

Hilary Putnam

ZUR LAGE DER SOZIALWISSENSCHAFTEN

Dichter sprechen mit Vorliebe über das Wesen der Dichtkunst, Physiker gerne über die Grundlagen der Physik, Ökonomen mit Vergnügen über das Wesen der Ökonomie, und natürlich reden auch Philosophen mit Freuden über das Wesen der Philosophie. Ob hingegen diese vielen Debatten über Disziplinen auch von entsprechenden inhaltlichen Fortschritten in den einzelnen Gebieten begleitet werden, soll für das erste einmal dahingestellt bleiben...

Ein Nebenprodukt dieser großen Masse an Manifesten und Ideologien ist unter anderem die endlose Diskussion über den genauen Status der „Sozialwissenschaften“. Sind sie denn überhaupt empirische Wissenschaften? Mein Beitrag zu dieser Kontroverse kann dabei nur bescheiden sein. Ich möchte vorschlagen, daß der Begriff „empirische Wissenschaft“ nicht zu jenen Konzepten gehört, die etwas zur Klärung der Probleme in den sozialwissenschaftlichen Disziplinen beitragen können. Der Begriff „empirische Wissenschaft“ ist im wesentlichen zu vage, seine eigene Struktur zu brüchig, um jene Gewichtigkeit zu erlangen, die in den Debatten zum Status der Sozialwissenschaften gefordert wäre.

Vielleicht ist dies aber gar keine so triviale Behauptung! Denn immerhin scheint es im normalen Alltagsverständnis doch so zu sein, als ob der Begriff „empirische Wissenschaft“ als ein festumrissenes Konzept existierte; und auch die Frage, ob die Geschichtswissenschaft, die Ökonomie oder die Soziologie eine empirische Wissenschaft sei oder wenigstens sein könnte, wird ebenfalls weithin als ein äußerst sinnvolles – obschon kontroversielles – Problem anerkannt. Aber ich glaube gerade nicht, daß diesem Problem eine klar umgrenzte Bedeutung zukommt!

Die Behauptung, die ich verteidigen möchte, ist die folgende: Der Begriff der „empirischen Wissenschaft“ enthält von allem Anfang an eine grundlegende „Unschärfe“; und wegen dieser begrifflichen „Unschärfe“ ist auch jeder Versuch zum Scheitern verurteilt, mit Hilfe dieses Konzepts eine ernsthafte philosophische Analyse zu entwickeln. Mit dieser Behauptung sage ich nun nicht, daß dieser Begriff überhaupt keinen Gebrauch hätte. Bekanntlich lehrte uns Ludwig Wittgenstein, daß nicht alle Begriffe über „notwendige und hinreichende Bedingungen“ verfügten. Bei vielen Konzepten stehen uns nur Musterfälle für ihre Anwendung zur Verfügung; und nicht

Im Mai 1985 hielt Hilary Putnam diesen Vortrag im Rahmen der iwK-Reihe „Philosophie und Sozialwissenschaften“. Hilary Putnam ist seit 1965 Professor für Philosophie, moderne Mathematik und mathematische Logik an der Harvard University. Davor bekleidete er akademische Funktionen an der Northwestern University und an der Princeton University; von 1961 bis 1965 war er Professor für Wissenschaftstheorie am Massachusetts Institute for Technology. Er ist Mitglied der amerikanischen Akademie für Wissenschaft und Kunst und korrespondierendes Mitglied der Britischen Akademie.

selten handelt es sich dabei um mehrere derartiger Musterfälle. Ich glaube, daß der Begriff „empirische Wissenschaft“ zu dieser letzteren Art von Konzepten gehört.

Nun ist es zwar klar, was den Musterfall einer empirischen Wissenschaft darstellt: der Musterfall, das Paradigma par excellence sozusagen, ist die Physik. Aber worin besteht die Mustergültigkeit der Physik? Hierfür eröffnen sich Möglichkeiten für unterschiedliche Antworten; und es liegt in diesen verschiedenen Antworten begründet, welche eine „Unschärfe“ im Begriff der „empirischen Wissenschaft“ erzeugen.

Die unterschiedlichen Antworten, von denen ich spreche, sind zwei Positionen, welche Wissenschaftsphilosophen von allem Anfang an stark beeindruckt haben. Beinahe jeder Empirist wurde von beiden Richtungen angezogen; und gerade der größte Empirist der Gegenwart, Willard Van Orman Quine, zeigte sich, was in seiner Ideenentwicklung besonders klar zu Tage tritt, zunächst vom „diskreten Charme“ der einen und dann von der Attraktivität der anderen dieser zwei Grundpositionen angezogen. Weiters glaube ich auch, daß man dieselbe Art des Oszillierens in den Schriften von Rudolf Carnap nachweisen kann – und hier ganz besonders in jenen Seminarmitschriften, die von Martin Gardner herausgegeben und unter dem Titel „Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft“ veröffentlicht wurden.

Die eine der beiden Antworten auf die Frage, was denn die Physik so besonders auszeichne, ist die folgende: Ihr charakteristisches Merkmal besteht in ihrer Methode. Die Physik schuldet ihren Erfolg einer speziellen Methode; und als „empirische Wissenschaft“ gilt dann vor allem, was sich dieser ganz besonderen Methode bedient. Dies ist wahrscheinlich die Grundidee hinter dem klassischen Empirismus und Positivismus. In ihrer reinsten Form zeigt sie sich in der Comteschen Vorschrift, jene veralteten Fragen nach dem „Warum“ beiseitezuschieben und sich nur um das „Wie“ zu kümmern. Frei interpretiert ließe sich die Comtesche Position so zusammenfassen: Auf die Erkenntnistheorie, nicht auf die Ontologie, kommt es an.

Aber der Aufstieg einer oder genauer: mehrerer philosophischer Schulen, welche, wie es so schön heißt, die Ergebnisse der Naturwissenschaften ernst nehmen, hatte Konsequenzen gehabt, die wahrscheinlich von Anbeginn an vorhersehbar gewesen wären: Wenn wir nämlich tatsächlich die Resultate der Naturwissenschaften ernst nehmen, dann erhebt sich natürlich sofort die Frage, warum wir ihre Ergebnisse nicht auch wortwörtlich akzeptieren sollen. Der klassische Empirismus nahm zwar die Methodologie der Naturwissenschaften äußerst ernst, aber er fühlte sich immerhin ungebunden genug, ihre Inhalte im Lichte seiner jeweiligen Prinzipien umzuinterpretieren. Die wissenschaftliche Redeweise über Atome und Bakterien, über – um ein gegenwartsbezogeneres Beispiel heranzuziehen – schwarze Löcher oder, ganz allgemein, über alles, was gerade an theoretischen Entitäten „en vogue“ ist, stelle nur ein hochgradig „abgeleitetes“ Sprechen über Sinneseindrücke dar – so pflegten dies jedenfalls Empiristen stolz zu behaupten. Aber nahmen nicht diese Empiristen ihre eigenen philosophischen Doktrinen – ihre Wahrnehmungstheorien beispielsweise – ernster als die Naturwissenschaft?

Es konnte daher nicht ausbleiben, daß sich Philosophen fragen mußten, ob ein konsequenter Wissenschaftsphilosoph die Resultate der Naturwissenschaften nicht buchstäblich als wahr akzeptieren – oder immerhin für so wahr wie nur irgendetwas sein kann – halten sollte – wobei man die Entdeckung unvermeidlicher Fehler dem wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt selbst anheimstellte. Und sollte man daher nicht vielmehr zum Materialisten werden als irgendeine Spielart eines subjektiven Idealisten abgeben, wenn man wissenschaftliche Ergebnisse ernsthaft als das bestverfügbare Wissen akzeptiert?

Wie ich schon oben erwähnte, sieht man in den Arbeiten von Quine diese zwei Pole der philosophischen Reflexion sehr klar hervortreten. In der Vorlesung „On What There Is“ werden materielle Objekte als „Voraussetzungen“ und sogar als „mythologische Wesen“ beschrieben, die sich von den Göttern Homers nur durch ihre größere Nützlichkeit auszeichnen. Aber von den Aufsätzen „The Scope and Language in Science“ (1954) und „Epistemology Naturalized“ (1968) an lautete die Quinesche Behauptung eher, daß die Physik und nur die Physik zur wahren und grundlegenden Natur der Wirklichkeit vorstoße – oder wenigstens das Programm habe, dazu vorzustoßen. Und gegenwärtig läßt sich ja sogar feststellen, daß Quine seine Haltung zur Physik als „robusten Realismus“ apostrophiert.

Wenn die Grundidee des klassischen Empirismus die Vorstellung war, daß es die Methode sei, welche die Physik besonders hervorhebt, dann soll die Idee, wonach das Charakteristikum der Physik in der Aufdeckung der wahren und grundlegenden Natur der äußeren Welt und in der Entdeckung jener Eigenschaften liege, welche Dinge „an sich“ haben, das „Dogma“ des klassischen Materialismus genannt werden. Was ich damit zum Ausdruck bringen möchte, ist vor allem, daß zwei Philosophien und nicht eine seit jeher von sich behaupteten, „wissenschaftliche Philosophie“ oder, um die übliche Branchenbezeichnung zu bemühen, „Wissenschaftstheorie“ zu betreiben. Und da der Empirismus zu einer Geisteshaltung führt, die ihn für den Materialismus empfänglich macht, bildet der Empirismus keine stabile Position aus: Der Zyklus „Empirismus – Positivismus – Wissenschaftsgläubigkeit – Materialismus – Methodengläubigkeit – Empirismus“ wiederholt sich immer wieder aufs neue. Um diesen Punkt auf eine andere Weise zu präsentieren, die in ihrer begrifflichen Separierung zwei bedeutenden philosophischen Teilgebieten entspricht: Man kann sich die Physik als primär epistemologisch oder als in erster Linie ontologisch ausgezeichnet denken. Und die daraus resultierenden „Wissenschaftsmodelle“ werden naturgemäß sehr verschieden ausfallen.

Diese Unterschiedlichkeit in den „Modellen“ wird teilweise durch eine gewisse Vagheit im Begriff der „wissenschaftlichen Methode“ verdeckt. Ob nämlich die Naturwissenschaft überhaupt ein Verfahren besitzt, das klar und einheitlich genug wäre, als „Methode“ bezeichnet zu werden, hängt naturgemäß davon ab, welche alternativen Verfahren berücksichtigt werden. Zu den Zeiten von Francis Bacon hätten die Alternativen in den aprioristischen und traditionellen Methoden der Wissenschaften

des Spätmittelalters und der frühen Renaissance bestanden. Damals war sowohl für Bacon als auch für seine Zeitgenossen klar erkennbar, daß er – gemessen an diesen Alternativen – etwas radikal Neues vorschlug. Fragen an die Natur zu stellen, auf partikuläre Einsichten und nicht auf die geistige Intuition von Substanzen zu setzen und sequentielle Experimente so zu entwerfen, daß die Natur gezwungen werden konnte, die an sie gestellten Fragen eindeutig zu beantworten – diese Prinzipien stellten damals revolutionäre Ideen dar. Heute hingegen haben alle Disziplinen, die sich der empirischen Forschung widmen, apriorische Denkweisen – bis auf deren Rolle als heuristische Hilfe in der Erstellung von Hypothesen – verbannt oder behaupten wenigstens, sie ausgeschlossen zu haben. Und jene Berufung auf Autoritäten oder die Offenbarung, die man im Mittelalter finden kann, gehört definitiv der Vergangenheit an. Die Minimalstandards Bacons für eine empirische Wissenschaft werden gleich durch eine ganze Reihe von Forschungsrichtungen erfüllt – und unter ihnen auch, so behaupten es jedenfalls ihre Vertreter, die Sozialwissenschaften. Worin liegt dann überhaupt das Problem?

Das Problem besteht darin, daß man zwar jeden höhersemestrigen Studenten in wenigen Jahren darin unterweisen kann, was sie oder er tun müssen, um etwas herzustellen, das als wissenschaftliche Theorie in Frage kommen könnte – sie oder er müssen etwa gewisse Arten von Voraussagen oder Retrodiktionen vornehmen, müssen Beobachtungen anstellen und/oder experimentieren oder müssen verschiedene Fehlerquellen und statistische Artefakte eliminieren; aber damit ist ja noch keineswegs garantiert, daß alles, was nach dieser Vorgangsweise produziert wurde, darum auch akzeptiert werden sollte. Was unser höhersemestriger Student lernt, ist sozusagen die Vor-Methode; eine Vor-Methode, wie man alle jene Präliminarien bis zu jenem Punkt erfüllt, wo die Frage „Sollen wir das auch akzeptieren?“ ernsthaft diskutiert werden kann. Beispielsweise wurde Whiteheads Gravitationstheorie – wie übrigens eine stattliche Anzahl spezieller relativistischer Gravitationstheorien – bis in die siebziger Jahre hinein nicht widerlegt; und doch wurde Whiteheads Theorie – oder auch die anderen Alternativen – niemals angenommen. Einsteins Allgemeine Relativitätstheorie wurde hingegen akzeptiert; und dies einfach deshalb, weil Einsteins Theorie als plausibel und Whiteheads Vorschlag als unplausibel angesehen wurde. Bei der Entscheidung darüber, eine wissenschaftliche Theorie zu akzeptieren, kommen somit durchaus Fragen der Übereinstimmung mit der physikalischen „Intuition“ mit ins Spiel. Wie schon oft bemerkt wurde, stellt die wissenschaftliche Methode keinen Algorithmus dar – mehr noch: Sie bildet alles andere als ein formalisiertes Verfahren. Und damit wird in einer Zeit, in der jeder behauptet, die wissenschaftliche Methode zu benutzen, die Frage, wer nun diese Methode tatsächlich verwendet, schwer beantwortbar.

Wenn die eine Seite unserer Schwierigkeiten von der Vagheit des Ausdrucks „wissenschaftliche Methode“ herührt, entsteht das andere Problem darüber, was denn nun eine Beobachtung sei. Die Puristen vom Wiener Kreis wollten bekanntermaßen Beobachtungen auf „Protokolle“ in einer Sinnesdatensprache beschränken. Wür-

den wir diesen Erkenntnistheoretikern folgen, müßten wir überhaupt ablehnen, daß wir Tische und Sessel beobachten. Und damit kämen wir dann in die Lage, uns darüber den Kopf zu zerbrechen, ob unser Alltagsglaube an Tische, Sessel, Eiswürfel und so weiter nicht viel eher einer Form der Volkssagen entspringt, wie dies auch Wilfried Sellars glaubt, als daß er eine Art empirischen Wissens auf einem niedrigen Abstraktionsniveau darstellt, wie dies Karl Popper vermeint. Wie Peter Strawson bemerkte, sägt eine positivistische Erkenntnistheorie mit Vorliebe an allem, was wir normalerweise als Evidenz für eine empirische Wissenschaft selbst gelten lassen. Denn in der Regel identifizieren wir Beobachtungsaussagen mit dem Vorhandensein gewisser kontinuierlicher Körper; Körper, welche bestimmte räumliche Regionen ausfüllen und die an ihrer Oberfläche Farben haben; aber genau dieser Punkt ist es, von dem eine Sinnesdaten-Erkennnistheorie behauptet, daß wir dies gerade nicht beobachten.

Dasselbe Problem taucht in noch gravierenderer Form dort auf, wo die angeblichen Beobachtungen in einer intentionalen Sprache verfaßt worden sind. Normalerweise halten wir beispielsweise einen Bereich wie die Lexikografie für eine Art von empirischem Wissen auf eher niederem Abstraktionsniveau oder einfach für „deskriptives Wissen“. Der Satz in einem Lehrbuch für Englisch

Do you speak French bedeutet
Sprechen Sie Französisch

enthält natürlich intersubjektives Wissen; und Wissen welcher Form wenn nicht von einer empirischen? Aber wie wurde dieses Wissen erworben? Nun, ein Lexikograph könnte – wenn er sich nicht überhaupt darauf verläßt, was er in der Schule gelernt hat – ja auch, so wollen wir in diesem Fall annehmen, zweisprachige Auskunftspersonen gefragt haben. Aber wie wissen's die?

Genau diese bizarr anmutende Frage wurde von Quine in seinem Buch „Word and Object“ gestellt. Quine verwirft einfach die Theorie, daß es so etwas wie „Bedeutungen“ gebe; und er verwirft auch eine Psychologie des Glaubens und der Wünsche. Was wir beobachten, so Quine, seien Verhaltensformen. Quine behauptet damit zwar nicht, daß Bedeutungen Verhaltensdispositionen sind; viel eher geht er davon aus, daß die Redeweise von Bedeutungen zu einer Art von Folklore gehört, die zwar einen gewissen heuristischen Wert aber keine theoretische Signifikanz besitzt. Die Tatsache, daß bisher niemand fähig war, notwendige und hinreichende Bedingungen für die folgenden drei – angeblich intentionalen – Beispielfälle zu spezifizieren, nämlich für

„X“ bedeutet daß p
A wünscht, daß p
A glaubt, daß p

das heißt, daß es bisher niemand vermochte, notwendige und hinreichende Bedingungen in einer physikalistischen oder auch nur in einer breiter gefaßten behavioristischen Sprache anzugeben, bestätigt Quine in der Ansicht, daß es sich hier nur um ein Überbleibsel unseres schlechten mentalistischen Erbes handle, welches uns solche Entitäten wie Bedeutungen, Glaubenshaltungen oder Wünsche postulieren läßt.

Wie beschreibt aber nun Quine, was ein zweisprachiger Mensch weiß, wenn es nicht die „Bedeutungen“ der Wörter und Sätze in seinen zwei Sprachen sind? Was er weiß, besteht ja unter anderem darin, wie man, wo immer so etwas möglich ist, einen Satz oder eine Redewendung in der einen Sprache – nennen wir sie die Sprache A – findet, die er in jenen Kontexten verwenden kann, in denen er einen bestimmten Satz oder eine Redewendung in der Sprache B gebrauchen würde; ein zweisprachiger Mensch kann darüberhinaus erwarten, daß man eine sehr ähnliche Wirkung erzielt – Ähnlichkeit hier mit Bezug auf die Reaktionen der Sprechteilnehmer verstanden –, wenn man diesen Satz oder diese Redewendung in der Sprache B abgefaßt hätte. Ich habe oben einschränkend hinzugefügt „Wo immer so etwas möglich ist“, weil so etwas manchmal nicht möglich ist oder sich wenigstens für die meisten Leute als zu schwierig erwiese. Sätze und Redewendungen im Kontext eines Idioms, eines Sprichworts oder eines Gedichts sind etwa typischerweise sehr schwierig zu übersetzen; und vom Problem der „Kontexte“, die zwar den Sprechern der einen Sprache, aber nicht denen der anderen Sprache vertraut sind, möchte ich gar nicht zu reden beginnen.

Trotzdem: Wenn Quine zugibt, daß diese Form des Wissens real sei, dann ergibt sich sofort das Problem, was seine Aversionen gegen Bedeutungen begründet.

Ein Teil der Antwort liegt nun darin, daß eine Praxis, Ausdrücke bei einem Wechsel von einer Sprachgruppe zu einer anderen im Hinblick auf ihre praktische Substituierbarkeit zu korrelieren, noch keine theoretische Rechtfertigung dafür abgibt, was „Bedeutungsgleichheit“ sein soll. Ein berühmter Satz in der Sprache der Hopi besitzt, Wort für Wort genommen, die folgende Übersetzung:

Gegabeltes Muster ergab im Strauch durch Hand
Handlung mich.

Die dazu korrespondierende „idiomatische“ Übersetzung wäre:

Ich schiebe den Ast des Strauches zur Seite.

Welche dieser beiden Übersetzungen hat nun dieselbe Bedeutung wie das Original – die wortwörtliche Übersetzung, die ich zuerst präsentierte, oder die idiomatische Translation? Wenn wir sagen, es sei die letztere, verzichten wir auf ein Prinzip, das im Zentrum jeder Bedeutungstheorie stand: daß nämlich die Bedeutung eines Satzes eine Funktion der Bedeutung seiner Teile sowie der Art ihrer sprachlichen Zusammenstellung sei. Behaupten wir hingegen, die wortwörtliche Übersetzung sei die bedeutungskonservierende, würden wir jenes Prinzip verletzen, das wir zur Charakterisierung dessen herangezogen haben, was ein zweisprachiger Mensch weiß: daß nämlich ein Satz und seine Übersetzung in denselben Kontexten und mit denselben Wirkungen gebraucht werden. Denn man wird sicherlich nicht die gewünschte Wirkung erzielen, wenn man dem Mann auf der Straße erklärt:

Gegabeltes Muster ergab im Strauch durch Hand
Handlung mich.

Nun, man könnte immerhin behaupten, daß der Hopi-

Satz zwar bedeute

Gegabeltes Muster ergab im Strauch durch Hand
Handlung mich

daß aber so etwas nur in der Sprache der Hopi, nicht aber im Deutschen verstanden würde, weil diese Art der Zustandsbeschreibung nur den Hopis vertraut sei, nicht aber Deutsch sprechenden Personen. Aber dann haben wir nicht klar gemacht, was „bedeutet“ bedeutet. Und genau darin besteht Quines Argument.

Aber hier schlummert noch ein anderes Problem. Einfach zu behaupten, daß „Kontexte“ „dieselben“ seien, abstrahiert von der Tatsache, daß ja Kontexte selbst – wie auch die Sprecherreaktionen – sehr häufig sprachlich vermittelt vorliegen. Wenn wir etwa behaupten, daß eine Übersetzung dann erfolgreich sei, wenn man die Übersetzung des Satzes S in genau jenen Kontexten verwenden kann, in denen man den Satz S selbst gebraucht, wobei die Sprecherreaktionen jeweils sehr ähnlich sind; wenn wir also glauben sollten, damit nicht nur ein heuristisch wertvolles Stück an Information, sondern gleich eine Theorie der Bedeutungs-gleichheit mitgeliefert zu haben, dann haben wir einfach die Tatsache außer acht gelassen, daß „Kontexte“ und „Reaktionen“ über genau jenes Übersetzungsschema als „sehr ähnlich“ ausgewiesen werden, das gerade im Hinblick auf seine Erfolgsrichtigkeit getestet wird.

Quine leugnet gar nicht, daß dieser Test selbst in dieser Form diskriminierend genug ist, um viele Übersetzungsweisen als ungenügend zu eliminieren. Was er aber behauptet – und dies bildet sein gefeiertes Prinzip von der Unschärfe der Übersetzungen – ist, daß dieses Kriterium oder jedes andere Kriterium nicht stark genug sei, um eine ausgezeichnete Übersetzung jedes Satzes oder ein einziges Übersetzungsschema für jedwede Sprache festzulegen. Dieses Kriterium ist nicht einmal stark genug dafür, um eindeutige Übersetzungen auch nur auf dem Niveau von wahrheitsfunktionalen oder extensionalen Äquivalenzen zu bestimmen.

Bevor ich nun Quines Argument kurz darlege, muß noch ein anderer Punkt eingeschoben werden: „Kontexte“ werden nicht selten unter Bezug auf Glaubenshaltungen oder Wünsche identifiziert. Außer in den aller-einfachsten Fällen handelt es sich aber bei Glaubenshaltungen oder Wünschen um Bereiche, zu denen wir nur über das Medium der Sprache Zugang haben. Und wenn es sich dabei nicht um unsere eigene Sprache handelt, müssen wir wiederum auf Übersetzungen zurückgreifen.

Wenn wir somit alle diese Punkte zusammenfassen, erkennen wir, warum Quine glaubt, daß es nichts Natu-r-gegebenes sei, was irgendein einheimischer Sprecher mit irgendeiner nicht-beobachtbaren Äußerung meint. Vertreten wir eine phantastische Hypothese darüber, was ein Sprecher meint, so können wir sie noch immer mit der Gesamtheit der Dispositionen des Sprechers zu verbalem und nicht-verbalem Verhalten dadurch in Einklang setzen, indem wir gewisse Änderungen in unserer Hypothese bezüglich der Glaubenshaltungen und Wünsche dieses Sprechers vornehmen. Jedwede Anzahl von alternativen Beschreibungen über den gan-

zen intentionalen Raum, über die Bedeutungen, Glaubenshaltungen, Wünsche dieser Personen kann mit der Gesamtheit ihrer „Sprachdispositionen“ vereinbart werden. Und sie, diese Sprachdispositionen, seien immerhin das einzige, was wirklich da sei. Dies behauptet wenigstens Quine.

Wenn nun Quine damit alleine stünde, so weit zu gehen und die Objektivität eines intentionalen Diskurses in Abrede zu stellen, dann ließe sich dies noch als ein Beispiel mehr für die bemerkenswerte Bereitschaft von Philosophen beiseiteschieben, genau solche Ansichten zu vertreten, die dem gesunden Menschenverstand gerade entgegengesetzt sind. Aber Quine erhielt in letzter Zeit Unterstützung durch eine beeindruckende Phalanx von kognitiven Psychologen, Artificial Intelligence-Forschern und ähnlichen Leuten. Während einige davon, und hier vor allem Jerry Fodor, an der Legitimität und der Autonomie intentionalen Wissens festhalten, sind viele andere „Kognitivisten“ zum Schluß gekommen – und ihre philosophischen Sprachrohre erstrecken sich von Daniel Dennett, Paul Churchland bis zu Stephen Stich –, daß die Redeweise von „Bedeutungen“, Glaubenshaltungen oder Wünschen nichts anderes als schlechte psychologische Folklore darstellt. Ihre Gründe mögen dabei nicht ganz so komplex sein wie jene von Quine, aber sie teilen immerhin eine gemeinsame wissenschaftliche Haltung mit ihm: einen verbindenden Glauben an den Physikalismus und ein gemeinsames Unbehagen bezüglich all dessen, was nicht auf physikalische oder wenigstens auf „computergerechte“ Ausdrücke reduziert werden kann. Daß wir bis jetzt nicht fähig gewesen sind, einen gangbaren Weg dafür zu finden, Glaubenshaltungen, Wünsche oder andere alltags-sprachliche „geistige Zustände“ mit Programmen oder Rechenoperationen zu identifizieren – von neurologischen Strukturen und Tätigkeiten einmal ganz abgesehen –, liegt, so die Kognitivisten, nicht daran, weil das Problem zu diffizil sei oder weil wir noch ein paar hundert Jahre Forschungsarbeit benötigen. Es sei nämlich viel wahrscheinlicher, daß die Ursache dafür einfach darin liegt, daß unsere groben alltags-sprachlichen Begriffe ursprünglich ja nicht auf wissenschaftliche Zwecke hin entworfen wurden. Der alltags-sprachliche Begriff der Farbe als einer „Wesenseigenschaft“ von Objekten der Außenwelt hat sich als falsch herausgestellt; das alltags-sprachliche Konzept der Energie zeigt wenig Verbindungen zu seiner wissenschaftlichen Gebrauchsweise; der alltags-sprachliche Begriff der Arbeit weist wenig Gemeinsamkeiten mit seinem wissenschaftlichen Widerpart auf; warum, in aller Welt, sollen wir daher annehmen, daß gerade die psychologischen Konzepte unserer Alltags-sprache die „Natur der Dinge im Innersten“ treffen würden?

Worauf ich Sie hier aufmerksam machen möchte, ist die Tatsache, daß die Frage „Ist die Lexikografie eine empirische Wissenschaft?“ völlig unbrauchbar ist, etwas zur Klärung dieser Kontroverse beizutragen. Jemand, der sich von empiristisch-epistemologischen Kriterien zur Entscheidungsfindung, was denn nun wissenschaftlich und was nicht-wissenschaftlich sei, beeindrucken läßt, könnte nun betonen, daß nicht alle alternativen Quineschen Übersetzungshandbücher gleichermaßen ein-

fach seien. Und sie oder er könnten einwenden, die Akzeptierung eines Übersetzungswerks aus Gründen seiner größeren Einfachheit, seiner „Stimmigkeit“ mit dem Hintergrundwissen und seiner besseren instrumentellen Verwertbarkeit entspräche in weiten Bereichen dem, was wir tun, wenn wir eine wissenschaftliche Theorie annehmen, die sich gegenüber ihren Rivalen als einfacher ausweist, besser mit dem Hintergrundwissen übereinstimmt und sich bezüglich ihrer instrumentellen Verwertbarkeit als gleich oder als überlegen herausstellt. Dies entspricht in der Tat genau der Position von Rudolf Carnap. Indem er die Wissenschaft hauptsächlich durch eine erkenntnistheoretische Brille betrachtete, sah er keine Veranlassung, Übersetzungen oder eine Psychologie geistiger Vorgänge nicht als „empirisch“ zu behandeln.

Aber jene, die wie Quine die Wissenschaft primär durch eine ontologische als durch eine epistemologische Brille betrachten, werden antworten, daß die empiristischen Standardkriterien der Einfachheit, einer minimalen Veränderung im Hintergrundwissen und der instrumentellen Verwertbarkeit noch unvollständig seien: Das fehlende Kriterium bestünde in einer ontologisch verstandenen Einheit der Wissenschaften. Faraday etwa, so werden sie uns erinnern, glaubte an die Wirklichkeit von Kraftlinien; heute hingegen werden sie als ideale Objekte angesehen und ganz und gar nicht als physikalische Gegenstände; und dies trotz aller epistemologischen Vorteile von Faradays Theorie, wenn man sie rein in Isolation betrachtet. Der Grund für diesen „Gestaltwechsel“ liegt vor allem darin, daß die Annahme von Kraftlinien als physikalische Entitäten gerade jener Vereinheitlichung der physikalistischen Weltanschauung im Wege stand, die damals am vorteilhaftesten schien. Zu behaupten, jemand hätte einen guten Geschmack in der Malerei, mag als passende Beschreibung akzeptiert werden, wenn wir in einer Kultur leben, in der es einen vernünftigen Konsens über ästhetische Standards gibt; aber es wäre sicherlich töricht, „guten Geschmack in der Malerei“ als eine objektive Tatsache zu akzeptieren. Die Einheitlichkeit des physikalistischen Weltbildes muß als jenes grundlegende Kriterium figurieren, dem Theorien entsprechen müssen, wenn sie den Status von – wie sich Quine ausdrückt – einer „erstklassigen Wissenschaft“ erlangen wollen.

Aber wenn die Frage „Ist irgend etwas eine empirische Wissenschaft?“ nicht einmal im Fall von – praktisch gesprochen – intersubjektiven Wissensformen beantwortbar ist – und schließlich weiß ein jeder, was „Do you speak French“ auf Englisch heißt! –, dann nimmt es nicht wunder, daß diese Frage im Fall von tatsächlich schwierigen intentionalen Disziplinen, wie dies typischerweise für die Geschichtswissenschaft oder die Soziologie gilt, erst recht nicht beantwortet werden kann. Und die Frage kann nicht deshalb nicht beantwortet werden, weil wir nicht wüßten, was Geschichte oder Soziologie sei, sondern weil wir uns uneins darüber sind, wie eine empirische Wissenschaft ausschauen soll.

Bis zu diesem Punkt habe ich nur die Rolle eines Beobachters wechselvoller Szenerien eingenommen und Spannungen und Debatten bloß beschrieben, sie aber nicht beurteilt. Aber alle, die meine einschlägigen Ar-

beiten gelesen haben, kennen meine Ansicht: Ich bin fest überzeugt, daß der großangelegte Versuch, auf der Basis von ontologischen Kriterien, die sich aus Denkmustern des 17. Jahrhunderts herleiten – und dies trifft auf materialistische Kriterien zu –, darüber zu entscheiden, was nun Wissenschaft, die Wirklichkeit oder die Außenwelt „an sich“ sei oder nicht sei, heutzutage endgültig in Trümmer gegangen ist. Quine beispielsweise verwirft intentionale Begriffe als „zweitklassig“, aber gibt im Gegenzug zu, daß „Dispositionen“ erstklassig seien. Aber Dispositionen sind, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, nicht besser reduzierbar auf die Sprache von dynamischen Variablen und Raum-Zeit-Punkten – immerhin die Grundausstattung im Quineschen Universum – als intentionale Begriffe. Die Ontologie der Materialisten hat schließlich dazu geführt, daß sie kaum etwas über Begründung und Rechtfertigung mehr sagen können – genau über jene Punkte also, die den klassischen Empirismus am meisten interessierten; und das wenige, das gesagt wurde, kam zögernd und verriet eine sehr große „Unschärfe“. Quines Wahrheitstheorie, die er in seinem Aufsatz „Disquotation and Truth“ (1970) entworfen hat, stellt eine kaum verhüllte Theorie der Leere des Wahrheitsbegriffs dar – der Ausdruck „ist wahr“ bildet nach Quine nichts anderes als ein „Stilmittel“, das wir zur „Wiederholung“ eines Satzes gebrauchen, und bietet keine Möglichkeit, damit noch irgendein normatives Charakteristikum zu behaupten. Und all das passiert nicht deswegen, weil Quine ein so schlechter Philosoph wäre, sondern weil er der beste, tiefgründigste und ehrlichste Repräsentant seiner Richtung ist. Gerade weil Quine den klassischen Materialismus so weit getrieben hat, können wir jetzt seinen Zusammenbruch erkennen; und seine Unfähigkeit, den kognitiven Status genau jener Wissenschaft zu erklären, die er so hochschätzt, schlägt uns direkt ins Gesicht. Wie schon Wittgenstein und Husserl gesehen haben, ist es ein großer Irrtum, die Physik als eine Beschreibung der Welt „an sich“ auszuzeichnen. Die Physik ist ein Produkt derselben Interessen, die dem begrifflichen Aufbau unserer Lebenswelt unterliegen. Sie ist keine reinere Beschreibung der Wirklichkeit „an sich“ als unser alltägliches Sprechen über Farben, Bedeutungen, Wünsche, Werte oder dergleichen Dinge mehr.

Aber wenn ontologische Kriterien zur „Demarkation“ bankrott sind und epistemologische Versuche hoffnungslos vage – oder, im Fall der Popperschen Vorschläge, grotesk – ausfallen, was sollen wir dann tun? Der Mann auf der Straße wird naturgemäß nicht besonders beunruhigt sein: Er wird weiterhin behaupten, daß die Physik eine Wissenschaft sei, daß Chemie eine Wissenschaft sei – immerhin kommt sie ja dem physikalischen Paradigma sehr nahe –, daß die evolutionäre Biologie ebenfalls wissenschaftlich sei – so sammelt sie emsig und genau ihre Daten, sie verfügt über eine beeindruckende Theorie, und sie unterhält enge Beziehungen zur Molekularbiologie, die wiederum dem physikalischen Paradigma ähnelt; und unser Mann auf der Straße wird darin fortfahren, die Soziologie oder die Geschichtswissenschaften nicht als Wissenschaften zu bezeichnen, sich eher skeptisch bezüglich des genauen Status der Ökonomie zu verhalten – und all das so lange, bis diese

Disziplinen auf Erfolge verweisen können, die ihn auf ähnliche Weisen beeindruckten, wie ihn Physik und später dann die Biologie beeindruckt haben. Kurzum, er wird den Begriff „Wissenschaft“ teilweise als einen unscharfen Ausdruck, für den es aber Musterfälle gibt, teilweise aber als Ehrenbezeugung verwenden. Aber was sollen wir, Philosophen und Sozialwissenschaftler, anfangen?

Ich würde vorschlagen, daß es gut anstünde, die ganze Frage beiseitezuschieben. Collingwood hat, wie wir uns erinnern, schon viele der Quineschen Argumente verwendet, um genau zu den gegenteiligen Schlußfolgerungen zu gelangen. Denn Collingwood zeigt, daß durch die Unvermeidbarkeit intentionaler Begriffe und durch die Tatsache, daß unser Wissen um vergangene Glaubenshaltungen oder Wünsche niemals über einfache Beobachtungen im Sinne der Physik gewonnen werden kann, die Geschichtswissenschaft einen Gegenstand sui generis ausbildet. Sie ist Wissenschaft im einen Wortsinn, aber nicht im anderen. Sie hat gelernt, daß man an die Natur Fragen zu stellen hat – man erhält keine Antworten, wenn man nicht fragend an das Datenmaterial herangeht. Sie lernte im 19. Jahrhundert, genau mit Texten umzugehen und Beweismittel mit großer Sorgfalt zu bewerten; diese Gründe haben im übrigen auch dazu geführt, daß sich die Geschichte zu einer immer bedeutenderen Disziplin entwickelt. Aber daß sich die Geschichtswissenschaft verbesserte und sich in Zukunft verbessern wird, hat nichts damit zu tun, daß in der Geschichtswissenschaft die Physik zur Anwendung gekommen ist oder von Historikern auch nur imitiert worden wäre. Man lernt mehr, wie Geschichte betrieben werden soll, indem man Geschichte treibt, nicht durch andere Tätigkeiten. Ich vermute, daß dasselbe auch für die Philosophie gilt, für die Ökonomie, die Soziologie usw.

Welche Rolle spielt es denn, ob das, was wir tun, „empirische Wissenschaft“ darstellt? Diese Frage war nur solange wichtig, solange es schien, daß die Physik den Schlüssel zur „Objektivität“ gefunden hätte. Aber diesen Schlüssel gibt es nicht. Oder genauer: Die Vorstellung von irgendeiner Art der Objektivität, die nicht auf der menschlichen Tätigkeit basiert und durch sie korrigiert wird, stellt einfach eine Absurdität dar. Geschichte, Philosophie, Soziologie – sie alle bilden menschliche Tätigkeiten. Objektivitätsstandards müssen geschaffen und nicht über transzendente Untersuchungen gefunden werden – selbst wenn diese Untersuchung den Titel „Epistemology naturalized“, d. h. „naturalisierte Erkenntnistheorie“ trägt. Aber die Schaffung solcher Objektivitätsstandards ist auch kein reines Zufallsprodukt. Wo immer wir eine dieser Tätigkeiten tatsächlich ausüben, und nicht aus olympischen Gefilden diese Aktivitäten betrachten, dann wissen wir nur zu gut, daß es Unterschiede zwischen professionellen und laienhaften, wohlinformierten und uninformierten, fruchtbaren und unergiebigem oder vernünftigen und unvernünftigen Verfahrensschritten gibt. Wenn es so etwas wie einen allgemeinen Ratsschlag gibt, dann vielleicht den folgenden: Opfern wir nicht das, was uns vollkommen bewußt ist, solange wir als Handelnde oder Praktiker in diesen Tätigkeiten stehen – nämlich daß es bessere und schlechtere Formen der „Sozialwissenschaften“ gibt und daß bessere und schlechtere Arten des Philosophierens existieren –

mögen nun all diese Tätigkeiten zu „endgültigen Gesetzen“, zu „abgeschlossenen Theorien“ oder zu was immer auch konvergieren –; opfern wir dieses Wissen nicht um den Preis illusionärer Gewißheit oder eines ebenso illusionären Skeptizismus, wie sie beidesamt seitens selbststilisierter Olympier kultiviert werden. Die Lage von Akteuren in einer unsicheren Welt und zu einem ungewissen historischen Augenblick ist wahrscheinlich nicht jener Standort, den wir uns selbst ausgesucht haben würden. Aber diese Position ist immerhin jene, die wir zu erfüllen haben. Und es ist unsere Pflicht, diesen Platz verantwortungsvoll auszufüllen.

Ludwig Nagl

PUTNAM VS. PUTNAM (Diskussionsbemerkung)

1. Ist eine schlüssige Kritik des Relativismus ohne explizite Philosophie der Praxis möglich?

Hilary Putnams Vortrag „On the Status of the Social Sciences“ endet, für manchen Zuhörer unerwartet, ziemlich relativistisch: Nach dem Bankrott des Programms einer „unified science“, so zeigt Putnam, kann „Objektivität“ nicht länger als „wahre Abbildung der Wirklichkeit an sich“ verstanden werden, „Objektivität“ ist vielmehr ein vom menschlichen Handeln geschaffenes und kontrolliertes Produkt.

Sind wir, bei konsequentem Weiterdenken dieser These, somit aufgefordert, in allen Wissenschaftsdisziplinen (Physik, Geschichte, Soziologie etc.) in ein radikal aufgeklärtes Zeitalter einzutreten, in dem das Zwangsbild einer wissenschaftlichen „Spiegelung der Natur“ ein für allemal verabschiedet ist im Blick auf ein kreatives „anything goes“ (P. Feyerabend) bzw. auf eine „edifying philosophy“, die als Authentizitätskriterium allein den kontinuierlich offenen Dialog kennt. (R. Rorty)?¹ Ist die Wittgensteinsche Rede von der Irreduzierbarkeit der „Sprachspiele“ und „Lebensformen“ das letzte Wort, auch für Putnam? Fast könnte es so scheinen.

Doch Putnam hat, wie wir wissen, sowohl gegen Rortys „Philosophy and the Mirror of Nature“ als auch gegen Teile der Wittgensteinschen „Philosophischen Untersuchungen“ gravierende Bedenken angemeldet. In „Why reason can't be naturalized“ schreibt er etwa: „If I react to Professor Rorty's book with a certain sharpness, it is because one more ‚deflationary‘ book, one more telling us that the deep questions aren't deep and the whole enterprise was a mistake, is just what we don't need right now.“²

Und im Hinblick auf Wittgensteins Konzept der Lebensform-Relativität allen Wissens bemerkt Putnam (in „Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine“) „that the mathematical necessity is not explained by ‚human nature‘, ‚forms of life‘ etc.“³

Rorty und viele Wittgensteinianer, so zeigt Putnam in „Realism and Reason. Philosophical Papers, Volume 3“, haben die Tendenz, bei ihrer Kritik der Philosophie das Kind mit dem Bade auszuschütten: Nachdem die Metaphysik der letzten Jahrhunderte die Welt mit vermeint-