Wolfgang R. Köhler

Der intersubjektive Faktor
Bemerkungen zu Richard Rortys erkenntnistheoretischem Behaviorismus

"Der Erkennende vermeidet die Selbsterkenntnis und läßt seine Wurzeln in der Erde stecken." Nietzsche

Abstract: The following article is only in part a review of Rorty's "Philosophy and the Mirror of Nature". First I sketch the development of the two leading metaphors, which Rorty considers as being central for epistemology, namely the mirror of nature and the eye of the mind. Then I try to bring out the antirealist implications of Rorty's socalled "epistemological behaviorism" and to make sense of his slogan that truth is merely warranted assertability which in my view seems not to be in line with his favouring truth-conditional semantics. Thirdly I point to some possible consequences for the social sciences of using the antirealist "criterial" semantics of the later Wittgenstein, one of Rorty's heroes.

1. Einleitung

Viele Philosophen haben die Philosophie nur als Erkenntnistheorie interpretiert; es kommt aber darauf an, sie vor derselben zu verschonen. Statt mit einer Marxschen Wendung könnte man Rortys Kritik der Philosophie auch mit einer Kantischen resümieren und sagen: Rorty möchte Philosophie als Erkenntnistheorie aufgehoben sehen, um der Philosophie als Hermeneutik Platz zu machen. Allerdings soll Hermeneutik nicht die Nachfolgedisziplin der Erkenntnistheorie werden - sie soll überhaupt nicht als eine Disziplin oder als eine Methode zur Gewinnung von Ergebnissen verstanden werden, die die Erkenntnistheorie bisher jedenfalls nicht erzielen konnte. Denn:

"Erkenntnistheorie ist der Versuch, aus den Rechtfertigungsstrukturen der normalen Wissenschaft mehr zu machen als bloß solche Rechtfertigungsstrukturen, der Versuch, sie als in etwas verankert zu sehen, das uns moralisch bindet - die Wirklichkeit, Wahrheit, Objektivität, Vernunft. Ist man dagegen erkenntnistheoretischer Behaviorist, so betrachtet man den normalen wissenschaftlichen Diskurs des Tages durch eine Zweistärkenbrille: als eine Struktur, die aus unterschiedlichen geschichtlichen Gründen in Geltung ist und als die Errungenschaft objektiver Wahrheit, wobei 'objektive Wahrheit' nicht mehr und nicht weniger bedeutet als 'die beste Idee, die wir gegenwärtig zur Erklärung dessen haben, was um uns herum vorgeht'." (Rorty 1981a, 416 - vgl. Anm. 1)

Analyse & Kritik 5 (1983), S. 97–113 © Westdeutscher Verlag, Opladen

Rortys erklärtes Ziel besteht darin, die folgenden philosophischen Dogmen zu untergraben: daß man 1. über den menschlichen Geist eine philosophische Ansicht haben müsse, daß 2. Erkenntnis Grundlagen habe und eine Theorie derselben vonnöten sei und 3. daß Philosophie nur wissenschaftlich und systematisch betrieben werden könne (wie Kant es uns vorexerzierte). Er möchte, daß uns das Bedürfnis fragwürdig wird, Philosophie als Grundlagenwissenschaft anzusehen - nach dem Motto: wenn nicht Königin, dann auch nicht Dienerin der Einzelwissenschaften. Doch nicht nur dies: unsere auf Erkenntnis und Wissenserwerb ausgerichtete Kultur (seit Platon und Aristoteles besteht das Wesen des Menschen darin, das Wesen der Dinge zu erkennen) soll sich in eine Kultur des Gesprächs verwandeln. Nicht die Konfrontation eines erkennenden Subjekts mit den zu erkennenden Objekten (die nach einem geläufigen, aber schiefen Bild nur darauf warten, erkannt zu werden) sei das Primäre, sondern Kommunikation um ihrer selbst willen, in welche Erkenntnis nur als ein Moment unter anderen eingebettet ist (422).
Ich möchte nun zunächst in einer philosophiehistorischen Tour d'horizon die Entwicklung zweier Metaphern darstellen, die Rorty für erkenntnistheoretisch zentral hält. Danach werde ich den Antirealismus herausarbeiten, der in Rortys erkenntnistheoretischem Behaviorismus steckt: besonders in dem von Dewey übernommenen Slogan: "Wahrheit ist bloß verbürgte Behauptbarkeit." Schließlich werde ich versuchen, aus einem Antirealismus sich ergebende Konsequenzen für Sozialwissenschaften anzudeuten.

2. Der Spiegel der Natur und das geistige Auge

Rortys "Der Spiegel der Natur" betiteltes Werk stellt einen weitausholenden Angriff auf die Herrschaft zweier Metaphern dar, die für die Entstehung der drei genannten Dogmen konstitutiv gewesen sein sollen, nämlich den Spiegel der Natur und das geistige Auge. Diese beiden Metaphern bilden für Rorty den Dreh- und Angelpunkt der gesamten westlichen Metaphysik und Kultur.[2]

Mit Hilfe eines Zeitraffers stellt sich diese Entwicklung folgendermaßen dar. Von Platon wird das geistige Auge, "Nous" genannt, als ein besonderes Erkenntnisvermögen dadurch eingeführt, daß wahre Erkenntnis mit einem geistigen Sehen, dem Schauen der Ideen, identifiziert wird. Dewey zufolge, so Rorty, ist die Metapher des geistigen Auges ein Resultat der Annahme Platons, wahre Erkenntnis sei nur vom Unveränderlichen möglich, das bekanntlich Platon allein in den Ideen verkörpert sah. Wie dem auch sei[3] - es scheint unausweichlich, daß Ideen nur mit dem geistigen Auge erfaßt werden können. Mit Heideggers kritisch gegen Platon gewandten Worten: "Ideen ... sind das im nichtsinnlichen Blicken erblickte Übersinnliche, das mit den Werkzeugen des Leibes unbegreifliche Sein des Seienden." (Heidegger 1978, 141)

Durch Platon also wurde Erkenntnis zu einer Angelegenheit des richtigen Blickens des geistigen Auges. Die so ins Leben gerufene visuelle Metaphorik wird später in der europäischen und von ihr beeinflußten Kultur zum erkenntnistheoretischen Modell und Maßstab für Wahrheit und Wirklichkeit erklärt (wie Heidegger, Rorty zufolge, als erster erkannte): nur das, was vor dem geistigen Auge steht - "was man einsieht", "was einleuchtet", "was evident ist" usw. - gilt als wirklich, als wahr, als objektiv.[4] Platons Versuch, zur Erfassung von Universalien ein besonderes Vermögen anzunehmen und somit Erkennen als ein besonderes Sehen aufzufassen, stellt für Rorty den ersten Fehltritt im erkenntnistheoretischen Sündenfall der Philosophie dar, weil dadurch suggeriert wurde, Erkenntnis habe Grundlagen. Diese Anname ist für ihn eine Folge der Verwendung visueller Metaphern.

Platons Definition des Menschen (Besitzer eines geistigen Auges zur Erkenntnis des Wesens der Dinge) wurde im 17. Jahrhundert durch die Bestimmung pervertiert, der Mensch solle sich beim Beobachten der Natur gleichsam selbst beobachten, d.h. mit dem geistigen Auge in den inneren Spiegel schauen, um zu prüfen, ob die Spiegelungen der Natur auch "klar und deutlich" sind. Die Inspektion des geistigen Reflektors sollte garantieren, daß Erkenntnis möglich ist, insofern es unbezweifelbare, d.h. jedem einsichtige Wahrheiten gibt.
Während also für Platon die Grundlage der Erkenntnis dadurch erreicht wurde, daß das geistige Auge zur Welt des unveränderlichen Seins, den Ideen, blickte, lagen sie für Descartes dort, wo das geistige Auge in den inneren Spiegel blickend, die trüben von den klaren Vorstellungen trennt und dadurch seinem Träger Gewißheit verschafft. So wurde Wahrheit zur Gewißheit einer äußeren Natur in einem Bewußtsein. Descartes erfindet ein mentales System im Innern des Menschen, einen "Geist in der Maschine" (so Ryle 1969).

Das Bild des menschlichen Denkens als eines Spiegels der Natur (das das europäische Denken, glauben wir Rorty, mindestens seit dem 17. Jahrhundert gefangen hält) ermöglichte das Bild von Philosophie als Erkenntnistheorie und Reflexionsphilosophie. Sie beide beruhen gleichsam auf dem Voyeurismus des geistigen Auges. Denn wie könnte eine Erkenntnis der Erkenntnis - die schon Nietzsche als eine "Naivität" Kants bezeichnete - mit den Augen des Leibes geleistet werden? Ohne dieses Bild des menschlichen Geistes als eines Spiegels, in den ein geistiges Auge sieht, wäre angeblich niemals die Annahme entstanden, Erkennen bestünde in einem Vor- bzw. Darstellen einer äußeren in einer inneren Welt und angeblich auch nicht die Annahme, mehr und bessere Erkenntnisse dadurch zu erhalten, daß man das Erkenntnisvermögen, den Spiegel, überprüft, ja reinigt.[5]

Philosophie als Erkenntnistheorie, wie sie dann von Kant etabliert wird, untersucht die Grundlagen der Wissenschaften, der Künste, der Religion,

der Moral, des Rechts auf deren Vernünftigkeit und Allgemeingültigkeit. Vor dem Gerichtshof der reinen Vernunft muß jeder Erkenntnisanspruch des Spiegels der Natur gerechtfertigt werden. Kant transformiert so die Philosophie qua Metaphysik der übersinnlichen Welt (Gott, Seele) zu einer Grundlagendisziplin, zur Transzendentalphilosophie.
So wie einst Kant aus dem dogmatischen, müssen wir aus dem transzendentalen Schlummer erwachen, in den wir durch Kant gefallen sind. Wir müssen - falls wir Rorty glauben - uns von der Annahme verabschieden, es gebe so etwas wie das Wesen menschlicher Erkenntnis, das obendrein mit nichterfahrungswissenschaftlichen Mitteln erkennbar ist und auch erkannt werden muß, damit einzelwissenschaftliche Erkenntnisse transzendental begründbar sind. Rorty kommt es darauf an, die Philosophie - um ein schönes Wort zu gebrauchen - zu enttranszendentalisieren (vgl. Rorty 1978). Ausgenommen von dieser Kur sind nur Dewey, Heidegger und Wittgenstein mit ihren Spätwerken.
Nachdem ich die Herrschaft zweier, für einander gemachter Metaphern nachgezeichnet habe, wie sie sich aus der impliziten visuellen Metaphorologie in Rortys Buch ergibt, möchte ich nun zu dem sozusagen positiven Resultat der Ablehnung dieser Herrschaft übergehen: dem erkenntnistheoretischen Behaviorismus und dessen antirealistischen Implikationen.

3. Die Intersubjektivität des Wahren

Rorty vertritt eine Position, derzufolge - schlagwortartig - Erkenntnis und Wahrheit bloß intersubjektiv bestimmt sind. Diese These bildet den Kern des von ihm so genannten "erkenntnistheoretischen Behaviorismus". Die Intersubjektivität des Wahren denkt Rorty sich jedoch nicht als Leistung eines transzendentalen Subjekts, sondern eher als eine historische Übereinstimmung empirischer Subjekte, die einer transzendentalen Begründung weder zu bedürfen scheint noch fähig ist.
Der erkenntnistheoretische Behaviorismus hat seine philosophischen Wurzeln in dem Pragmatismus des späten Dewey und dem Behaviorismus des späten Wittgenstein, deren anti-transzendentale und damit anti-erkenntnistheoretische Ideen von Quine und Sellars[6] aufgegriffen und zu (für Rorty) zwingenden Argumenten gegen die Kantischen Grundlagen der analytischen Philosophie (inklusive des Logischen Empirismus) weiterentwickelt wurden.
Die traditionelle Erkenntnistheorie beruht (mindestens seit Kant) auf zwei zentralen Unterscheidungen, nämlich zwischen

(a) dem, was (den Sinnen) gegeben ist und dem, was (durch den Verstand) hinzugeführt wird;
(b) dem, was kontingenterweise wahr bzw. falsch ist, (weil es durch das Gegebene bestimmt wird) und dem, was notwendigerweise wahr bzw. falsch ist (weil es durch den Verstand bestimmt wird).

Sellars nun griff die Unterscheidung (a) an, die er den "Mythos des Gege-

benen" nannte, d.h. die Annahme, es sei eine ungeordnete Mannigfaltigkeit von Erscheinungen einem vorstellenden Geist (Verstand, Bewußtsein usw.) gegeben, der sie ordnet (Kants transzendentale Synthesis). Quine griff nicht so sehr (a), sondern eher (b) an, also nicht so sehr die Differenz zwischen Apriori und Aposteriori, sondern eher die zwischen analytischen und synthetischen Aussagen. Er attackierte die These, es gebe einen prinzipiellen Unterschied zwischen Aussagen, die wegen der Bedeutung der in ihnen vorkommenden Begriffe wahr sind und solchen, die, wenn sie wahr sind, nur wegen ihrer Übereinstimmung mit dem Gegebenen (den "Tatsachen") wahr sind.
Durch die Kritik von Sellars und Quine waren die beiden der Analytischen Philosophie noch verbliebenen Erkenntnisquellen problematisch und unglaubwürdig geworden: die Beobachtungsbasis und das apriorische Wissen sprachlicher Bedeutungen. (Synthetische Erkenntnisse a priori waren ja schon von den Logischen Empiristen zum alten Eisen geworfen worden.) In der visuellen Metaphorik ausgedrückt: apriorisches Wissen beruht auf der Erkenntnis des geistigen Auges, empirisches auf der des leiblichen. Jedenfalls ergibt, Rorty zufolge, die Annahme, es gebe einen apriorischen Rahmen für die Erkenntnis, nur dann einen Sinn, wenn angenommen wird, daß dieser in dem Erkenntnissubjekt verankert ist. Diese Annahme verführe jedoch leicht zu dem Glauben, Gewißheit nur dann zu finden, wenn der Geist (Denken, Bewußtsein usw.) sich selbst zum Gegenstand von Erkenntnis mache (Descartes) sowie zu der Annahme (Kants), daß dieser angebliche Tatbestand jeder möglichen Erfahrungserkenntnis Schranken auferlege.

Für Rorty steht jedenfalls fest, daß dann, wenn man Erkenntnis nicht mehr als Ergebnis einer Gegenüberstellung eines Bewußtseins (Verstandes usw.) und einer ihm äußerlichen Welt (Natur usw.) auffaßt, sondern als ein Ergebnis der intersubjektiven Rede und somit der linguistischen Praxis, der Begriff des Geistes als eines Spiegels der Natur ad acta gelegt werden kann (Rorty 190). Natürlich gebührt Wittgenstein die Ehre der Ersteinsicht:

"Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; - das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art Sehen unsererseits, sondern unser Handeln, welches am Grunde des Sprachspiels liegt." (1970, 204)

Es war nun auch Wittgenstein, wie man weiß, der darauf aufmerksam machte, daß die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke in ihrem regelgeleiteten Gebrauch besteht und daß das Verstehen dieser Bedeutung sich praktisch manifestieren muß: in der öffentlichen Interpretationspraxis sozusagen. Aus diesen Annahmen ergibt sich zwanglos, daß Sprachkompetenz nicht darin bestehen kann, daß ein Sprecher mit Hilfe eines geistigen Apparates seinen oder fremden Äußerungen eine Bedeutung verleiht, wenn er spricht oder versteht, daß er also im weitesten Sinne irgendeine "Sprache der Ge-

danken" (Fodor 1975) versteht. Denn, so Wittgenstein (PU § 199[7]), "eine Sprache verstehen heißt eine Technik beherrschen".

Durch diese seit Wittgenstein vertrauten antimentalistischen Thesen werden auch gewisse antirealistische Auffassungen nahegelegt, da die öffentliche Praxis der Interpretation von Sätzen einhergeht mit der öffentlichen Praxis der Rechtfertigung von Wahrheitsansprüchen, die mit der Äußerung von Sätzen behauptenden Charakters verknüpft sind. "Öffentlich" heißt in beiden Fällen "intersubjektiv" und verweist so darauf, daß es eine von der öffentlichen Sprache unabhängige Wahrheit nicht geben kann. Der einzig brauchbare - wenn auch nicht der einzige - Begriff von Objektivität ist somit Intersubjektivität, d.h. die Übereinstimmung der Subjekte untereinander und nicht die Übereinstimmung von Subjekten mit (den gespiegelten) Objekten (vgl. Wittgenstein, PU, §§ 241, 242 und Rorty 308, 366). Wenn man Erkenntnis behavioristisch deutet und weder transzendental noch ontologisch zu untermauern versucht, dann hat man nach Rorty begriffen, daß Wahrheit nicht mehr als verbürgte Behauptbarkeit ist d.h. nicht mehr als "daß unsere Mitmenschen eine Aussage ceteris paribus gelten lassen werden." (Rorty 197)

Um diesen Slogan ("Wahrheit ist nur verbürgte Behauptbarkeit"), den Rorty ohne große Explikationen von Dewey übernimmt, vielleicht besser verstehen zu können, möchte ich zunächst - auf einer etwas allgemeineren Stufe als mentalistische oder behavioristische Bedeutungstheorien - einen Rahmen der Interpretation umreißen, innerhalb dessen verschiedene Auffassungen über die Bedeutung sowie das Verstehen von Behauptungen verortet werden können.[8]
Es gibt eine heute weitverbreitete Interpretationstheorie (von Sätzen einer Sprache), die meistens "wahrheitskonditionale Semantik" bzw. auch "realistische Semantik" genannt wird. Gemäß dieser Semantik besteht das Verstehen (zumindest) von (behauptenden) Sätzen einer Sprache in einer Kenntnis ihrer Wahrheitsbedingungen. Im Unterschied dazu wird von einigen Semantikern[9] behauptet, daß man sich damit nicht zufrieden geben könne, weil es sonst schwierig, wenn nicht unmöglich wäre zu erklären, worin die Kenntnis der Wahrheitsbedingungen bestünde. Gemäß dieser, nicht wahrheitskonditional orientierten, "verifikationistischen" bzw. auch "antirealistischen Semantik" besteht das Verstehen - der genannten Sätze jedenfalls - in einem Wissen darüber, wie man im Prinzip eine Verifikation oder Falsifikation eines entsprechenden Satzes vorzunehmen habe, wobei diese erkenntnismäßige Einschränkung in einem sehr weiten Sinne aufzufassen ist: es geht nur darum, zu wissen, wie man das Erfülltsein bzw. Nichterfülltsein der Wahrheitsbedingung des betreffenden Satzes, dessen Wahrheitsbedingung man erfaßt haben will, feststellen könnte.

Ein Antirealist besteht besonders bei einigen Arten von Behauptungen auf dieser evidentiellen Einschränkung, so z.B. bei Behauptungen über Fremd-

psychisches, über Vergangenes, über unbeschränkte Gegenstandsbereiche, dieser evidentiellen Einschränkung, so z.B. bei Behauptungen über Fremdpsychisches, über Vergangenes, über unbeschränkte Gegenstandsbereiche, über theoretische Entitäten, über Werte. Er geht davon aus, daß gerade diese Behauptungen nicht so interpretiert werden können, als sei das Erfassen ihrer Wahrheitsbedingung unabhängig davon, ob man im Prinzip erkennen kann, ob sie erfüllt ist oder nicht. Hingegen unterstellt ein Realist, daß man alle (behauptenden) Sätze so interpretieren könne, als sei das Erfassen ihrer Wahrheitsbedingung völlig unabhängig von evidentiellen Einschränkungen, also von der Feststellbarkeit des Erfüllt- bzw. Nichterfülltseins der Wahrheitsbedingung. Insbesondere neigt der Realist dazu, alle behauptenden Sätze so zu interpretieren, als seien ihre Wahrheitsbedingungen unabhängig von unseren Erkenntnisfähigkeiten entweder erfüllt oder nicht erfüllt. Ein Antirealist nimmt selbstverständlich nicht an, alle wahrheitswertfähigen Sätze seien an sich entweder wahr oder falsch; das Tertium-non-datur gilt für ihn nicht.
Man könnte nun sagen: im Unterschied zum Realisten möchte ein Antirealist Wahrheit nicht von Behauptbarkeit getrennt sehen (was, wie im Abschnitt 4 erläutert wird, nicht für den instrumentalistischen Antirealisten gilt), ohne freilich beide miteinander zu identifizieren. Vielmehr identifiziert er Behauptbarkeit mit der Feststellbarkeit des Wahrheitswerts bzw. des Erfülltseins der Wahrheitsbedingungen. So gesehen könnte man vielleicht sagen: ein Satz "s" ist auf jeden Fall dann behauptbar, wenn die Wahrheit von "s" festgestellt ist, aber auch dann wenn sie feststellbar ist. Die Wahrheit von "s" könnte dennoch ganz im Sinne der wahrheitskonditionalen Semantik interpretiert werden: "s" ist genau dann wahr, wenn (seine Wahrheitsbedingung) p (erfüllt ist). Ich nehme als sicher an, daß Rorty "wahr" als ein semantisches und "behauptbar" nur als ein erkenntnistheoretisches Prädikat betrachtet und damit implizit einer verifikationistischen Semantik, die auf dem Begriff der Behauptbarkeit anstatt Wahrheit aufbaut, eine Absage erteilt (vgl. dazu Rorty 328 ff, insbesondere Fußnote 34), obwohl Rorty mit verifikationistischen Argumenten liebäugelt.

Wie soll man den Slogan jetzt deuten? Einiges spricht dafür ihn so zu lesen, daß beim Verstehen wie auch beim Äußern von Behauptungen die Wahrheitsbedingungen derselben (die von den realistischen Semantikern mit der Bedeutung gleichgesetzt werden) nicht prinzipiell von deren Behauptbarkeitsbedingungen abgeschnitten sind, so daß es unmöglich ist, Wahrheitsbedingungen zu erfassen (bzw. Bedeutungen zu verstehen), ohne prinzipiell die Behauptbarkeitsbedingungen zu kennen (bzw. zu wissen, wie man den Wahrheitswert feststellt). Haben wir jetzt die einem erkenntnistheoretischen Behavioristen gemäße evidentielle Einschränkung bei dem Verstehen und Äußern von Behauptungen erreicht? Offenbar nicht, denn es muß ja eine verbürgte Behauptbarkeit sein, und das scheint darauf hinzudeuten, daß die Evidenz nicht privater, sondern öffentlicher Art sein muß, Sprecher und Hörer umfassend, redesituationsbezogen (vgl. Lorenz

1972, 113). Das heißt: es müßte jetzt erklärt werden, was es bedeutet zu sagen, ein Satz sei verbürgt behauptbar. Es scheint mir im übrigen klar, daß Rorty mit seinem Slogan nicht sagen will, ein Satz sei genau dann wahr, wenn er verbürgt behauptbar sei, obwohl gewisse seiner Äußerungen derartige relativistische Gedanken aufkommen lassen können.

Wann ist also - nach Rortys Auffassung - ein Satz verbürgt behauptbar? Darauf könnte man mindestens dreierlei Antworten geben: 1. wenn alle oder die meisten Sprecher die Wahrheit von "s" kennen, 2. wenn die meisten Sprecher "s" für wahr halten (der Unterschied zu 1. ist, daß ein Sprecher die allgemein akzeptierte Wahrheit von "s" kennen kann, ohne selber "s" für wahr zu halten), 3. wenn ein Sprecher die Kriterien kennt, deren Kenntnis die Behauptung von "s" rechtfertigen.

Ich unterstelle, daß die dritte Antwort in etwa Rortys Intentionen wiedergibt, die er mit seinem Slogan verbindet; eine Alternative kann ich nicht erkennen. Ich unterstelle es, weil in dieser Antwort auf den für Rortys Pragmatismus so zentralen Begriff der Rechtfertigung Bezug genommen wird, wie es durch folgende, ausnahmsweise original zitierten, Bemerkungen Rortys illustriert wird, die aus dem zentralen IV. Kapitel stammen:

"... justification is not a matter of a special relation between ideas (or words) and objects, but of conversation, of social practice. Conversational justification, so to speak is naturally holistic, whereas the notion of justification embedded in the epistemological tradition is reductive and atomistic ... The crucial premise of this argument is that we understand knowledge when we understand the social justification of belief, and thus have no need to view it as accuracy of representation. Once conversation replaces confrontation, the notion of the mind as Mirror of Nature can be discarded." (Rorty 1979, 170; 1981, 190)

Solche Thesen legen es nahe, einen verbürgt behauptbaren Satz mit einer intersubjektiv gerechtfertigten Behauptung gleichzusetzen, was in der Tat umstandslos möglich ist. Verbürgte Behauptbarkeit wäre so nichts anderes als intersubjektive Rechtfertigung von Ansprüchen von Sprechern, etwas Wahres zu behaupten bzw. etwas erkannt oder verstanden zu haben. Rorty betont wie Wittgenstein immer wieder, daß alle Erkenntnis- und Verstehensansprüche nur in einer öffentlichen Interpretationspraxis gerechtfertigt werden (können). Er behauptet, Rechtfertigung sei "immer schon behavioristisch und holistisch" (202) gewesen. Er spricht sogar von einer "existentialistischen Sicht der Objektivität" (391 f) und definiert sie als "Anpassung an vorgefundene Rechtfertigungsnormen (für Behauptungen und Handlungen)."
Angesichts dieser Thesen fragt man sich, warum Rorty nicht eine andere als die wahrheitskonditionale Semantik in Betracht zieht, in welcher Verstehen nicht bloß in einem Erfassen von Wahrheitsbedingungen besteht, sondern z.B. auch in einem Erfassen von Behauptbarkeitsbedingungen,

was ein Verfügen über Rechtfertigungsstrategien für Behauptungen einschlösse[10] (vgl. Dummett 1959, 1982, Parret 1981 sowie Putnam 1978, 128 f). Jedenfalls wäre doch die Vermutung nicht unberechtigt, die für einen
sondern z.B. auch in einem Erfassen von Behauptbarkeitsbedingungen, was ein Verfügen über Rechtfertigungsstrategien für Behauptungen einschlösse[10] (vgl. Dummett 1959, 1982, Parret 1981 sowie Putnam 1978, 128 f). Jedenfalls wäre doch die Vermutung nicht unberechtigt, die für einen
Pragmatisten richtige Semantik sei nicht die wahrheitskonditionale, sondern eine verifikationistische bzw. kriterielle Semantik - zumal jene von dem von Rorty abgelehnten frühen Wittgenstein, diese aber von dem von ihm favorisierten späten Wittgenstein vertreten wurde.
Aber wahrscheinlich bevorzugt Rorty die wahrheitskonditionale Semantik, weil er - mit Davidson - glaubt, dieser Semantik die realistische Spitze nehmen zu können. Jedenfalls werden nach Rortys Ansicht von der Semantik, die wie die Davidsons von erkenntnistheoretischen Fragen gereinigt ist, nicht solche Fragen "wie Sprache auf die Welt übergreift" (291) und "in welchem Sinne Wahrheit Übereinstimmung mit der Wirklichkeit ist" (328) beantwortet, geschweige denn gestellt. Diese von der Spiegelmetaphorik "befreite" Semantik natürlicher Sprachen:

"...zielt nicht darauf ab, die Übersetzung philosophischer Probleme in einen formalen Sprechmodus zu ermöglichen oder die Beziehung zwischen Wörtern und der Welt zu erklären, sondern sie möchte einfach eine deutliche Darstellung der Beziehungen zwischen bestimmten Teilen sozialer Praxis (der Verwendng gewisser Sätze) und anderen Teilen solcher Praxis (der Verwendung anderer Sätze) geben." (Rorty 288)

Denn Rorty zufolge "führt kein Weg vom Projekt der Angabe der Wahrheitsbedingungen" einer natürlichen Sprache "zu Kriterien für die Auswahl von Theorien oder für die Konstruktion einer kanonischen Sprache, die die 'wahre und endgültige Struktur der Wirklichkeit aufzeichnet'." (Rorty 328) Dies sei nicht weiter schlimm, da die Natur "an einer kanonischen Notation kein Interesse hat", d.h. es ihr gleichgültig ist, wie sie von uns durch unsere Theorien dargestellt wird: "Übereinstimmung, Entsprechung, Korrespondenz ist für Davidson eine Relation ohne ontologische Präferenzen -sie kann beliebige Wörter mit beliebigen Objekten verbinden." (Rorty 328)
Rorty favorisiert Davidsons angeblich erkenntnistheoretisch enthaltsame Semantik, obwohl sie metaphysische Libertinage zuläßt. Davidson erklärte (1973), daß er "philosophischen Puritanismus" für "nebensächlich" hält, der wie etwa der Logische Empirismus überflüssigen Entitäten den ontologischen Garaus machen will:

"Will man lieber sagen, daß es solche Entitäten nicht gibt, so kann man eine alternative Theorie über die Welt vorschlagen, in der sie nicht vorkommen - eine solche Theorie wäre jedoch keine semantische Theorie. Die Frage, in welchem Sinne Wahrheit Übereinstimmung mit der Wirklichkeit ist, ist unabhängig von der Frage, was es zwischen Himmel und Erde gibt." (Rorty 328)

Natürlich wäre eine derartige Theorie keine semantische, da (zumindest) die (wahrheitskonditionale) Semantik sich nur darum kümmert, welche Wahrheitsbedingungen Sätze haben, aber nicht darum, welche Wahrheitswerte sie haben. Aber aus dieser Aufgabenstellung für die Semantik (als einer Theorie des Verstehens, wenn nicht der Bedeutung, von Sätzen einer natürlichen Sprache) kann nicht gefolgert werden, daß die Frage, "was es zwischen Himmel und Erde gibt" nur ein Problem von Wahrheitswertzuschreibungen bei vorausgesetzter Kenntnis von Wahrheitsbedingungen sei - als seien alle möglichen Behauptungen verstanden oder verständlich (als sei ihre Bedeutung vorher bestimmt[11]), bloß ihr Wahrheitswert sei nicht in jedem Fall bekannt und müsse demzufolge erst herausgefunden werden (als sei nicht in jedem Fall bestimmt, was Tatsache ist und was nicht). Hat uns nicht Quine beigebracht, daß man nicht einfach zwischen Bedeutungs- und Tatsachenfragen so trennen kann, als habe das eine mit dem anderen nichts zu tun? Jedenfalls ist es nicht so, daß wir auf der einen Seite eine Sprache verstehen und auf der anderen ein Wissen haben, ein Wissen nämlich darüber, welche Sätze dieser Sprache wahr bzw. falsch sind - und, wenn man Wittgenstein glaubt, so ist dies auch gar nicht möglich, denn:

"Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen." (PU, § 242)

4. Die soziale Natur des Mentalen

Es scheint nun so, als böte die antirealistisch ausgerichtete, kriterielle Semantik implizit auch den Sozialwissenschaften neue Gedanken grundlegender Art an, was das Problem der Erkenntnis fremden Bewußtseins angeht bzw. der Messung mentaler Größen. Denn durch dieses semantische Modell soll erklärt werden, daß durch die Verwendung der Relation "p ist ein Kriterium für q" (wobei anstelle von p Sätze über beobachtbares Sprach-Verhalten und anstelle von q Sätze über mentale Zustände einzusetzen sind) im alltäglichen, "natürlichen" Erkenntnisprozeß annähernd sicheres Wissen über fremdes Bewußtsein erreicht wird, vermittelt durch die kognitive Leistung unserer Sprache. Die Skepsis hinsichtlich des Fremdpsychischen ist danach unangebracht. Im Gegensatz dazu ist sie aber im wissenschaftlichen, "methodischen" Erkenntnisprozeß voll im Wirken. Die Gültigkeit der Messung mentaler Größen wird ständig angezweifelt.

Die große Frage ist nun, ob die Sozialwissenschaften die kriterielle Semantik methodologisch umsetzen können oder gar müssen, d.h. ob es ihnen gelingt, Methoden zur Erfassung "unbeobachtbarer" Größen zu entwickeln, so daß bei der Anwendung der Methode und der Diskussion der Meßergebnisse nicht die immer skeptizistische Validitätsdebatte geführt werden muß.

Dieses Problem kann ich hier natürlich nicht weiter verfolgen. Doch es scheint mir, daß eine Lösung darin bestehen müßte, daß die Methoden dem alltäglichen Verfahren der Erkenntnisgewinnung über das Bewußtsein anderer Menschen angeglichen werden müßten, und dieses Verfahren schließt wesentlich eine Vorhersage, eine "Berechnung" des Verhaltens anderer ein.[12]

Der Instrumentalismus leugnet, daß bestimmte Behauptungen Wahrheits-, oder Behauptbarkeitsbedingungen haben. Es wird geleugnet, daß irgendein der Evidenz unzugänglicher Sachverhalt, ja daß überhaupt etwas behauptet wird. Die "Äußerungen" werden eher als nicht-behauptende Sprechakte aufgefaßt. Instrumentalisten neigen jedenfalls zu - wen wunderte es? - instrumentalistischen Deutungen bei den entsprechenden "Äußerungen". Äußerungen, die z.B. theoretische Begriffe enthalten, werden als Instrumente zur Vorhersage angesehen; "Naturgesetze" als Aufforderungen, Schlüsse zu ziehen. Manchmal werden theoretische Sätze auch wie Als-ob-Behauptungen behandelt. Man könnte auch den Askriptivismus, demzufolge mentale Prädikate nur zugeschrieben werden, ohne wirklich Eigenschaften zu beschreiben, als eine instrumentalistische Intepretationsstrategie ansehen.
Die zweite Interpretationsmöglichkeit nämlich der Reduktionismus, teilt mit dem Realisten die Ansicht, daß die fraglichen Behauptungen Wahrheitsbedingungen haben; im Unterschied zu ihm ist er jedoch der Ansicht, daß diese nicht provozierend unzugänglich, sondern öffentlich zugänglich sind, weil sie sich reduzieren lassen auf feststellbare Wahrheitsbedingungen von äquivalenten Behauptungen über Beobachtbares. Eine typische Doktrin des Reduktionismus stellt der Operationalismus dar. Ein Reduktionist muß aber nicht versuchen (wie es der Operationalist tut), die Bedeutung der fraglichen Behauptung zu definieren; er kann sich auf die Angabe von notwendigen und hinreichenden Bedingungen empirischer Art beschränken.
Der Kriteriologismus bestreitet, was der Reduktionismus behauptet, daß es nämlich für jede (falls dieser exhaustiv ist) der fraglichen Behauptungen eine Möglichkeit der Reduktion auf eine Behauptung über Beobachtbares gibt, mit der sie steht oder fällt. Gegen den Realismus betont der Kriteriologismus, daß man im Hinblick auf diese fraglichen Behauptungen schon sagen können sollte, worin das Erfassen ihrer Wahrheitsbedingungen besteht, die ihnen der Kriteriologist gern zugesteht, obwohl er sie für direkt unzugänglich hält. Nun, ein Kriteriologist möchte das Erfassen von Wahrheitsbedingungen (und das hieß für den Realisten: das Erfassen von Bedeutung) als ein Erfassen von bzw. Verfügen über Kriterien für das Erfülltsein oder Nichterfülltsein der Wahrheitsbedingungen charakterisieren. Der Kriteriologist bindet folglich das Verstehen von Behauptungen mit evidenztranszendenten Wahrheitsbedingungen, an die Fähigkeit, die Kriterien zu kennen, deren Kenntnis eine Zustimmung, Äußerung oder Ablehnung der fraglichen Behauptung auf eine nicht-induktive und natürlich nicht-deduktive Weise rechtfertigen - so wie der späte Wittgenstein sich das in

seiner kriteriellen Semantik vorstellte (vgl. dazu außer Wittgenstein, Hacker 1978, Wright 1979, Pettit 1981): "Ein 'innerer Vorgang' bedarf äußerer Kriterien."

Der Kriteriologismus (bzw. eine kriterielle Semantik) scheint eine plausiblere Strategie der Interpretation von Behauptungen mit evidenztranszendenten Wahrheitsbedingungen zu sein als Instrumentalismus und Reduktionismus. Dies gilt nach meiner Ansicht insbesondere für jene Klasse von Behauptungen, die man "Fremdzuschreibung von mentalen Zuständen" nennen könnte, Dasselbe gilt wohl auch für jene Klasse, die man "Selbstzuschreibung von mentalen Zuständen" nennen kann, da die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis des Bewußtseins anderer nicht unabhängig sind von den Bedingungen der Möglichkeit des Wissens (nicht: der Erkenntnis) der eigenen Bewußtseinszustände.

Fremdzuschreibungen von mentalen Zuständen sind immer (Wittgenstein: "grammatisch") an Kriterien geknüpft, und sie sind je nach Informationsstand des Zuschreibenden zurückziehbar. Die evidentielle Unzugänglichkeit mentaler Zustände anderer Menschen kann man als die prinzipielle Revidierbarkeit von Fremdzuschreibungen aufgrund von Informationszuwachs deuten, während man den privilegierten Zugang zu den eigenen mentalen Zuständen als eine prinzipielle Revidierbarkeit von Selbstzuschreibungen deuten kann, wobei man allerdings diese zweite Revidierbarkeit nicht so verstehen darf, als würde der Revidierende behaupten, er hätte schon gewußt, was er sagte, hätte sich aber geirrt. Denn im Rahmen von Selbstzuschreibungen von mentalen Zuständen kann man sich nicht irren, ohne nicht zu wissen, was man sagt. Tatsachen und Bedeutungen sind hier erst recht nicht getrennt.
Rorty möchte die epistemische Autorität des Subjekts über sich selbst nicht dadurch erklärt sehen, daß das Subjekt einen privilegierten Zugang zu seinen Bewußtseinszuständen hat, sondern dadurch, daß die anderen Subjekte uns einfach gewisse Arten von Behauptungen über uns selbst zu sagen erlauben, ohne zu widersprechen (vgl. 197). Es soll sozusagen die epistemische Großzügigkeit unserer Nachbarn - oder, wenn man so will, der Gesellschaft - sein, die jedem die Autorität verleiht, mit der er bestimmte Behauptungen über sich selbst aufstellen darf: so, als bürgten bestimmte Behauptungen einfach für sich selbst. In diesem Sinne stimmt Rorty Sellars zu, für den "die Gewißheit von 'Ich habe Schmerzen' Resultat des Umstands (ist), daß niemand sich die Mühe macht, diese Ausssage in Frage zu stellen, nicht umgekehrt." (Rorty 194) Es dürfte klar sein, daß dasselbe nicht für z.B. "Ich bin ein Konservativer" gelten kann. Hieran sieht man übrigens, daß "x ist konservativ" kein Prädikat ist, das mentale Zustände (und sonst nichts) bezeichnet. Daher kann jemand sich ein solches Prädikat - im Unterschied zu rein mentalen Selbstzuschreibungen - nicht kriterienlos zuschreiben. Die epistemische Großzügigkeit unserer Nachbarn hat hier ein Ende.

Es gibt kriterienlose und kriteriengebundene Selbstzuschreibungen; ein Unterschied, der dem zwischen phänomenalen und quasi-dispositionalen Zu ständen entspricht, wie es paradigmatisch durch die beiden Selbstzuschreibungen erläutert wird. Fremdzuschreibungen sind immer kriteriengebunden und sind begrifflich von Selbstzuschreibungen abhängig. Besonders problematisch wird es jedoch, wenn Fremdzuschreibung und Selbstzuschreibung nicht übereinstimmen; und dies dürfte der Normalfall im sozialwissenschaftlichen Alltag sein, wenn nicht sogar in diesem selber. Auf jeden Fall stellt sich für einen Sozialwissenschaftler die Frage, ob und wenn ja, inwieweit Selbstzuschreibungen Kriterien für seine Fremdzuschreibungen von mentalen Prädikaten sind. Dazu Rorty:

"Die altbekannte Wahrheit, daß man den Selbstbeschreibungen eines Sprechers normalerweise Rechnung zu tragen hat, wenn man verstehen will, welche Handlung er gerade vollzieht, ist sehr wohl gültig. Aber diese Beschreibungen können übergangen werden. Sie haben ein moralisches Privileg, kein epistemisches. Daß seine Beschreibung nicht mit der unseren übereinstimmt, kann beispielsweise bedeuten, daß wir ihn nicht mit unseren Gesetzen verfolgen sollten. Es bedeutet nicht, daß unsere Wissenschaft sein Verhalten nicht erklären kann." (379)

Für Rorty sind Selbstzuschreibungen also Kriterien für Fremdzuschreibungen, doch sie sind keine unhintergehbaren Kriterien. Die Selbstzuschreibungen sind also korrigierbar (es bleibt offen, von welcher Art sie sind, doch es wird nahegelegt, da es sich um mentale Prädikate handelt, ob phänomenale oder dispositionale, bleibt a fortiori offen).

Daraus folgt, daß sozialwissenschaftliche Erklärungen von Verhalten in dem Sinne autonom sind, daß die von ihnen verwendeten Fremdzuschreibungen nicht einfach dadurch außer Kraft gesetzt oder gar widerlegt werden können, daß die beschriebenen Personen eine alternative, rivalisierende Selbstbeschreibung liefern.
Das geht besonders dann nicht, wenn es sich um Selbstzuschreibungen von Dispositionen bzw. Quasidispositionen handelt, wie z.B. politischen Einstellungen, da diese nicht, wie etwa phänomenale Selbstzuschreibungen, kriterienlos selbst zugeschrieben werden können. Jemand kann einen Schmerz fühlen oder einen Gedanken haben, aber er kann nicht eine politische Einstellung fühlen - und wenn er eine hat, dann hat er sie nicht kriterienlos und ist folglich korrigierbar in seiner Selbstzuschreibung. Der Punkt, um den es geht, ist die Ablehnung jeglicher Form von Introspektion bzw. von kriterienloser Selbsterkenntnis bestimmter mentaler, nämlich quasi-dispositionaler Zustände. Positiv gesagt: die für diese Zustände stehenden Prädikate können sowohl im Falle der Selbstzuschreibung als auch der Fremdzuschreibung nur kriteriell zugeschrieben werden. Man könnte diesen Umstand wohl auch so formulieren: nur wenn man die (alle?) Kriterien kennt, die eine Behauptung über einen derartigen Zustand verbürgen, versteht

man die Behauptung. Ein Antirealist wird Selbst- und Fremdzuschreibungen immer als Behauptungen interpretieren, deren Behauptbarkeit an die Kenntnis von Kriterien gebunden ist, so daß die Kenntnis der Kriterien die Behauptbarkeit verbürgt. Die Kriterien sind Behauptbarkeitsbedingungen. Wichtig für die Einschätzung des Kriteriologismus ist nun, daß man das Erfassen von Behauptbarkeitsbedingungen als den zentralen Vorgang beim Erfassen von evidentiell unzugänglichen Wahrheitsbedingungen ansehen kann, wie es ja bei allen Behauptungen üer Fremdpsychisches der Fall ist (vgl. Wittgenstein, PU, §§ 352, 353; Wright 1979).

Fremdzuschreibungen von mentalen Prädikaten beruhen wesentlich auf der Interpretation von Selbstzuschreibungen und somit auf einem Verstehen von sprachlichen Ausdrücken. Das, was also zur Erklärung von (sprachlichem wie nicht-sprachlichem) Verhalten benutzt wird, beruht wesentlich auf einem Verstehen sprachlichen Verhaltens. Insofern ist der traditionelle Gegensatz zwischen Erklären und Verstehen obsolet und ohne Grundlage. Auch Rorty lehnt diesen Gegensatz ab (vgl. 1981 a und b).

Für Rorty ist kein Unterschied zwischen Verstehen und (prognostischem) Erklären begründbar und von daher auch keine prinzipielle Differenz zwischen wertender und wertfreier Sozialwissenschaft haltbar. Ein Argument, das er für seine Ansicht vorbringt, lautet: was auch immer für Prädikate verwendet werden, um menschliche Wesen zu beschreiben, sie werden evaluativer Art sein müssen (1981b). Dieses Argument scheint er damit begründen zu wollen, daß man für die Beschreibung von Zuständen, in denen Menschen sich generell befinden, keine rein "faktische" Sprache konstruieren oder verwenden kann, die von evaluativen Prädikaten gleichsam gereinigt und somit "wissenschaftlich" gemacht worden ist.
Aber Rorty lehnt diesen Gegensatz auch noch aus einem anderen als dem methodologischen Grund ab, nämlich aus einem metaphysischen. Er behauptet, daß es keine zwei grundsätzlich verschiedenen Arten von Entitäten, nämlich menschliche und nicht-menschliche Wesen bzw. Dinge, gibt, die ein unterschiedliches Erkennen benötigten und unterschiedlich gut zu erkennen seien.
Rorty ist der Ansicht, daß eine metaphysische Begründung eines Unterschieds zwischen bloß an-sich seienden und für-sich seienden Wesen sowie die darauf aufbauende Unterscheidung zwischen Natur und Geist samt ihren zugehörigen Wissenschaften unmöglich ist. Daraus folgt für ihn, daß man keine zwei unterschiedlichen Weisen des Erkennens benötigt. Das aber heißt wiederum nicht, daß Rorty nun einer einheitswissenschaftlichen Methode das Wort redet - im Gegenteil: weder haben wir "eine Sprache, die als eine dauerhafte neutrale Matrix der Formulierung jedweder brauchbaren Erklärungshypothese fungieren kann" noch haben wir "die leiseste Idee, wie wir zu ihr gelangen können" (378).

Die Differenz zwischen dem Menschlichen und dem Außermenschlichen redu-

ziert Rorty ungeniert auf die Differenz zwischen Forschungsgebieten, bei denen wir "im unklaren darüber sind, ob wir das richtige Vokabular zur Verfügung haben" (382) und bei denen wir das nicht sind. Natur, insofern sie als das Andere des Geistes gedacht wird, ist für Rorty schlicht das uns Vertraute, das Gleichförmige, das Handliche, so daß "wir unserer Sprache trauen" - der Geist ist dies alles nicht (vgl. 382).
Nun ist es für Rorty nicht ausgeschlossen, daß man eines Tages in der Lage sein wird, jede Bewegung eines menschlichen Körpers (als ein Stück Natur sozusagen) vorherzusagen, indem man sich auf dessen Mikrostrukturen bezieht. Doch offenbar würde das noch nicht implizieren, daß man, wenn man z.B. die Schallwellen, die jemand produziert, richtig vorhergesagt hat, auch "automatisch" interpretieren kann, was sie bedeuten. Diese Unmöglichkeit führt Rorty einfach darauf zurück, daß es einen Gegensatz gibt zwischen einer Sprache, "die geeignet ist, es mit Neuronen aufzunehmen und einer Sprache, die geeignet ist, es mit Personen aufzunehmen." (385) Zweifellos gibt es diesen Gegensatz, doch es ist eine schwierige Frage, ob es ihn notwendigerweise gibt. Richtig ist, daß wir auf uns sowohl die Neuronensprache anwenden (können) als auch die Personensprache und daß wir die Personensprache nur auf uns anwenden. Die Frage ist nur: können wir im Prinzip auf die Personensprache verzichten, wenn wir uns bzw. unser Verhalten erklären/verstehen wollen? Es scheint, daß die Unverzichtbarkeit der Personensprache - wenn sie denn unverzichtbar ist - Ausdruck einer Art von Entscheidung ist, nur das Verhalten menschlicher Wesen moralisch zu bewerten. So gesehen, würden den Sozialwissenschaften die Grenzen nicht von der Natur, sondern von uns gezogen (vgl. Davidson 1974).

Anmerkungen

1 Im folgenden ist, wenn hinter Rortys Namen nur eine Seitenzahl erscheint, immer die deutsche Übersetzung von seinem Buch gemeint, also (1981 a).

2 Vgl. Tugendhat (1976, 20)

3 Vgl. Wielands Einleitung in: Wieland (1978)

4 So argumentiert z.B. Rescher (1973, 11)

5 Vgl. Tugendhat (1976, 87): "Seit den Anfängen der griechischen Philosophie bis zu Husserl hat man sich so - durch das Versäumnis einer entsprechenden sprachanalytischen Reflexion - an ein anschauliches und sogar optisches Modell gehalten."

6 Hier sind Quine (1953), Quine (1960) sowie Sellars (1968) einschlägig.

7 Wittgensteins "Philosophischen Untersuchungen" werden von mir wie

üblich unter "PU" zitiert, samt Paragraph.

8 Dabei stütze ich mich in meiner Skizze weitgehend auf Pettit (1981), ohne allerdings dessen Realismus zu übernehmen.

9 Dazu sind neben Dummett (vgl. Dummett 1982) zu zählen: Wright (1979; 1981) und Wiggins (1976).

10 Doch man lese dazu auf S. 195 von Rortys (1981 a). Dort findet man eine Darlegung des Behaviorismus, derzufolge man den Eindruck gewinnen könnte, es gehe in einer Semantik nur um das Verfügen von Spielzügen in einem Sprachspiel. Es hat den Anschein, als ob Rorty der Ansicht sei, die richtige Semantik dazu sei die wahrheitskonditionale.

11 Von dieser Annahme geht z.B. Wittgenstein in seinem "Tractatus" 4.064 aus. Vgl. dazu die Kritik von Dummett (1959), 51, dt. in Dummett (1982, 9 f).

12 Das Validitätsproblem in den Sozialwissenschaften war Gegenstand eines DFG-Forschungsprojekts 1979/80 unter der Leitung von Dieter Mans, an dem auch Norbert Froese und der Verfasser teilnahmen. Diesem Projekt verdankt der Verfasser viele Anregungen. Es wird seit 1982 fortgesetzt, mit dem Ziel, eine solche Methode zu entwickeln.

Bibliographie

Bouveresse, J./H. Parret (1981) (Hg.), Meaning and Understanding, Berlin

Davidson, D. (1973), On the Very Idea of a Conceptual Scheme, in: Proceedings of the American Philosophical Association 17, 5-20

- (1974), Psychology as Philosophy, in: Glover (1976), 102-110

Dummett, M. (1959), Truth, in: Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 59, 141-162 - dt. in: Dummett (1982), 7-37

- (1982), Wahrheit, hg. v. J. Schulte, Stuttgart 1982

Fodor, J.A. (1975), The Language of Thought, New York

Glover, J. (Hg.) (1976), The Philosophy of Mind, Oxford

Hacker, P.M.S. (1978), Einsicht und Täuschung, Frankfurt

Heidegger, M. (1978), Wegmarken, Frankfurt

Holtzman, S.H./C.M. Leich (1981) (Hg.), Wittgenstein: To Follow a Rule, London, Boston and Henley

Lorenz, K. (1972), Der dialogische Wahrheitsbegriff, in: Neue Hefte für Philosophie H. 2/3, 111-123

Parret, H. (1981), Perspectival Understanding, in: Bouveresse/Parret

(1981), 249-279

Pettit, P. (1981), Evaluative 'Realism' and Interpretation, in: Holtzman, S.H./C.M. Leich (1981), 211-246

Putnam, H. (1978), Meaning and the Moral Sciences, London, Boston and Henley

Quine, W.V. (1953), From a Logical Point ov View, Cambridge (Mass.) - dt. Von einem logischen Standpunkt, Frankfurt/Berlin/Wien 1979

- (1960), Word an Object, Cambridge (Mass.) - dt. Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980

Rorty, R. (1978), Epistemological Behaviorism and The De-Transcendentalization of Analytic Philosophy, in: Neue Hefte für Philosophie, H. 12, 115-142

- (1979), Philosophy and The Mirror of Nature, Oxford

- (1981 a), Der Spiegel der Natur - Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt

- (1981 b), Method, Social Science, and Social Hope, uneröffentlichtes Skript

Rescher, N. (1973), Conceputal Idealism, Oxford

Ryle, G. (1969), Der Begriff des Geistes, Stuttgart

Sellars, W. (1968), Science and Metaphysics, London

Tugendhat, E. (1976), Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt

Wieland, W. (Hg.) (1978), Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Stuttgart

Wiggins, D. (1976), Truth, Invention and the Meaning of Life, in: Proceedings of the British Academy, 62, 331-378

Wittgenstein, L. (1963), Philosophische Untersuchungen, Frankfurt zitiert - als PU

- (1970), Über Gewißheit, Frankfurt

Wright, C. (1979), Strawson on Anti-Realism, in: Synthese 39, 283-299

- (1981). in: Holtzman/Leich (1981), 99-117