deutsche Ausgabe ist der Text vom Autor und Übersetzer durchgesehen und überarbeitet worden. Einmalige Sonderausgabe. es 3331. 125 Seiten

Grammatologie. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. stw 417. 541 Seiten

Marx & Sons. Übersetzt von Jürgen Schröder.
stw 1660. 135 Seiten

Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Übersetzt von Susanne Lündemann.
stw 1659. 246 Seiten

Politik der Freundschaft. Übersetzt von Stefan Lorenzer.
Gebunden und stw 1608. 492 Seiten

Die Schrift und die Differenz. Übersetzt von Rodolphe Gasché. Die Übersetzung von »Cogito und Geschichte des Wahnsinns« wurde von Ulrich Köppen besorgt.
stw 177. 452 Seiten

Schurken. Übersetzt von Horst Brühmann.
220 Seiten. Gebunden

Seelenstände der Psychoanalyse. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. 104 Seiten. Kartoniert

Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. es 2440. 144 Seiten

Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse! Herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort von Hans-Dieter Gondek. es 1980. 234 Seiten

Vom Geist. Heidegger und die Frage. Übersetzt von Alexander García Düttmann. stw 995. 159 Seiten

Die unbedingte Universität. Übersetzt von Stefan Lorenzer. es 2238. 80 Seiten

Jacques Derrida/Hans-Georg Gadamer. Der ununterbrochene Dialog. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Martin Gessmann. es 2357. 112 Seiten

Jacques Derrida/Michel de Montaigne. Über die Freundschaft. Übersetzt von Stefan Lorenzer und Hans Stilett. BS 1331. 93 Seiten

Jacques Derrida/Gianni Vattimo. Die Religion. es 2049. 251 Seiten

Geoffrey Bennington/Jacques Derrida. Jacques Derrida. Ein Portrait. Übersetzt von Stefan Lorenzer. stw 1550. 413 Seiten

John R. Searle
im Suhrkamp Verlag

Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie. Übersetzt von Andreas Kemmerling.
stw 349. 212 Seiten

Freiheit und Neurobiologie. Übersetzt von Jürgen Schröder.
Kartoniert. 91 Seiten

Geist. Eine Einführung. Übersetzt von Sibylle Sulewski.
Gebunden 320 Seiten

Geist, Sprache und Gesellschaft. Übersetzt von Harvey P. Gavagai. Gebunden und stw 1670. 192 Seiten

Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes. Übersetzt von Harvey P. Gavagai. stw 956. 353 Seiten

Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen. stw 2005. Aus dem Amerikanischen von Martin Suhr. 248 Seiten

Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay. Übersetzt von R. und R. Wiggershaus. stw 458. 306 Seiten

Die Wiederentdeckung des Geistes. Übersetzt von Harvey P. Gavagai. st 2550. 303 Seiten

Wie wir die soziale Welt machen. Die Struktur der menschlichen Zivilisation. Aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte. 351 Seiten. Gebunden

Richard Rorty
im Suhrkamp Verlag

Kontingenz, Ironie und Solidarität. Übersetzt von Christa Krüger. stw 981. 324 Seiten

Philosophie als Kulturpolitik. Übersetzt von Joachim Schulte. 357 Seiten. Gebunden

Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen. Übersetzt von Christa Krüger. Erbschaft unserer Zeit. Band 5. es 2149. 87 Seiten

Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie. Übersetzt von Michael Gebauer. stw 686. 438 Seiten

Wahrheit und Fortschritt. Übersetzt von Joachim Schulte. stw 1620. 515 Seiten

Donald Davidson/Richard Rorty. Wozu Wahrheit? Eine Debatte. Herausgegeben von Mike Sandbothe. stw 1691. 350 Seiten

Richard Rorty/Gianni Vattimo. Die Zukunft der Religion. Übersetzt von Michael Adrian. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Santiago Zabala. 114 Seiten. Gebunden

Zu Richard Rorty

Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwidern von Richard Rorty. Herausgegeben von Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill. Übersetzt von Joachim Schulte. stw 1522. 395 Seiten

**Geschichte und Theorie
der Naturwissenschaften**

Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870 – 1920. Herausgegeben von Philipp Sarasin. Silvia Berger, Marianne Häseler und Myriam Spörri. stw 1807. 544 Seiten

Susan Blackmore. Gespräche über Bewußtsein. Gebunden. 380 Seiten

Lorraine Daston/Peter Galison. Objektivität. Aus dem Amerikanischen von Christa Krüger. Mit zahlreichen Abbildungen und farbigem Bildteil. Gebunden. 530 Seiten

John Dupré. Darwins Vermächtnis. Die Bedeutung der Evolution für die Gegenwart des Menschen. Aus dem Englischen von Eva Gilmer. 144 Seiten. Gebunden

Michael Esfeld. Naturphilosophie als Metaphysik der Natur. stw 1863 218 Seiten

Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft als Natur. Eine Debatte. Herausgegeben von A. Becker, C. Mehr, H. H. Nau, G. Reuter und D. Stegmüller. stw 1643. 330 Seiten

Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin. Eine Einführung. Herausgegeben von Stefan Schulz u.a. stw 1791. 511 Seiten

Das Geschlecht der Natur. Feministische Beiträge zur Geschichte und Theorie der Naturwissenschaften. Herausgegeben von Barbara Orland und Elvira Scheich. Texte aus dem Amerikanischen von Xenia Rajewsky. Gender Studies. es 1727. 290 Seiten

Stephen Jay Gould. Der falsch vermessene Mensch. Aus dem Amerikanischen von Günter Seib. stw 583. 400 Seiten

Michael Hampe. Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs. Die Gesetze der Natur und die Handlungen der Menschen. stw 1864. 201 Seiten

Lily E. Kay. Das Buch des Lebens. Wer schrieb den genetischen Code? Mit Abbildungen. Aus dem Amerikanischen von Gustav Roßler. stw 1746. 556 Seiten

Alexandre Koyré. Von der geschlossenen Welt zu unendlichen Universum. Aus dem Amerikanischen von Rolf Dornbacher. stw 320. 259 Seiten

Werner Kutschmann. Der Naturwissenschaftler und sein Körper. Die Rolle der »inneren Natur« in der experimentellen Naturwissenschaft der frühen Neuzeit. 428 Seiten. Gebunden

Humberto R. Maturana. Biologie der Realität. Aus dem Amerikanischen von Wolfram K. Köck. stw 1502. 400 Seiten

Naturerkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme. Herausgegeben von Michael Hauskeller, Christoph Rehmann-Sutter und Gregor Schiemann. stw 1327. 406 Seiten

Naturwissenschaft, Technik und NS-Ideologie. Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte des Dritten Reiches. Herausgegeben von Herbert Mehrrens und Steffen Richter. stw 303. 289 Seiten

Philosophie der Biologie. Eine Einführung. Herausgegeben von Ulrich Krohs und Georg Toepfer. stw 1745. 456 Seiten

Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert.

Herausgegeben von Philipp Sarasin und Jakob Tanner.
stw 1343. 529 Seiten

Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik. Herausgegeben von Michael Hagner und Erich Hörl. stw 1848. 464 Seiten

Hans-Jörg Rheinberger.

- Epistemologie des Konkreten. Studien zur Geschichte der modernen Biologie. stw 1771. 415 Seiten

- Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas.
stw 1806. 383 Seiten

Lothar Schäfer. Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur. stw 1401. 279 Seiten

**Bruno Latour
im Suhrkamp Verlag**

Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Aus dem Englischen von Gustav Roßler. stw 1595. 386 Seiten

Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Aus dem Englischen von Gustav Roßler. Gebunden. 488 Seiten

Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Broschur. 365 Seiten

Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. stw 1861. 205 Seiten

Zu Bruno Latour

Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen. Herausgegeben von Georg Kneer, Markus Schroer und Erhard Schüttpelz. stw 1862. 478 Seiten



10045205