

Wahrheit, Bedeutung und Glaube

Zum Problem des religiösen Realismus

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophie im Fachbereich I der
Universität Trier

Vorgelegt von Sebastian Gäb

Juli 2012

Inhalt

0.	Einleitung.....	3
1.	Debatten über Realismus und Antirealismus.....	6
1.1	Ein erster Überblick.....	6
1.2	Das Kernproblem.....	10
2.	Dummetts Theorie des Realismus.....	16
2.1	Die semantische Grundlage der Metaphysik.....	16
2.2	Bedeutung und Wahrheit.....	21
2.2.1	Bedeutung und Verstehen.....	21
2.2.2	Sinn, Referenz und Wahrheit.....	26
2.2.3	Implizites Wissen und Manifestation.....	31
2.3	Wahrheit in Realismus und Antirealismus.....	33
2.3.1	Wahrheit.....	33
2.3.2	Reduktion.....	38
3.	Kritik an Dummetts Modell.....	42
3.1	Vom metaphysischen zum semantischen Realismus.....	42
3.2	Die Adäquatheit des semantischen Realismus.....	49
3.2.1	Realismus und Wahrheit.....	49
3.2.2	Gegenstände und Aussagen.....	54
3.3	Kriterien.....	57
3.3.1	Nicht hinreichend.....	58
3.3.2	Nicht notwendig:.....	65
3.4	Ein neuer Ansatz.....	72
3.4.1	Die zweite Dimension des Realismus.....	73
3.4.2	Starker und schwacher Antirealismus.....	76
3.4.3	Einwände und Diskussion.....	84
3.4.4	Noch einmal Bivalenz.....	86

4.	Verteidigung des Realismus	90
4.1	Das <i>Acquisition</i> -Argument.....	90
4.2.	Das <i>Manifestation</i> -Argument.....	94
5.	Antirealismus in der Religionsphilosophie	101
5.1	Vorläufer und Wegbereiter	102
5.2	Religiöser Antirealismus im Überblick.....	112
5.2.1	Starker Antirealismus	113
5.2.2	Schwacher Antirealismus	124
5.3	Abgrenzungen.....	131
6.	Argumente für und gegen den religiösen Realismus	140
6.1	Die Debatte im Überblick.....	140
6.1.1	Pro: Das Autonomie-Argument.....	141
6.1.2	Pro: Das religiöse Argument	146
6.1.3	Pro: Das epistemische Argument	155
6.1.4	Pro: Das existenzielle Argument.....	161
6.1.5	Pro: Das Schädlichkeitsargument.....	164
6.1.6	Contra: Das Inadäquatheits-Argument	166
6.1.7	Contra: Das Elitarismus-Argument	169
6.2	Semantische Argumente gegen den religiösen Antirealismus	171
6.2.1	Starker Antirealismus	171
6.2.2	Schwacher Antirealismus	184
7.	Schlußbetrachtung	197
	Literaturverzeichnis.....	203

0. Einleitung

Alle Religionen der Welt sprechen von besonderen Aspekten, Bereichen und Ebenen der Wirklichkeit, die durch sie erschlossen werden, sie sprechen von Gott, Seele oder *dharmā*, und lehren uns, welche Bedeutung diese besondere Wirklichkeit für uns und unser Leben hat. Was aber ist das Wesen dieser religiösen Wirklichkeit? Und was bedeutet es, darüber zu sprechen? Diese beiden Fragen sind, wie ich denke, untrennbar miteinander verbunden und in der vorliegenden Arbeit will ich versuchen, eine Antwort auf sie zu finden. Untrennbar miteinander verbunden sind sie, weil unsere Vorstellung von Wirklichkeit sich in der Sprache manifestiert, in der wir jene Wirklichkeit beschreiben; dann aber heißt nach dem Wesen religiöser Wirklichkeit zu fragen auch, nach der Bedeutung religiöser Sprache zu fragen. Die Frage nach der religiösen Wirklichkeit ist die Frage nach einer realistischen Deutung religiösen Glaubens: Sprechen Religionen tatsächlich über Aspekte der Wirklichkeit oder haben sie nicht vielmehr andere Funktionen? Gerade in der Gegenwart mangelt es ja nicht an Religionsphilosophien, die behaupten, die Annahme einer spezifisch religiösen Wirklichkeit sei ebenso falsch wie überflüssig und Religion sei selbst auch gar keine Theorie über nicht-natürliche Gegenstände. Eine solche Philosophie hat nicht nur den Reiz, unangenehmen Debatten über die Wahrheit oder Falschheit bestimmter Glaubensüberzeugungen aus dem Weg gehen zu können, sondern sie läßt auch scheinbar die eigentlichen Charakterzüge der Religion wie Spiritualität und Glaube stärker hervortreten und gibt sich den Anschein, Religion davor zu bewahren, in einen blutleeren und trockenen Rationalismus ohne lebensweltliche Bedeutung zu verkümmern. Ob dies aber gute Theorien sind, läßt sich nur beantworten, wenn wir verstehen, was religiöse Wirklichkeit ihrem Begriff nach ist und welche Rolle sie in den Religionen spielt. Die Frage nach der Bedeutung religiöser Sprache hingegen ist die Frage nach den prinzipiellen Bedingungen des Verstehens dessen, was in Religionen über die Wirklichkeit gesagt und geglaubt wird: Was bedeutet es eigentlich, zu sagen, man glaube z.B. an Gott oder die Unsterblichkeit der Seele? Am einen Ende des Spektrums möglicher Antworten steht die These, es handele sich um die Behauptung des Für-Wahr-Haltens einer bestimmten Proposition, daß nämlich ein bestimmter Gegenstand namens Gott existiert, mit spezifischen, näher zu bestimmenden Eigenschaften; am anderen Ende steht die völlig andere These, es handele sich um den Ausdruck eines bestimmten Gefühls, einer Einstellung zur Welt oder einer Verpflichtung auf eine Form der Lebensführung. Wo aber in diesem Spektrum die richtige Antwort zu finden ist, läßt sich nur klären, wenn wir eine Bedeutungstheorie der religiösen Sprache entwickeln. Beides, die Frage nach der Realität und der Bedeutung der Sprache, sind Grundsatzfragen, die für unser Verständnis von religiösem Glauben essentiell sind: Zum einen läßt sich die Frage, was ein Mensch glaubt, nicht beantworten, ohne die Möglichkeit, den Inhalt seiner Überzeugungen auch zu verstehen. Stellt

man also die Frage, ob sich bestimmte religiöse Überzeugungen begründen lassen oder nicht, so muß man bereits vorher entschieden haben, was eigentlich der Inhalt dieser Überzeugungen ist, und dies setzt voraus, daß man in der Lage ist, die Bedeutung religiöser Sprache zu bestimmen. Zum anderen hat die Annahme einer spezifisch religiösen Ebene der Wirklichkeit weitreichende Konsequenzen für das Selbstverständnis der Religionen wie auch für den Umgang mit ihnen. Denn eine solche spezifisch religiöse Wirklichkeit entfaltet, wenn sie denn angenommen wird, eine eigene Wirksamkeit im Leben derer, die an sie glauben, und hat dadurch erhebliche Konsequenzen für die ethischen und axiologischen Bestimmungen des Menschen: Glaube ich etwa, daß irgendeine Form von transzendenter Wirklichkeit mir die Möglichkeit zu Weltüberwindung und Erlösung eröffnet, so muß mein Leben mit dieser Überzeugung ein ganz anderes sein als ohne sie. Und auch meine Mitmenschen werden anders mit mir umgehen, je nachdem, ob ich dies glaube oder ob meine Religion für mich nur eine Form von Lebenseinstellung ist. Was religiöser Glaube ist, ob er begründbar ist und welche Rolle er im Leben spielen kann – dies sind Fragen, die sich nur beantworten lassen, wenn wir eine Antwort auf die beiden Grundsatzfragen nach dem Wesen der religiösen Wirklichkeit und der Bedeutung religiöser Sprache gefunden haben.

Nun ist die Frage nach der religiösen Wirklichkeit nur ein Spezialfall der allgemeinen Frage nach der Wirklichkeit überhaupt, d.h. im Streit zwischen dem Realismus und seinen Kontrahenten, so daß vor der Beantwortung der religionsphilosophischen Fragen eine allgemeinere Theorie entwickelt werden muß. Aus diesem Grund zerfällt meine Arbeit in zwei Teile, einen sprachphilosophisch-metaphysischen und einen religionsphilosophischen. Der erste Teil entwickelt eine allgemeine Theorie des Realismus, d.h. des Zusammenhangs von Sprache und Wirklichkeit, und ist sozusagen eine theoretische Studie, während der zweite das passende Fallbeispiel darstellt und die Theorie auf den religionsphilosophischen Problemfall anwendet. (Und doch habe ich dieses Buch um des Fallbeispiels willen geschrieben, während die Theorie nur ein Prolegomenon ist.) Ich will dabei ausgehen von der Philosophie Michael Dummetts, der den Versuch unternommen hat, die Debatten über Realismus und Antirealismus mit den Methoden der analytischen Sprachphilosophie zu erfassen, um dann mit einer auf diesem Fundament entwickelten Theorie die entsprechenden religionsphilosophischen Debatten zu beschreiben und zu analysieren. Mein Ziel ist es, religionsphilosophische Fragen als semantische zu betrachten und mit Dummetts semantischem Realismus ein Werkzeug zu entwickeln, das für die Religionsphilosophie einen neuen Zugang zu ihrer Realismusdebatte eröffnet und das Potential bietet, neue oder verbesserte Argumente zu finden. Doch nicht nur die Entwicklung einer solchen Methode ist das Ziel, sondern auch ihre Anwendung, in der ich zeigen will, daß sich mit ihrer Hilfe Argumente entwickeln lassen, die klar zeigen, daß nur eine realistische Deutung der religiösen Sprache angemessen ist. Zwei Thesen sind es also, die in dieser Arbeit verteidigt werden sollen:

- (1) Der Realismus ist eine semantische These.
- (2) Religiöse Sprache muß realistisch interpretiert werden.

Dabei werden sich die Kapitel 1 bis 4 der ersten These widmen, die Kapitel 5 und 6 der zweiten. Im *ersten* Kapitel werde ich einen kurzen Überblick über die Problematik von Realismus und Antirealismus in der Philosophie überhaupt geben und erläutern, wo das Kernproblem dieser Debatten liegt, das eine adäquate Interpretation der realistischen These lösen muß. Das *zweite* Kapitel wird dann darstellen, wie Michael Dummetts Theorie des semantischen Realismus eine solche Lösung gelingt, wie sich die metaphysischen Probleme in sprachphilosophische übersetzen lassen und wie sich eine semantische Formulierung des Realismus ableiten läßt. Im *dritten* Kapitel werde ich verschiedene Einwände gegen dieses Verfahren und Dummetts Theorie diskutieren, um dann vor dem Hintergrund der Kritik eine eigene, verbesserte Formulierung des semantischen Realismus zu entwickeln, die fähig ist, dieser Kritik standzuhalten. Das *vierte* Kapitel behandelt und widerlegt zwei von Dummett selbst vorgebrachte Argumente, die zeigen sollen, daß aus einer semantischen Interpretation des Realismus bereits seine Inkonsistenz folgt. Ausgerüstet mit diesen sprachphilosophischen Werkzeugen werde ich dann im *fünften* Kapitel zeigen, wie sich die religionsphilosophischen Debatten mit den Mitteln des semantischen Realismus beschreiben und klassifizieren lassen und wie sich anhand semantischer Kriterien Klarheit schaffen läßt, was genau einen religiösen Antirealismus charakterisiert und was nicht. Im *sechsten* Kapitel schließlich werde ich die bisher in der Debatte für und wider den religiösen Antirealismus vorgebrachten Argumente analysieren und dann auf der Basis der semantischen Interpretation des Realismus einige eigene Argumente entwickeln, um die Unmöglichkeit eines religiösen Antirealismus nachzuweisen.

1. Debatten über Realismus und Antirealismus

1.1 Ein erster Überblick

Um einen Zugang zur Debatte um Realismus und Antirealismus zu finden, empfiehlt es sich, bei einer ganz alltäglichen Beobachtung zu beginnen, nämlich der, daß man in manchen Fragen prinzipiell verschiedener Meinung sein kann, in anderen nicht. So kann man einen Witz lustig finden, über den andere einfach nicht lachen können, auch wenn man noch so oft die Pointe erklärt. Wir würden uns in einem solchen Fall wohl darauf einigen, daß die einen diesen Witz lustig finden, die anderen nicht – aber wer hat recht? Ist der Witz nun *in Wirklichkeit* lustig oder nicht? Ja, könnte es nicht vielleicht einen Witz geben, der in Wirklichkeit lustig ist, den aber niemals irgendjemand für lustig gehalten hat und halten wird? Die Vorstellung erscheint absurd. Auf der anderen Seite ist es schwer, sich vorzustellen, daß über die Höhe des Eiffelturms eine ähnliche Kontroverse möglich wäre. Sollte jemand die (korrekte) Behauptung, daß der Eiffelturm 300 Meter hoch ist, bestreiten, so ließe sich die Debatte einfach dadurch beenden, daß man im Lexikon nachschlägt oder (bei hartnäckigen Skeptikern) den Eiffelturm ausmißt. Wir kämen nicht auf den Gedanken, zu behaupten, für die einen sei der Eiffelturm 300 Meter hoch, für die anderen nicht, könnten uns aber, ganz im Gegensatz zum Witz, zumindest prinzipiell vorstellen, daß der Eiffelturm in Wirklichkeit 301 Meter hoch ist, aber niemand davon weiß, da wir bisher einfach nicht genau genug gemessen haben. Philosophisch gesprochen liegt der Unterschied in beiden Fällen darin, daß wir (zumindest im Alltag) einen Realismus in Hinsicht auf die Dinge der Außenwelt und ihre Eigenschaften vertreten, während wir in Fragen des Humors eher Antirealisten sind. Das bedeutet nichts anderes, als daß wir glauben, daß die Höhe des Eiffelturms nicht von uns abhängt – er ist so hoch wie er nun mal ist, unabhängig davon, was wir darüber denken. Im Gegensatz dazu ist die Witzigkeit eines Witzes etwas, was im Auge des Betrachters liegt – es gibt sie nicht „wirklich“, sondern sie besteht erst dann, wenn jemand den Witz als witzig empfindet; sie hängt von unserem Urteil ab. Dieser zunächst einmal harmlose und kaum kontroverse Gedanke, daß manche Dinge eine Frage des Standpunktes sind, andere nicht, gewinnt an philosophischer Relevanz, wenn man ihn etwas auf sich wirken läßt und der Frage nachgeht, was eigentlich alles Frage des Standpunktes sein kann und was nicht. So kann man auch den Eiffelturm unterschiedlich beschreiben: als Gebäude, als Kunstwerk, als elektrischen Leiter, als Symbol des Fortschrittsoptimismus und der Technikgläubigkeit des 19. Jahrhunderts oder als Verkehrshindernis. Keine dieser Beschreibungen wäre falsch, denn jede hat vor einem bestimmten Hintergrund und aus einer bestimmten Perspektive ihre Berechtigung. Was aber ist der Eiffelturm *in Wirklichkeit*? Die Frage scheint, in einer solch absoluten Form gestellt, keinen Sinn zu machen, denn sie ließe sich nur beantworten mit

Blick auf den Hintergrund, vor dem sie gestellt wurde. Aber warum sollte, was für den Eiffelturm gilt, nicht auch für alles andere gelten? Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zu der generellen These, daß letztlich die Dinge der Welt von ihrer Beschreibung durch uns, von unserer Sprache oder unseren Begriffsschemata, unserem Erkenntnisapparat oder unseren Verstandeskategorien abhängen, insofern es nämlich keinen Sinn macht, von den wirklichen Dingen, jenseits aller Sprachen und Begriffsschemata, zu sprechen – eine klassisch antirealistische Position, an der sich der zentrale Streitpunkt zwischen Realismus und Antirealismus festmachen läßt: Die Frage nämlich, ob die Dinge fundamental von unserem Denken bzw. unserer Sprache abhängig sind oder nicht. Demnach können wir unter Realismus zunächst ganz allgemein die folgende These verstehen:

- (1) Die Gegenstände oder Tatsachen eines bestimmten Bereichs existieren unabhängig von unserem Denken oder unserer Sprache.¹

Antirealismus wäre dann entsprechend eine Negation dieser These.² Realismus und Antirealismus sind also, wie sich aus dieser Formulierung ersehen läßt, Thesen, die die Beziehung unseres Denkens oder unserer Sprache zur Realität beschreiben, und die zwei voneinander verschiedene Dimensionen haben: eine Existenzdimension (bestimmte Gegenstände existieren oder Tatsachen bestehen) und eine Unabhängigkeitsdimension (die Existenz der Gegenstände bzw. das Bestehen der Tatsachen hängt nicht von uns ab).

Diese Thesen scheinen allerdings nicht einheitlich für alle Dinge der Welt zu gelten, denn während wir wohl bereit sind, zu akzeptieren, daß ein Witz nur lustig ist, wenn Menschen ihn auch lustig finden, erscheint uns der Gedanke, daß die Höhe des Eiffelturms nicht objektiv bestimmt ist, höchst seltsam, denn daß der Eiffelturm 300 Meter hoch ist, läßt sich, so zumindest unsere Intuition, ganz unabhängig von jedem Kontext feststellen; ganz gleich, wie wir den Eiffelturm betrachten, er bleibt 300 Meter hoch. Ist diese Feststellung korrekt, so spricht sie *prima facie*

¹ Diese generelle Charakterisierung wird in ähnlichen Formulierungen praktisch ungeteilt vertreten. Als Beispiele seien genannt: „Realism about a particular domain is the conjunction of the following two theses: (i) there are facts or entities distinctive of that domain, and (ii) their existence and nature is in some important sense objective and mind-independent.“ (Brock/Mares 2007, 2); „[Realism is] a claim about what entities exist and a claim about their independent nature.“ (Devitt 1991, 14); „Dabei versteht man unter Realismus die These, daß die Wirklichkeit *denkunabhängig* ist, genauer: Daß die *Existenz* und die Beschaffenheit der Wirklichkeit nicht davon abhängen, was Menschen (und andere Wesen) darüber *denken* (sagen, wissen) können.“ (Willaschek 2000, 10)

² Der Begriff Antirealismus, den Michael Dummett geprägt hat, ist mit Bedacht so unspezifisch: „The colourless term ‚anti-realism‘ is apt as a signal that it denotes not a specific philosophical doctrine but the rejection of a doctrine.“ (Dummett 1991, 4) Je nachdem, welche Bestandteile der realistischen These bestritten werden, sind durchaus verschiedene Formen von Antirealismus möglich, so daß es sich eher um einen Sammelbegriff für diverse, mehr oder weniger eng verwandte Konzepte handelt, als um eine bestimmte Position. Allerdings wird in der Literatur der Begriff „Antirealismus“ manchmal auch in einem engeren Sinne gebraucht, um speziell Dummetts verifikationistische Semantik zu kennzeichnen, während die allgemeine Opposition zum Realismus als „Nonrealismus“ oder seltener als „Irrealismus“ bezeichnet wird. Nicht wenige Mißverständnisse entstehen durch diese im Grunde nebensächlichen Unklarheiten in der Terminologie, siehe z.B. Wilkinson/Campbell 2010, 285ff. Ich werde in dieser Arbeit jedoch konsequent von Antirealismus sprechen und darunter stets alle Positionen verstehen, die den Realismus in irgendeiner Form ablehnen.

dafür, daß weder Realismus noch Antirealismus universale Thesen sind,³ sondern unterschiedliche Bereiche in dieser Hinsicht auch unterschiedlich bewertet werden können und eine Festlegung in einem Fall keine Verpflichtung für weitere Fälle beinhaltet. In der Tat sind die meisten Menschen Realisten in Bezug auf die Außenwelt, aber Antirealisten in der Ästhetik, um nur zwei klassische Beispiele zu nennen. Wenn es aber möglich ist, unabhängig voneinander einen Realismus oder Antirealismus in Bezug auf verschiedene Gegenstandsbereiche zu vertreten, dann stellt sich die Frage, in welchen von diesen Bereichen wir Realisten bzw. Antirealisten sein *sollten* und anhand welcher Kriterien hier eine Entscheidung gefällt werden kann.

Diese Frage steht im Zentrum diverser Realismusdebatten in den verschiedensten Bereichen der Philosophie. Ein klassisches Beispiel für diese Art von Debatte ist die Frage nach der Realität der Außenwelt: Existieren die Dinge der Welt auch unabhängig von uns oder unserer Wahrnehmung? Realisten in diesem Bereich, der manchmal auch vage, aber vermutlich gerade deshalb besonders treffend, *Common-Sense-Realismus* genannt wird, nehmen an, daß es eine materielle Welt gibt, deren Existenz und Eigenschaften nicht von uns abhängen, die also in unveränderter Form weiterbestünde, auch wenn es keine Subjekte in ihr gäbe. Das Spektrum entgegengesetzter Positionen ist recht weit; es reicht von einem radikalen Solipsismus, der davon ausgeht, daß die gesamte Welt ein Produkt des eigenen Geistes ist und unabhängig von ihm keine Realität hat (wobei eine derart extreme Haltung vermutlich noch von niemandem ernsthaft vertreten wurde) über einige Varianten des Idealismus, für die die Welt zwar letztlich vom Geist abhängig ist, aber nicht in der radikalen Form des Solipsismus,⁴ bis hin zu eher moderaten Idealismen, die nur noch davon ausgehen, daß der Geist einen irreduziblen Anteil an der Auffassung der Welt für uns hat, so daß die Vorstellung von einer Welt, die gänzlich unabhängig vom Geist ist, unerkennbar und damit überflüssig oder sinnlos wird. Exemplarische Vertreter einer solchen Position sind natürlich Kant oder, in der Gegenwart, Putnam, der, wenn auch eher der Sache als dem Namen nach, das kantische

³ Oft wird zwischen globalem und partiellem Realismus unterschieden (z.B. in Alston 2002, 2), wobei unter globalem Realismus zu verstehen wäre, daß ausnahmslos alle Gegenstände und Tatsachen in keiner Weise von uns abhängig sind. Diese Position ist zwar rein logisch möglich, aber die Unterscheidung ist doch nicht besonders sinnvoll, denn in diesem Sinne gibt es praktisch niemanden, der wirklich globaler Realist wäre. Alston denkt hier auch eher an einen globalen Realismus in Bezug auf die Erfahrungswelt und nicht an einen wirklich globalen, für alle Bereiche gültigen Realismus; die Terminologie ist in der Literatur leider uneinheitlich. Der Begriff Realismus (ohne Attribute) taucht sowohl als Kennzeichnung der generellen realistischen These auf, wie ich sie oben dargestellt habe, als auch als Name einer eigentlich speziellen realistischen These, die aber natürlich die wichtigste ist, nämlich Realismus in Bezug auf die Welt unserer Erfahrungen (*Common-Sense-Realismus*). Ich werde den Begriff aber immer im ersteren Sinne verwenden.

⁴ Ein Beispiel hierfür wäre George Berkeley, der mit seiner These, die Welt sei in letzter Konsequenz allein vom Geist Gottes abhängig (vgl. Berkeley 1949, 109), eine Position einnimmt, die in der Radikalität, mit der sie die Welt vom Geist abhängig macht, dem Solipsismus sehr nahe kommt, jedoch dessen relativistische Konsequenzen verwirft, indem sie den Gedanken einer gemeinsamen Welt für verschiedene Subjekte aufrechterhält. Ein weiteres Beispiel wäre Schopenhauers Idealismus, nach dem ganz klar „die Welt meine Vorstellung [ist]“ (WWV, 29), sich darin jedoch nicht erschöpft und sich dadurch vom Solipsismus abhebt. Ebenfalls wäre an den Phänomenalismus der logischen Empiristen zu denken, die allerdings verständlicherweise zögerten, die metaphysischen Konsequenzen ihrer Haltung zu ziehen. Allerdings sollte, wie ich in Kap. 3.3.1 darlegen werde, nicht jede Form des Idealismus automatisch als Antirealismus aufgefaßt werden.

Projekt in der zeitgenössischen Philosophie weiterführt. Eine Art moderner Ableger dieser Debatte ist der sogenannte wissenschaftliche Realismus, der durch die Fortschritte der Naturwissenschaften, speziell der Physik, im 20. Jahrhundert Gegenstand der Diskussion wurde, und der behauptet, daß nicht beobachtbare oder theoretische Entitäten (z.B. Elementarteilchen) real existieren. Dem gegenüber steht etwa ein Instrumentalismus, der in unserem Sprechen über Quarks und Elektronen keine Aussagen über einen Teil der Wirklichkeit sehen will, sondern eher praktische Fiktionen, mit deren Hilfe wir Regularitäten unserer Beobachtungen beschreiben können. Die Grenzen zwischen wissenschaftlichem und *Common-Sense-Realismus* sind fließend (schon der Begriff „nicht beobachtbar“ ist nicht eindeutig) und werden entsprechend schnell verwischt.

Neben dieser Debatte um den Realismus der alltäglichen Welt gibt es noch eine Reihe weiterer verwandter Debatten, von denen die bekannteste wohl die im Bereich der Ethik ist. Kennzeichnend für einen ethischen Realismus ist die Annahme, daß es bestimmte ethische Tatsachen gibt, die ihre Gültigkeit unabhängig von unserem Denken und Meinen besitzen, die damit also uneingeschränkte moralische Verbindlichkeit beanspruchen können. Die Frage, wie diese Tatsachen erkannt und begründet werden können, wird allerdings in der Philosophiegeschichte sehr unterschiedlich beantwortet; die Kantische Pflichtethik ist ebenso realistisch wie Mills Utilitarismus oder Moores Intuitionismus. Antirealistische Ethiken behaupten im Gegenzug entweder, daß es so etwas wie ethische Tatsachen gar nicht gibt oder daß solche Tatsachen nicht unabhängig von unserem Denken sein können. Die erste Variante führt zu einer *error-theory*, wie sie John L. Mackie vertreten hat⁵ oder zum ethischen Nonkognitivismus, wie er unter dem Eindruck der Sinnkritik des logischen Empirismus in der Mitte des 20. Jahrhunderts von Alfred Ayer oder Richard Hare formuliert wurde.⁶ Die zweite Variante bringt in ihrer radikaleren Form das weite Feld des Relativismus hervor, dem gemäß ethische Fakten von Konventionen, der Kultur, der Epoche, dem Geschlecht oder der sozialen Zugehörigkeit abhängen, um nur einige Beispiele zu nennen; moderatere, aber der Sache nach nicht grundsätzlich verschiedene Varianten dieser Form des ethischen Antirealismus sind die Spielarten des Subjektivismus, die ethische Tatsachen vom aufgeklärten Eigeninteresse abhängig machen.

Von großer Bedeutung sind auch die Dispute in der Philosophie der Mathematik, die sich um den Status mathematischer Theoreme drehen und die Fakten, auf die sie sich beziehen. Während mathematische Platonisten eine Form des Realismus in diesem Bereich vertreten und davon ausgehen, daß es eine objektive Realität mathematischer Fakten gibt, die wir mit unseren mathematischen Aussagen richtig oder falsch beschreiben können, behaupten Intuitionisten, daß

⁵ Mackie 1977.

⁶ Ayer 1946 und Hare 1952.

mathematische Aussagen erst dadurch Gehalt gewinnen, daß wir in der Lage sind, einen Beweis für sie zu konstruieren. Formalisten hingegen gehen noch weiter und sprechen den mathematischen Aussagen jeden Bedeutungsgehalt ab; für sie handelt es sich nur um ein System der Manipulation von Symbolen nach einem bestimmten, im Voraus festgelegten Kalkül. Mit diesen wenigen Beispielen sind längst nicht alle Schauplätze im Disput um Realismus und Antirealismus benannt, sondern es existiert im Grunde in jedem Teilgebiet der Philosophie, ja beinahe zu jedem philosophischen Problem eine vergleichbare Debatte. Die Ästhetik streitet darüber, ob Schönheit eine objektive Eigenschaft bestimmter Gegenstände ist oder ob sie vom Subjekt abhängt, die Philosophie des Geistes verhandelt die Frage, ob psychische Zustände eine eigene Realität haben, oder ob sie sich vollständig in Aussagen über beobachtbares Verhalten übersetzen lassen (Behaviorismus), und die Metaphysik versucht zu klären, ob abstrakte Gegenstände (bzw. Universalien) eigenständig existieren oder ob die entsprechenden sprachlichen Kennzeichnungen leer sind. Darüber hinaus gibt es entsprechende Debatten über so vielfältige Themen wie mögliche Welten (existieren sie tatsächlich, was immer das heißen mag, oder handelt es sich um bloße Denkmodelle?), fiktionale Charaktere (gibt es Tom Sawyer und Anna Karenina?) oder die Zeit (existiert die Zukunft schon oder die Vergangenheit noch?). Angesichts dieser Vielfalt stellt sich nun die Frage, was eigentlich der gemeinsame Kern ist, der in all diesen Debatten zu finden ist und der sie miteinander zu dem Komplex „Realismus und Antirealismus“ verbindet.

1.2 Das Kernproblem

Im Zentrum all dieser Diskussionen steht die eingangs erwähnte Grundthese des Realismus, daß die Gegenstände oder Tatsachen eines bestimmten Bereichs unabhängig von uns existieren, und damit die Frage, ob sich diese These für den jeweiligen Ausschnitt der Realität verteidigen läßt oder nicht. Aber was besagt diese These eigentlich? Der auf den ersten Blick so einleuchtende Begriff der Unabhängigkeit erweist sich bei näherer Betrachtung als äußerst schwer zu fassen. Was bedeutet es, zu sagen, daß die Dinge der Außenwelt von uns unabhängig sind? Daß sie immer noch da sind, auch wenn wir nicht da sind? Das mag für die Außenwelt noch verständlich sein, aber schon im Fall des mathematischen Realismus geraten wir in ontologischen Treibsand: Was soll es bedeuten, daß die natürlichen Zahlen oder der Satz des Pythagoras *da sind*? Dieser Vorschlag wirft eine Frage auf, die kein bißchen leichter zu beantworten ist als die Ausgangsfrage. Oder soll es bedeuten, daß unser Denken keinen Einfluß darauf hat, ob und wie die Dinge sind? Das klingt plausibel, löst aber bei genauerem Hinsehen auch nicht das Problem: Denn wie kann unser Denken beeinflussen, ob und wie die Dinge sind? Marcus Willaschek hat den Versuch unternommen, diese verschiedenen, eher intuitiven Ansätze zur Erklärung des Unabhängigkeits-

begriffs zu präzisieren⁷ und unterscheidet dabei drei Varianten: das Phantasiemodell, das Produktionsmodell und das Bewußtseinsmodell. Gemäß dem Phantasiemodell ist die Abhängigkeit eines bestimmten Gegenstandsbereichs analog zu Träumen oder Phantasiebildern zu verstehen. Diese existieren zwar, aber nur in Abhängigkeit von der Person, die sie träumt oder sich vorstellt. Etwas präziser ließe sich sagen, daß wir es hier mit *rein intentionalen* Objekten zu tun haben, die nur existieren als intentionaler Gegenstand eines bestimmten Bewußtseinsphänomens, so daß man auch von intentionaler Abhängigkeit sprechen könnte: „Ein Gegenstand ist intentional denkabhängig, wenn seine Existenz sich darin erschöpft, intentionales Objekt geistiger Vorkommnisse zu sein.“⁸ Die Unabhängigkeitsthese des Realisten würde demnach bedeuten, daß er die fraglichen Gegenstände für mehr als bloß intentionale Objekte hält. Doch eine solche Vorstellung von Abhängigkeit beruht laut Willaschek auf der höchst kritischen Annahme, daß es rein intentionale Objekte geben kann. Ein rein intentionales Objekt wäre ja gerade eines, zum dem es kein reales Objekt gibt, auf das man sich intentional bezieht. Damit stellt sich aber die Frage, wie es möglich sein soll, diese rein intentionalen Objekte zu identifizieren, wenn doch der Weg einer Identifikation über das intentional vermeinte reale Objekt versperrt ist. Wenn etwas ein intentionaler Gegenstand sein soll, dann muß es zumindest prinzipiell möglich sein, anzugeben, um welchen Gegenstand es sich handelt. Betrachten etwa zwei Menschen einen blühenden Kirschbaum, so hätte der Realist die Möglichkeit, das intentionale Objekt der Wahrnehmung beider über den realen Baum zu identifizieren (dies wäre seine Antwort auf die Frage, *welchen* Baum die beiden sehen), ein Vertreter der intentionalen Abhängigkeitsthese aber müßte natürlich einen anderen Weg finden. Könnten die Eigenschaften des intentionalen Objekts die Lösung sein? Auch diese Antwort führt in eine Sackgasse, denn wenn ein Gegenstand über seine Eigenschaften identifiziert wird, so sind zwei Gegenstände genau dann nicht identisch, wenn sie sich in mindestens einer Eigenschaft unterscheiden. Wenn also die beiden Betrachter des Kirschbaums unterschiedlich viele Blüten am Baum sehen, etwa weil sie unterschiedlich weit weg stehen, so müßte es sich um zwei verschiedene Bäume handeln, denn ihre Eigenschaften als intentionale Gegenstände (und andere gibt es für diesen Antirealismus ja nicht) sind nicht identisch. Jede perspektivische Abschattung eines Gegenstandes, jeder augenblickliche Zustand in einer Kontinuität wäre demnach ein eigener Gegenstand, so daß der Begriff des Gegenstands letztendlich sinnlos würde. Daher ist es, so Willaschek, nicht möglich, eine konsistente Vorstellung von rein intentionalen Gegenständen zu bilden. Diese Folgerung scheint allerdings zu stark zu sein, denn ganz offensichtlich gibt es ja rein intentionale Gegenstände, eben in jenen Träumen und Phantasievorstellungen, die den Ausgangspunkt des Modells bilden. Wenn etwa Husserl schreibt, „daß der intentionale Gegen-

⁷ Vgl. Willaschek 2003, 19ff.

⁸ Willaschek 2003, 21

stand der Vorstellung *derselbe* ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand, und daß es widersinnig ist, zwischen beiden zu unterscheiden“,⁹ so drückt sich hierin aus, daß der intentionale Gegenstand über den äußeren identifiziert werden *kann*, sofern es denn einen solchen gibt; daher sagt Husserl auch „gegebenenfalls“. Wenige Sätze später aber sagt Husserl explizit, daß jeder Gegenstand einer Vorstellung ein intentionales Objekt ist, wobei „es gleichgültig [ist], ob dieses Objekt existiert, ob es fingiert oder absurd ist.“¹⁰ Dann aber gibt es keinen Grund, anzunehmen, es sei nicht möglich, eine klare Vorstellung von rein intentionalen Gegenständen zu haben; stelle ich mir etwa eine blaue Rose vor, so ist diese Rose ein rein intentionaler Gegenstand meiner Vorstellung und sonst nichts. Sie läßt sich in der Tat nicht so identifizieren wie ein realer Gegenstand, auf den ich mich intentional beziehe, wohl aber durch ihre zeitliche Verortung im Bewußtseinsstrom und die Qualität, in der sie mir gegeben ist. Diese Identität ist allerdings gewissermaßen privat, denn ihre Kriterien sind allein mir als dem vorstellenden Subjekt zugänglich, und hier liegt wohl das eigentliche Moment von Willascheks Kritik. Faßt man nämlich die Wirklichkeit insgesamt als Menge rein intentionaler Objekte auf, so verliert der Begriff „Wirklichkeit“ seine Bedeutung und bezeichnet nur noch die Summe meiner Vorstellungen; eine intentional abhängige Realität wäre keine Realität mehr und nicht zu unterscheiden von reiner Phantasie, sie hätte ihren intersubjektiven Charakter verloren.¹¹ Das – die Ununterscheidbarkeit von Phantasie und Wirklichkeit – dürfte allerdings wohl kaum die These des Antirealismus sein; es mag extreme Formen geben, die vielleicht genau dies behaupten wollen, aber diese bedürfen keiner philosophischen, sondern einer psychiatrischen Behandlung.

Die zweite Variante, das Produktionsmodell der Abhängigkeit, betrachtet den fraglichen Gegenstandsbereich als von uns, d.h. durch unsere mentalen oder sprachlichen Aktivitäten konstruiert oder zumindest geordnet. Dabei wird das Bild des Produzierens durch menschliches Handeln im Bereich materieller Gegenstände auf den Bereich des Geistigen übertragen. Hier stellt sich allerdings die Frage, so Willaschek, was das Material ist, das dem Geist für seine Konstruktion zu Verfügung steht, und wie der Geist auf dieses Material einwirken kann.¹² Das ist nur vorstellbar, wenn das Material selbst etwas Geistiges ist, was in der Konsequenz nichts anderes bedeutet, als daß eine Vorstellung und ihr Inhalt miteinander identifiziert werden. Vorstellungen sind geistige Phänomene und können entsprechend als Produktionen des Bewußtseins verstanden werden (wenn auch unwillkürliche); das Produktionsmodell identifiziert also die Vorstellung eines

⁹ Hua XIX/1, 439. – Willaschek selbst verweist auf diese Stelle als Beispiel für die These, daß die Identifikation von intentionalen Gegenständen über reale Gegenstände erfolgt.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Entsprechend sagt Willaschek auch: „Wenn die Unterscheidung zwischen ‚im Denken‘ und ‚in Wirklichkeit‘ auf der globalen Ebene zusammenbricht, droht die These von der Denkabhängigkeit der Wirklichkeit ihren notwendigen Kontrastbegriff einer (zumindest denkbaren) *denkunabhängigen* Wirklichkeit zu verlieren.“ (Willaschek 2003, 21) – Vgl auch Fn. 152.

¹² Willaschek 2003, 25.

Kirschbaums mit dem Baum selbst. Das aber ist nichts anderes als die oben schon diskutierte Behauptung, daß der reale Gegenstand mit dem intentionalen identisch sei. Willaschek bemerkt zu Recht, daß „das Produktionsmodell der Denkabhängigkeit sich als Sonderfall des Phantasiemodells [erweist]“¹³ und somit denselben kritischen Argumenten ausgesetzt ist.¹⁴

Das dritte Modell dürfte dasjenige sein, das in der Philosophiegeschichte die größte Bedeutung hat. Nach diesem, dem Bewußtseinsmodell, gilt für die Gegenstände des fraglichen Bereichs, was für bestimmte Bewußtseinsphänomene gilt: daß ihre Existenz nicht von der Möglichkeit ihrer Wahrnehmung oder Erkenntnis getrennt werden kann. Ein Schmerz kann nur dann existieren, wenn er wahrgenommen wird; ein unbemerkter Schmerz ist nicht möglich. In diesen Fällen gibt es einen notwendigen Zusammenhang, so Willaschek, zwischen unseren Erkenntnisfähigkeiten und der Realität, durch den sichergestellt wird, daß die Existenz eines prinzipiell unerkennbaren Gegenstandes unmöglich ist, so daß die Realität dadurch abhängig wird von unseren mentalen Kapazitäten, die sie beschränken.¹⁵ Es handelt sich hier also um eine epistemische Abhängigkeit, wie sie paradigmatisch in Kants transzendentelem Ansatz zum Ausdruck kommt: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“.¹⁶ In diesen Begriffen ausgedrückt bestünde die Unabhängigkeitsthese des Realismus darin, zu behaupten, daß die Existenz und Beschaffenheit der Gegenstände unsere epistemischen Kapazitäten möglicherweise transzendieren und demnach nicht von ihnen beschränkt werden. Doch auch hier sieht Willaschek ein Problem: Eine solche These ist zunächst nur verständlich, wenn man bereits annimmt, daß der fragliche Gegenstandsbereich von uns abhängt: „Wie kann man annehmen, daß die Grenzen unserer Erkenntnis zugleich die Grenzen der objektiven Wirklichkeit sind – ohne bereits *vorauszusetzen*, daß die Wirklichkeit von unserem Denken abhängt?“¹⁷ Denn nur wenn die Realität ohnehin von unserem Denken abhängig ist, läßt sich problemlos nachvollziehen, wie unsere epistemischen Kapazitäten sie einschränken können: Unsere Bewußtseinszustände sind eingeschränkt durch die epistemischen Möglichkeiten, Zugang zu diesen Bewußtseinszuständen zu haben.¹⁸ Wenn aber auch dieses Modell wieder voraussetzt,

¹³ Willaschek 2003, 26.

¹⁴ Theoretisch wäre es möglich, sich vorzustellen, daß das Bewußtsein die Welt tatsächlich produziert, d.h. sie als ein reales, materielles Gebilde irgendwie psychokinetisch hervorbringt. Aber abgesehen davon, daß eine solche These völlig absurd ist, dürfte sie wohl kaum die Position des Antirealismus treffend wiedergeben.

¹⁵ Willaschek 2003, 30.

¹⁶ KrV B 197.

¹⁷ Willaschek 2003, 28

¹⁸ Auch Kant teilt diese Ansicht, wenn er in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft schreibt: „[...] oder ich nehme an, die Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen [...]“ (KrV B XVII) Denn warum sonst sollte er hier Gegenstände und die Erfahrung der Gegenstände miteinander identifizieren, den Gegenstand also mit seiner Erscheinung, wenn nicht, weil der Gegenstand *an sich* niemals abhängig sein kann von der Erfahrung? Die Erscheinungen als geistige Phänomene sind es, die von uns abhängig sind und nur der Gegenstand *qua* Erscheinung ist als Bewußtseinsphänomen von unseren epistemischen Kapazitäten abhängig, nicht aber der reale Gegenstand, das Ding an sich.

daß Gegenstände nur als Inhalt unserer Vorstellungen von uns abhängig sind, dann läuft auch dieser Vorschlag wieder auf das Konzept der intentionalen Abhängigkeit heraus und bringt keinen Fortschritt gegenüber dem Phantasiemodell. Der Ausweg aus dieser Sachgasse besteht laut Willaschek darin, nicht das Verhältnis von (faktischem) Denken und Wirklichkeit zu betrachten, sondern vielmehr das Verhältnis der Begriffe von Denken und Wirklichkeit.¹⁹ Um das zu leisten, entwickelt er das Konzept der begrifflichen Abhängigkeit. Eine begriffliche Abhängigkeit ist nach Willaschek eine Beziehung zwischen zwei Aussagen dergestalt, daß eine Aussage p von einer Aussage q genau dann begrifflich abhängig ist, wenn aus p folgt, daß q, ohne daß sich diese Folgerung bereits aus der logischen Form ergibt.²⁰ Der Satz „Das Wasser gefriert“ hängt beispielsweise in begrifflicher Hinsicht vom Satz „Es ist kälter als null Grad“ ab, weil aus „Das Wasser gefriert“ folgt, daß es kälter als null Grad ist und zwar nicht aufgrund logischer Relationen zwischen den Sätzen, sondern aufgrund der Beschaffenheit der Welt. Überträgt man dieses Konzept auf das Problem der Denkabhängigkeit, so ergibt sich, daß eine Aussage p „in begrifflicher Hinsicht denkabhängig ist, wenn p begrifflich von q abhängt und die Aussage, daß q, eine (nicht-analytische) Aussage über mentale Vorkommnisse ist.“²¹ Eine Aussage wie „Botticellis Venus ist schön“ wäre demnach denkabhängig, wenn sie eine Aussage über mentale Vorkommnisse impliziert, in diesem Fall etwa „Jemand findet Botticellis Venus schön“ oder „Jemand hat beim Betrachten von Botticellis Venus ästhetische Empfindungen“. Diese Charakterisierung dürfte korrekt sein, denn sie trifft den Kern des Streits zwischen Realismus und Antirealismus: Der Realist behauptet, daß sich aus Aussagen über den fraglichen Gegenstandsbereich keine Aussagen über mentale Vorkommnisse herleiten lassen, die Antirealistin möchte genau dies verteidigen. Das Konzept der begrifflichen Abhängigkeit erlaubt eine neutrale Formulierung des Disputs und verpflichtet keine der beiden Seiten auf kritische Grundannahmen. Gleichzeitig ist diese Charakterisierung aber eine Sandbank, denn von ihr scheint zunächst kein Weg weiter zu einer Lösung des Problems zu führen. In der Tat, möchte man sagen, der Streit zwischen Realismus und Antirealismus, etwa über die Außenwelt, besteht darin, daß die eine Seite glaubt, aus Aussagen über die Außenwelt Aussagen über mentale Tatsachen ableiten zu können, während die andere Seite das bestreitet. Doch wie soll in einem solchen Streit eine Entscheidung getroffen werden? Was bestimmt denn, ob aus Aussagen über die Außenwelt Aussagen über mentale Tatsachen folgen oder nicht? Doch wohl die Metaphysik, die wir unserem Denken über die Außenwelt zugrunde legen. Ob unsere Aussagen über die Außenwelt wirklich Aussagen über mentale Sachverhalte implizieren, läßt sich nur dann klären, wenn wir wissen, ob die Realität denkabhängig ist oder

¹⁹ Willaschek 2003, 28.

²⁰ Willaschek 2003, 31.

²¹ Willaschek 2003, 31.

nicht, womit wir wieder bei der Ausgangsfrage angekommen wären. So richtig also die begriffliche Abhängigkeit als Charakterisierung ist (ich werde in Kapitel 3.1 noch einmal darauf eingehen), so wenig hilft sie uns weiter bei der Lösung des Problems, was eigentlich unter Unabhängigkeit zu verstehen ist, denn sie setzt voraus, daß wir bereits auf andere Weise den Unabhängigkeitsbegriff geklärt haben. Für den Moment können wir festhalten: Die größte Schwierigkeit im Umgang mit dem Realismusproblem besteht darin, zu sagen, was eigentlich die Unabhängigkeit ist, die der Realist einem bestimmten Gegenstandsbereich zuschreibt. Es ist uns bisher nicht gelungen, eine Interpretation dieses Begriffs zu finden, die sowohl eine treffende Charakterisierung der Debatte erlaubt als auch einen Weg aufzeigt, wie dieser Streit entschieden werden kann. Mit anderen Worten: Wir verstehen noch gar nicht, was die realistische These eigentlich ist. Wenn wir also verstehen wollen, was ein religiöser Realismus ist, was ihn kennzeichnet und auf welche Herausforderungen er Antworten liefern muß, dann müssen wir vorher die allgemeine Frage beantworten, was eigentlich Realismus (und damit Antirealismus) überhaupt bedeutet. Was genau ist also Realismus?

2. Dummetts Theorie des Realismus

In diesem Kapitel werde ich mich der zugegebenermaßen etwas diffizilen Aufgabe widmen, Michael Dummetts Antwort auf die Frage, was Realismus ist, darzustellen. Dummett dürfte wohl zu den bedeutenderen analytischen Philosophen der Gegenwart gehören und hat mit seinen Arbeiten zur Sprachphilosophie, Logik und Metaphysik wichtige Beiträge zu der Debatte geliefert, die uns hier beschäftigt, insbesondere mit seiner bedeutungstheoretischen Analyse des Realismusproblems. Diffizil wird diese Aufgabe nicht nur dadurch, daß Dummett sich über viele Jahrzehnte mit der Thematik befaßt hat und seine Ansichten über eine gewaltige Menge an Büchern und Aufsätzen verteilt sind. Auch die Tatsache, daß in Dummetts Überlegungen zum Realismusproblem immer wieder andere Fragen angesprochen werden, trägt erheblich zur Komplexität der Lage bei.²² Seine Charakterisierung des Realismus baut letztlich auf sprachphilosophischen Grundlagen auf und kann daher nicht von seinen Ansichten zur Semantik getrennt werden; da Semantik für Dummett aber auch essentiell mit Wahrheit und Wissen zusammenhängt, müssen auch logische und epistemologische Erwägungen mit einbezogen werden. Wo man also bei Dummett auch beginnt, sei es bei der Bedeutungstheorie, der Wahrheitstheorie oder der Metaphysik, über kurz oder lang wird man auf das Realismusproblem stoßen, sich aber möglicherweise auch bald wieder ganz woanders wiederfinden – für Dummett führen viele Wege zum Realismus, und es ist nicht leicht zu entscheiden, von wo man aufbrechen soll. Seine Texte haben daher etwas Labyrinthisches: Man legt weite Wege zurück und stößt immer wieder auf Bekanntes, aber es ist unmöglich, einfach einen direkten Weg zu gehen. Trotzdem will ich in diesem Kapitel versuchen, einen möglichen Weg durch das Labyrinth der Semantik zu suchen, der uns zum Realismusproblem führen kann, um mich dann auf dieser Grundlage wieder dem Problem selbst zuzuwenden. Es mag andere Wege geben, und möglicherweise ist mein Weg auch nicht der, den Dummett selbst wählen würde, aber Umwege sind in der Philosophie nicht immer zu vermeiden, und wenn sie sich lohnen, sollte man sie in Kauf nehmen.

2.1 Die semantische Grundlage der Metaphysik

Wir haben am Ende des letzten Kapitels gesehen, daß die Schwierigkeit in jeder Debatte über Realismus und Antirealismus darin besteht, genau zu sagen, worin eigentlich die jeweiligen Thesen bestehen, und was das Kriterium ist, anhand dessen sich beide Positionen voneinander trennen lassen. Es ist der Begriff der Unabhängigkeit, der uns Probleme bereitet, denn obwohl wir das Gefühl haben, hier sei ein wichtiger Unterschied benannt, fällt es uns doch schwer, zu sagen,

²² Michael Devitt bemerkt lakonisch: „There is general agreement on only one thing about Dummett’s philosophy: It is difficult.“ (Devitt 1991, 260)

worauf dieser Unterschied am Ende eigentlich hinausläuft. Und solange wir nicht über eine sinnvolle Interpretation des Begriffs der Unabhängigkeit verfügen, sind wir auch nicht in der Lage, einen Disput über Realismus und Antirealismus zu entscheiden: Dies würde ja bedeuten, daß wir die Frage, ob wir den jeweiligen Gegenstandsbereich unabhängig von uns denken sollen, beantworten können. Wenn wir aber gar nicht verstehen, was es bedeuten soll, daß dieser Gegenstandsbereich unabhängig ist, wie sollen wir dann die Frage entscheiden? Dummett stimmt dieser Diagnose zu:

„We have here two metaphors: the platonist compares the mathematician with the astronomer, the geographer or the explorer, the intuitionist compares him with the sculptor or the imaginative writer; and neither comparison seems very apt. The disagreement evidently relates to the amount of freedom that the mathematician has. Put this way, however, both seem partly right and partly wrong: the mathematician has great freedom in devising the concepts he introduces and in delineating the type of structure he chooses to study, but he cannot prove just whatever he decides it would be attractive to prove. How are we to make the disagreement into a definite one, and how can we then resolve it?“²³

Die Unabhängigkeitsthese ist bei näherem Hinsehen nichts weiter als ein Bild der Welt; der Realist hat eine schon fertige Welt vor Augen, die einfach da ist und nur darauf wartet, mit uns in Berührung zu kommen, während die Antirealistin sich diese Welt als etwas denkt, das erst geschaffen oder zumindest geformt werden muß. Jedes dieser Bilder mag auf den Betrachter je nach persönlichem Geschmack eine mehr oder weniger große Anziehungskraft ausüben, zur Lösung eines philosophischen Problems taugen sie aber leider wenig. Denn wenn wir versuchen, ausgehend von einem solchen Bild eine Entscheidung für oder gegen den Realismus zu fällen, dann sehen wir uns mit zwei massiven Problemen konfrontiert. „First, we do not know how to resolve these disputes. [...] The arguments of one side evoke a response in certain of the spectators of the contest, those of the other side sway others of them; but we have no criterion to decide the victors.“²⁴ Jenseits der Attraktivität der Bilder scheint es nichts zu geben, anhand dessen wir sie bewerten können. Bilder sollten in Fragen der Metaphysik aber nicht aufgrund ihrer ästhetischen Qualität bewertet werden, sondern aufgrund ihrer Korrektheit – nur wissen wir nicht, wie die festzustellen wäre.

„Secondly, even to attempt to evaluate the direct metaphysical arguments, we have to treat the opposing theses as though their content were quite clear and it were solely a matter of deciding which is true; whereas, as we saw, the principal difficulty is that, while one or another of the competing pictures may appear compelling, we have no way to explain in non-pictorial terms what accepting it amounts to.“²⁵

²³ Dummett 1978, xxv.

²⁴ Dummett 1991, 12.

²⁵ Ebd.

Selbst wenn uns also klar wäre, anhand welcher Kriterien wir über die Adäquatheit einer metaphysischen These urteilen sollen, so wüßten wir doch immer noch nicht, um welche metaphysischen Thesen es eigentlich geht, denn wir sind ohne weiteres nicht in der Lage, die präsentierten Bilder in eine abstrakte Theorie umzusetzen. Daraus ergibt es sich als Aufgabe für Dummetts Analyse des Realismus, zu erklären, worin eigentlich der Gehalt der Bilder besteht und Kriterien zu entwickeln, anhand derer sich dieser Gehalt beurteilen läßt. Die Frage ist also, wie der Begriff der Unabhängigkeit interpretiert werden soll, um eine wirkliche Diskussion möglich zu machen.

Dummett bekennt sich zur Tradition der analytischen Philosophie, die für ihn im wesentlichen Philosophie im Anschluß an Frege ist. Dieses Bekenntnis enthält zwei Thesen: Die erste These sagt etwas über die generelle Konzeption der Philosophie, nämlich daß Sprachphilosophie die Grundlage aller anderen philosophischen Disziplinen ist; sie ist die wahre *prima philosophia*.²⁶ Um Zugang zum Denken zu gewinnen und die Inhalte unseres Denkens untersuchen und bewerten zu können, ist es unerlässlich, die sprachliche Form, in der wir unsere Gedanken ausdrücken, zu untersuchen. Die Annahme nichtsprachlichen Denkens ist falsch und verfällt dem psychologischen Irrtum, den Denkart mit dem Gedanken zu verwechseln: „If the philosopher attempts [...] to strip thought of its linguistic clothing and penetrate to its pure naked essence, he will merely succeed in confusing the thought itself with the subjective inner accompaniments of thinking.“²⁷ Jede philosophische Diskussion muß also bei der Sprache beginnen oder auf Fragen der Sprachphilosophie zurückgeführt werden.²⁸ Die zweite These gibt genauer an, wie eine Analyse der Sprache funktionieren kann und welche Vorstellung von Sprache der Analyse zugrunde liegt. Während der späte Wittgenstein und die Vertreter einer Philosophie der normalen Sprache davon ausgehen, daß Sprache ihrem Wesen nach nicht systematisch ist und sich folgerichtig darauf konzentrieren, nur den tatsächlichen Gebrauch der Sprache zu beschreiben in der Hoffnung, daß sich damit alle philosophischen Probleme auflösen oder besser: therapieren lassen, verteidigt Dummett im Anschluß an Frege ein systematisches Bild der Sprache. Die Sprache (und damit

²⁶ Dummett 1978, 441.

²⁷ Dummett 1978, 442. Vgl. auch Dummett 1981, 431: „There cannot be an inexpressible thought.“

²⁸ In späteren Jahren formuliert Dummett, der als einer der wenigen analytischen Philosophen der Gegenwart sich auch intensiv mit Husserl und der Phänomenologie befaßt hat, diese These vom Primat der Sprache weniger scharf: „The thesis of the priority of language over thought in the order of explanation is, obviously, important in itself; but its acceptance or rejection makes comparatively little difference to overall philosophical strategy, because doctrines concerning meaning can be fairly readily transposed into doctrines concerning thought and vice versa.“ (Dummett 1991, 3) Der Gedanke ist also nicht so sehr, daß das Denken von der Sprache bestimmt wird, als vielmehr, daß dem Denken und der Sprache eine gemeinsame Struktur zugrundliegt, die durch die Analyse der Sprache entdeckt werden kann. Allerdings ist diese Reihenfolge nicht notwendig; in späteren Schriften räumt Dummett ein, daß ein umgekehrter Zugang ebenso möglich ist, insofern an eine sprachanalytische Theorie die gleichen Anforderungen gestellt werden müssen wie an eine mentalistische Theorie: „The philosophy of thought stands in need of a theory that occupies the place in it that is occupied by a semantic theory in a philosophical account of how language functions. [...] A theory of thought must explain what it is for a thought to have the content that it does, just as a theory of meaning must explain what it is for a sentence to have the meaning that it does.“ (Dummett 2006, 21) Dummett wählt den Weg über die Sprache letzten Endes nur in der Überzeugung, daß dieser Weg besser gangbar ist als der andere – seine Charakterisierung von Realismus und Antirealismus ist aber *nicht* abhängig von einer zumindest diskussionswürdigen These des Primats der Sprache.

auch das Denken) besitzt eine systematische Grundstruktur, die wir erfassen müssen und implizit immer schon erfaßt haben, um Sprache zu verstehen: „In order to analyse thought, therefore, it is necessary to make explicit those principles, regulating our use of language, which we already implicitly grasp.“²⁹ Aufgabe der Philosophie ist es also, diese grundlegenden Strukturen, die die Sprache aufweist und in denen sich der gedankliche Inhalt widerspiegelt, offenzulegen und kritisch zu untersuchen; der korrekte Weg, einen Gedanken philosophisch zu bewerten, ist demnach, seine sprachliche Form zu analysieren, um die ihm zugrundeliegenden systematischen Strukturen aufzudecken, und diese dann auf ihre Adäquatheit zu prüfen. Philosophie hat damit auch die Möglichkeit, nicht bloß Mißverständnisse zu kurieren (wie etwa Wittgenstein dachte), sondern auch Theorien zu bilden und zu wahren Aussagen zu gelangen, indem sie das, was bloß ein sprachliches Mißverständnis zu sein schien, in ein handfestes Problem über die Korrektheit propositionaler Inhalte überträgt. Sie erschöpft sich nicht darin, Eisbeutel auf die Beulen zu drücken, die der Verstand sich beim Anrennen an die Grenzen der Sprache geholt hat, sondern sie kann auch (um im Bild zu bleiben), zeigen, wie die Tür aufgeht.

Diesen grundlegenden Ansatz wendet Dummett auch auf das Realismusproblem an. Wenn der sprachanalytische Zugang primär und jedes philosophische Problem auf einer sprachphilosophischen Grundlage aufgebaut ist, dann muß es auch möglich sein, die Frage nach Realismus und Antirealismus sprachphilosophisch zu formulieren. Dummett vollzieht diese Wende – und dies ist der Kerngedanke, aus dem alle weiteren Beiträge zur Debatte erwachsen sind – indem er Realismusdebatten in ihren verschiedensten Formen nicht mehr als metaphysischen Streit um Gegenstände versteht, sondern um *Aussagen*: „It seems preferable to say that realism is a view about a certain class of statements [...]“³⁰ Damit steht in den Debatten um Realismus und Antirealismus nicht mehr die Frage im Mittelpunkt, ob bestimmte Gegenstände unabhängig existieren oder nicht, sondern welche Interpretation unserer Aussagen über diesen Gegenstandsbereich die richtige ist.³¹ Aus Fragen über metaphysische Sachverhalte werden Fragen über sprachliche Strukturen, über die Semantik bestimmter Klassen von Aussagen.³² Diese Umwandlung ist weniger erstaunlich als es scheinen könnte: Semantik und Metaphysik sind eng miteinander verbunden, insofern es Aufgabe der Semantik ist, zu klären, wie eine Aussage aufgrund ihrer Bedeutung als wahr oder falsch bestimmt wird und welche Klassen von Aussagen überhaupt wahrheitsfähig sein

²⁹ Dummett 1978, 442.

³⁰ Dummett 1993, 230, ebenso Dummett 1978, 146.

³¹ „So, in every case, we may regard a realistic view as consisting in a certain interpretation of statements in some class [...]“ (Ebd.)

³² Hier gibt es eine interessante Parallele zum Programm Kants. Denn ähnlich wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* versucht, die Erkenntnistheorie an die Stelle der Metaphysik zu setzen, so ist es Dummetts Absicht, dasselbe mit der Sprachphilosophie zu tun. Wenn Kant schreibt, „der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben [...] muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen“, so könnte Dummett ohne weiteres zustimmen, wenn er nur „des reinen Verstandes“ durch „der Sprache“ ersetzte.

können. Welche Metaphysik wir akzeptieren, zeigt sich aber unter anderem auch darin, welche konkreten Aussagen wir für wahr oder wahrheitsfähig halten und welche nicht, so daß unsere Semantik unsere Metaphysik widerspiegelt und umgekehrt. Dummett warnt uns nun davor, in Übereinstimmung mit seinem sprachanalytischen Ansatz, dem Irrtum zu verfallen, die Metaphysik als primäre Komponente zu behandeln und nach einer Entscheidung über die korrekte Metaphysik unsere Semantik danach zu gestalten, denn es fehlen uns die Mittel, die Frage nach der korrekten Metaphysik überhaupt zu beantworten: „By what means can we determine the general character of reality without adverting to the character of the propositions we take as holding good of reality?“³³ Unsere Semantik impliziert eine bestimmte Metaphysik, aber nicht umgekehrt. Ausgangspunkt muß also eine Bedeutungstheorie sein, von der ausgehend wir dann über unsere Metaphysik entscheiden können, und zwar anhand bestimmter Kriterien, mit denen sich die Adäquatheit einer Bedeutungstheorie überprüfen läßt. Dummett nennt vier essentielle Forderungen, die eine solche Theorie erfüllen muß:

- (1) Sie muß *kohärent* sein.
- (2) Sie muß die *korrekten* Bedingungen der Wahrheit unserer Aussagen angeben (also die, die wir auch als solche akzeptieren)
- (3) Sie muß das *Verstehen* einer Aussage erklären können.
- (4) Sie muß erklären können, wie wir das Verstehen einer Sprache *erlernen* können.³⁴

Eine Bedeutungstheorie, die diese Bedingungen erfüllt, kann akzeptiert werden und mit ihr auch die Metaphysik, die sie impliziert. Damit ist ein grundlegend neuer Zugang zum Problem geschaffen, der zwar das Problem selbst noch nicht löst, aber doch einen neuen Weg zu einer Lösung eröffnet: „The adoption of this strategy does not mean ignoring the traditional arguments for and against realism in the various controversies: it means transposing them from a metaphysical to a meaning-theoretical key.“³⁵ Hierin liegt der entscheidende Vorteil, den Dummetts Ansatz gegenüber anderen Reformulierungen des Problems hat: Dummetts Ansatz nimmt das Problem ernst. Er läßt es bestehen und eliminiert es nicht, sondern schlägt nur eine neue Methode zu seiner Lösung vor. Zusammenfassend können wir also sagen: Angewandt auf das Realismusproblem besagt diese These, nach der metaphysische Fragen sich auf Fragen der Semantik reduzieren lassen, daß Realismus und Antirealismus nicht primär als metaphysische, sondern als *semantische* Thesen zu verstehen sind.³⁶ Insofern kann man auch von semantischem Realismus oder Antirealismus sprechen.³⁷ Der Streit um Realismus und Antirealismus sollte demnach formuliert werden als ein

³³ Dummett 2006, 14.

³⁴ Vgl. Dummett 2006, 15.

³⁵ Dummett 1991, 15.

³⁶ „So construed, realism is a *semantic* thesis [...]“ (Dummett 1993, 230)

³⁷ In dem Sinne, daß ein semantischer Realismus ein Realismus nach semantischen Kriterien ist; nicht zu verwechseln mit einem semantischem Realismus in dem Sinne, daß Bedeutungen wirklich und unabhängig von uns existierende Objekte sind.

Streit über die zugrundeliegenden Bedeutungstheorien, in die sich letztlich die verschwommenen Vorstellungen von Unabhängigkeit und Abhängigkeit und die mit ihnen verbundenen Bilder auflösen lassen. Wir müssen nun also genau bestimmen, was eine realistische und was eine antirealistische Bedeutungstheorie ist, um dann zu prüfen, ob eine dieser Theorien die gestellten Anforderungen erfüllen kann. Was also ist eine realistische Bedeutungstheorie?

2.2 Bedeutung und Wahrheit

Die Frage, was eine realistische Bedeutungstheorie ist, besteht offensichtlich aus zwei Teilfragen, nämlich zum einen der allgemeinen Frage, was eine Bedeutungstheorie ist, und zum anderen der speziellen Frage, was eine realistische Bedeutungstheorie von einer antirealistischen unterscheidet. Wie wir sehen werden, ergibt sich die Antwort auf die zweite Frage direkt aus der Antwort auf die erste. Versuchen wir also zunächst, die allgemeine Frage zu beantworten: Was ist eine Bedeutungstheorie?

2.2.1 Bedeutung und Verstehen

Daß sprachliche Äußerungen Bedeutungen haben, ist trivial; zu erklären, was diese Bedeutungen sind, ist es nicht. Die Aufgabe einer Bedeutungstheorie besteht darin, genau dies zu tun: Uns einen Mechanismus an die Hand zu geben, der es uns ermöglicht, die Bedeutung einer beliebigen sprachlichen Äußerung zu bestimmen, uns also zu erklären, wie einzelne Wörter und ihre strukturellen Verbindungen die Bedeutung eines daraus gebildeten Satzes festlegen können. Indem sie diesen Mechanismus darstellt, erläutert sie auch die Bedeutung des Wortes „Bedeutung“ und liefert somit tatsächlich eine *Theorie* der Bedeutung, indem sie Antwort gibt auf die Frage, was Bedeutung ist. Der systematische Charakter der Sprache, von dem Dummett ausgeht, ist wesentlich für dieses Vorhaben, denn erst dadurch wird es möglich, eine wirkliche Theorie der Bedeutung aufzustellen und nicht bloß eine *Beschreibung* der einzelnen Bedeutungen bestimmter sprachlicher Ausdrücke. Wenn es eine systematische Grundstruktur der Sprache gibt, dann kann eine Bedeutungstheorie diese Strukturen erfassen und dadurch eine generelle Theorie der Bedeutung aufstellen, die auf beliebige Ausdrücke anwendbar ist; wäre Bedeutung hingegen nur der tatsächliche Gebrauch in der Sprache, könnte es jenseits einer sehr umfangreichen Beschreibung des Gebrauchs möglichst aller Ausdrücke einer Sprache keine sinnvollen Aussagen mehr über Bedeutung geben. Nun ist die Tatsache, daß sprachliche Ausdrücke eine Bedeutung haben, das wesentliche Charakteristikum der Sprache, denn die bloße Möglichkeit des Sprechens, also des Kommunizierens durch Sprache, wird dadurch gewährleistet, daß verschiedene Sprecher über eine gemeinsame Kenntnis der Bedeutungen sprachlicher Ausdrücke verfügen. Das Funktionieren von

Sprache beruht im Kern darauf, daß sprachliche Äußerungen Bedeutungen haben, die kommuniziert werden, so daß einer Bedeutungstheorie damit zugleich die Aufgabe zukommt, zu erklären, wie Sprache überhaupt funktionieren kann: „To grasp the meaning of an expression is to understand its role in the language: a complete theory of meaning for a language is, therefore, a complete theory of how language functions as language.“³⁸ Eine Untersuchung der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke kann demnach nicht getrennt werden von einer Beschreibung des tatsächlichen Sprachgebrauchs und der Funktionsweise der Sprache. Gefordert wird also, daß eine Bedeutungstheorie erklärt, wie die Bedeutung einer beliebigen Äußerung zustande kommt und wie dadurch Kommunikation möglich ist. Diese Forderung läuft auf nichts anderes hinaus, als daß eine Bedeutungstheorie eine Theorie des Verstehens sein soll.³⁹ Denn Verstehen bedeutet ja nichts anderes als das Erfassen der in einer bestimmten Kommunikationssituation übermittelten Information und somit das Erfassen der Bedeutung. Wenn es also die Aufgabe einer Bedeutungstheorie ist, das Funktionieren einer Sprache zu erklären, dieses Funktionieren in erfolgreicher Kommunikation besteht und erfolgreiche Kommunikation dann gegeben ist, wenn Sprecher einander verstehen, so muß es also auch Aufgabe einer Bedeutungstheorie sein, zu klären, was es heißt, eine Sprache zu verstehen: „Any theory of meaning which was not, or did not immediately yield, a theory of understanding, would not satisfy the purpose for which, philosophically, we require a theory of meaning.“⁴⁰

Was also heißt es, eine Sprache zu verstehen? Für Dummett ist klar, daß das Sprachverständnis in einem bestimmten Wissen besteht, das der Sprecher hat, nämlich dem Wissen von den Bedeutungen der Ausdrücke, die er versteht: „[A] theory of meaning is a theory of understanding; that is, what a theory of meaning has to give an account of is what it is that someone knows when he knows the language, that is, when he knows the meanings of the expressions and sentences of the language.“⁴¹ Diese Ansicht ist intuitiv völlig plausibel, denn einen Satz zu verstehen bedeutet ja nichts anderes als zu wissen, daß dieser Satz diese oder jene Proposition ausdrückt;⁴² versteht jemand einen Ausdruck, so können wir ihm also ein Wissen über dessen Bedeutung zuschreiben. Doch mit einer solchen Erklärung ist noch nicht viel gewonnen, denn sie sagt offensichtlich nichts darüber aus, was genau jemand weiß, der die Bedeutung eines Satzes versteht. Nehmen wir als Beispiel den Satz „Es ist noch Tee in der Dose“ – wenn wir nun von jemandem sagen, er verstehe diesen Satz, so behaupten wir mit Dummett, daß er über ein Wissen von der Bedeutung

³⁸ Dummett 1993, 2.

³⁹ Dummett 1993, 3.

⁴⁰ Dummett 1993, 4.

⁴¹ Dummett 1993, 3. Vgl. auch Dummett 1993, 35: „A dictum about what the meaning of an expression consists in must be construed as a thesis about what it is to *know* its meaning.“

⁴² Natürlich gehört auch das Erfassen der illokutionären Kraft zum Verstehen; für eine Theorie des Inhalts aber kann dieser Aspekt ausgeblendet werden.

dieses Satzes verfügen muß. Dieses Wissen können wir auch durchaus angeben: Wer den Satz „Es ist noch Tee in der Dose“ versteht, weiß, daß dieser Satz bedeutet, daß noch Tee in der Dose ist. Eine Bedeutungstheorie würde uns bisher also nur eines über die Bedeutung dieses Satzes sagen können, nämlich daß „Es ist noch Tee in der Dose“ bedeutet, daß noch Tee in der Dose ist, was zwar gewiß nicht falsch, aber doch ziemlich uninteressant ist. Möglicherweise kann eine Bedeutungstheorie aber auch nicht mehr tun als uns die Bedeutung eines Ausdrucks der Objektsprache in einer Metasprache anzugeben, also von einer in eine andere Sprache zu übersetzen. Nach diesem Ansatz sagt uns eine Bedeutungstheorie nur dann etwas über eine Sprache, wenn wir sie ohnehin schon verstehen oder wenn wir (sofern Objekt- und Metasprache nicht identisch sind) bereits eine andere Sprache verstehen. Denn, so ließe sich diese Zurückhaltung begründen, eine Bedeutung läßt sich nun einmal nur sprachlich angeben, und demnach muß immer schon Sprache (und damit Bedeutung) für die Bedeutungstheorie vorausgesetzt werden. Dummett nennt eine solche Bedeutungstheorie, die sich auf eine metasprachliche Interpretation der objektsprachlichen Ausdrücke beschränkt, bescheiden (*modest*), während eine Theorie, die nicht nur Sätze miteinander korreliert, sondern auch den Mechanismus der Bedeutung, der diese Korrelation ermöglicht, aufdecken will, gediegen (*full-blooded*) heißt.⁴³ Dummett schreibt in seinem 1975 zum ersten Mal erschienen Aufsatz „What is a Theory of Meaning (I)“ den bescheidenen Ansatz Davidson zu, nimmt dies allerdings mit Einschränkungen im Nachwort zu diesem Aufsatz wieder zurück.⁴⁴ Nichtsdestotrotz eignet sich Davidsons Bedeutungstheorie gut, um den fundamentalen Unterschied zu illustrieren, auf den es Dummett ankommt. Bekanntlich bedient sich Davidson bei der Konstruktion seiner Bedeutungstheorie der Wahrheitsdefinition Tarskis für formale Sprachen und wendet diese um in eine Bedeutungsdefinition für natürliche Sprachen. So läßt sich für jeden Satz der Objektsprache nach Davidson ein entsprechender W-Satz der folgenden Form konstruieren:

(1) „Es ist noch Tee in der Dose“ ist wahr dann und nur dann, wenn noch Tee in der Dose ist.

Dieser W-Satz gibt die Bedingung an, unter der der objektsprachliche Satz wahr ist,⁴⁵ und aus ihm läßt sich aufgrund der Verbundenheit von Wahrheit und Bedeutung, so Davidson und Dummett, ein B-Satz ableiten, der, sofern er wahr ist, die Bedeutung des objektsprachlichen Satzes angibt, indem man einfach „ist wahr dann und nur dann, wenn“ durch „bedeutet“ ersetzt:

(2) „Es ist noch Tee in der Dose“ bedeutet, daß noch Tee in der Dose ist.

⁴³ Vgl. Dummett 1993, 5. – Ich übernehme die zugegebenermaßen etwas schiefe Übersetzung „gediegen“ für „*full-blooded*“ von J. Schulte nach Dummett 1982, 103 bzw. Blume/Demmerling 1998, 218ff.

⁴⁴ Vgl. Dummett 1993, 5 bzw. 26.

⁴⁵ Genaugenommen ist natürlich nicht der Satz an sich wahr, sondern die durch ihn ausgedrückte Proposition; ich werde aber weiterhin von wahren oder falschen Sätzen sprechen, auch wenn ich im strengen Sinne die Proposition meine.

Genügt es nun, zu wissen, daß der B-Satz wahr ist, um die Bedeutung des fraglichen Satzes zu kennen? (Das wäre die These der bescheidenen Bedeutungstheorie.) Dummett bestreitet das, und zwar nicht nur für den offensichtlich trivialen Fall, in dem Objekt- und Metasprache identisch sind, sondern auch für eigentlich informative Sätze wie

- (3) ‚There is still tea in the caddy‘ bedeutet, daß noch Tee in der Dose ist.

Die bloße Tatsache, so Dummett, daß eine Bedeutungstheorie es uns erlaubt, für jeden beliebigen Satz einen entsprechenden B-Satz nach dem Schema „S bedeutet, daß p“ zu generieren, besagt noch nicht, daß es uns gelungen ist, die Bedeutung dieser Sätze erschöpfend zu klären.⁴⁶ Der Grund dafür besteht darin, daß es anscheinend möglich ist, zu wissen, daß ein bestimmter B-Satz wahr ist, ohne auch nur die leiseste Ahnung davon zu haben, was die beiden Teilsätze auf der rechten und linken Seite bedeuten. Jeder, der die Funktion des Wortes „bedeutet“ versteht und in der Lage ist, diesen Begriff sprachlich zu verwenden, wird folgendem Satz sicher zustimmen:

- (4) „Ist M eine Menge von Sätzen von PL' und I eine Interpretation, bzgl. deren alle Sätze von M wahr sind, dann sind alle Sätze von M auch wahr bzgl. einer Interpretation I', deren Bereich höchstens so viele Elemente enthält, wie es Individuenkonstanten von PL' gibt“ bedeutet, daß wenn M eine Menge von Sätzen von PL' ist und I eine Interpretation, bzgl. deren alle Sätze von M wahr sind, dann sind alle Sätze von M auch wahr bzgl. einer Interpretation I', deren Bereich höchstens so viele Elemente enthält, wie es Individuenkonstanten von PL' gibt.⁴⁷

Aber anzuerkennen, daß dieser Satz wahr ist, impliziert unverkennbar noch lange nicht, den Satz auch zu verstehen. Um dieses Phänomen zu erklären, ist es sinnvoll, sich einen Unterschied vor Augen zu führen, den man in normalen Kontexten vernachlässigen kann: „that between knowing, of a sentence, that it is true, and knowing the proposition expressed by the sentence.“⁴⁸ Um eine Äußerung zu verstehen ist es primär notwendig, die in ihr ausgedrückte Proposition zu erfassen; erst dann ist es auch möglich, sie als wahr oder falsch zu bewerten.⁴⁹ Üblicherweise fallen die Kenntnis der durch einen Satz ausgedrückten Proposition und das Akzeptieren des Satzes als wahr in eins: Wer weiß, daß noch Tee in der Dose ist, der weiß auch, daß „Es ist noch Tee in der Dose“ wahr ist. Wie das Beispiel zeigt, sind aber die beiden Arten von Wissen nicht identisch, denn man kann das eine wissen, ohne das andere zu wissen. Dieses Problem taucht auch dann auf, wenn ein an sich informativer Satz wie (3) betrachtet wird. Denn daß dieser Satz informativ ist, beruht darauf, daß wir das Verstehen des rechten Teilsatzes voraussetzen können. Hinterfragt

⁴⁶ Vgl. Dummett 1993, 8.

⁴⁷ Beckermann 2003, 336. – Das Skolem-Löwenheim-Theorem.

⁴⁸ Dummett 1993, 8

⁴⁹ In Beispiel (4) setzen wir voraus, daß aufgrund der identischen Zeichen, die in beiden Teilsätzen gebraucht werden, die ausgedrückten Propositionen gleich sind, und beurteilen den Satz deshalb als wahr. Diese Vorannahme ist aber natürlich nicht zwingend und könnte sich auch als falsch herausstellen; einen Satz für wahr halten und seine Proposition doch nicht erfassen, ist also nur unter einem gewissen Vorbehalt möglich.

man in einem weiteren Schritt aber auch dieses Verstehen, so enden wir wieder bei einem trivialen Satz wie (2) und damit bei dem Problem, daß das Für-Wahr-Halten eines bedeutungszuschreibenden Satzes allein noch nicht notwendigerweise die Kenntnis der ausgedrückten Proposition impliziert. Eine bescheidene Bedeutungstheorie, so Dummett, die somit immer auf eine triviale Bedeutungszuschreibung hinausläuft, kann also nur dann informativ sein, wenn man bereits irgendeine Form von Sprachverständnis voraussetzt, durch das die zweite Bedingung – die Kenntnis der ausgedrückten Proposition – erfüllt wird. Will man an der bescheidenen Konzeption einer Bedeutungstheorie festhalten, so besteht der einzige Ausweg aus dieser Sackgasse nach Dummett im Holismus der Sprache, wonach jedes Fragment einer Sprache seine Bedeutung nur im Kontext der gesamten Sprache hat und das Verstehen jedes Satzes das Verstehen unzähliger anderer Sätze der Sprache bereits voraussetzt und umgekehrt, so daß die Kenntnis der ausgedrückten Proposition nur durch das Verstehen der ganzen Sprache begründet werden kann. Aber bietet der Holismus wirklich eine gangbare Alternative? Dummett bestreitet das mit dem Argument, daß eine holistische Theorie weder erklären kann, wie wir Sprache überhaupt verstehen, noch wie wir dahin gelangen können, eine Sprache zu erlernen: „A thoroughgoing holism, while it may provide an abstractly intelligible model of language, fails to give credible account of how we use language as an instrument of communication, or of how we acquire a mastery of language.“⁵⁰ Denn der Holismus verlangt, daß wir immer ein bestimmtes Fragment der Sprache als gegeben voraussetzen und als Basis für die Interpretation eines anderen Fragments nehmen, so daß für das Verstehen jedes beliebigen Satzes die Kenntnis aller anderen Sätze notwendig wird – das Modell wird zirkulär: „Thus it will become impossible to give an account of the sense of any statement without giving an account of the sense of every statement, and since it is of the essence of language that we understand *new* statements, this means that it will be impossible to give an account of the use of our language at all.“⁵¹ Der vermeintliche Ausweg für den bescheidenen Bedeutungstheoretiker endet also doch wieder in der Sackgasse der Unverständlichkeit, woraus Dummett den Schluß zieht, daß eine bescheidene Bedeutungstheorie entweder trivial ist (weil sie die zweite Bedingung nicht erfüllen kann) oder in einen inakzeptablen Holismus mündet (der die zweite Bedingung nur scheinbar erfüllt, in Wahrheit das Problem aber nur verlagert) und somit verworfen werden sollte. Sein abschließendes Urteil lautet:

„A modest theory of meaning either accomplishes no more than a translation manual, and hence fails to explain what, in general, someone knows when he knows a language; or it must be construed holistically, in which case its claim to give a systematic account of the

⁵⁰ Dummett 1973, 597f.

⁵¹ Dummett 1978, 177.

mastery of a language is spurious, since a holistic view of language precludes the possibility of any such account.⁵²

Im Umkehrschluß folgt daraus, daß jede Bedeutungstheorie, die wirklich den Anspruch erheben kann, unser Sprachverstehen zu erklären, *gediegen* sein muß, d.h. daß sie in der Lage sein muß, zu erklären, worin unsere Kenntnis der Proposition besteht, die in einer sprachlichen Äußerung ausgedrückt wird, denn nur so wird sie vollständig erklären und explizit machen können, was jemand weiß, der diese Äußerung versteht. Wie aber läßt sich erklären, was es heißt, eine Proposition zu verstehen?

2.2.2 Sinn, Referenz und Wahrheit

Wollen wir erklären, was es heißt, eine Aussage zu verstehen, und damit angeben, was jemand wissen muß, der die Bedeutung dieser Aussage kennt, so erweist es sich als hilfreich, sich dem Problem von einer anderen Richtung her zu nähern, nämlich von der generellen Struktur einer Bedeutungstheorie. Wie wir sehen werden, treffen diese beiden Wege recht bald aufeinander und führen von da an direkt in das Realismusproblem.

Die Bedeutung einer sprachlichen Äußerung ist ein komplexes und vielschichtiges Gebilde, und man benötigt eine ganze Menge Wissen unterschiedlicher Art, um sie zu erfassen. Dummett bedient sich einer Unterscheidung, die er von Frege übernimmt, um die verschiedenen Aspekte der Bedeutung einer Äußerung zu klassifizieren; er unterscheidet an einer Äußerung ihren Sinn (*sense*), ihre Kraft (*force*) und ihre Färbung (*tone*).⁵³ Für uns ist vor allem die Unterscheidung von Sinn und Kraft interessant. Sie kommt dann zum Tragen, wenn Äußerungen offensichtlich ähnliche Bedeutungen haben, sich also, grob gesprochen, auf den gleichen Sachverhalt beziehen, das allerdings auf verschiedene Weise. So besteht offensichtlich eine gewisse inhaltliche Gemeinsamkeit zwischen den Sätzen „Die Kekse sind fertig“ und „Sind die Kekse fertig?“, während sie sich in anderer Hinsicht unterscheiden: Sie werden zu unterschiedlichen Zwecken gebraucht und haben daher unterschiedliche Funktionen. In Freges bzw. Dummetts Terminologie ausgedrückt haben die beiden Äußerungen eine unterschiedliche Kraft und einen identischen Sinn. Während der Sinn also in irgendeiner Form den Inhalt einer Äußerung bestimmt, indem er einen Sachverhalt beschreibt, bestimmt ihre Kraft die Art des Sprechaktes, der mit ihr vollzogen wird, z.B. Aussagen, Fragen oder Befehlen: „The sense of the sentence yields a description of a state of affairs, its force constitutes the conventional significance we wish to attach to our giving such a description.“⁵⁴ Die Unterscheidung von Sinn und Kraft ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung, denn sie er-

⁵² Dummett 1993, 20. Zur Frage, ob Dummetts Argumente gegen den Holismus wirklich überzeugend sind vgl. Gerber 2005, 85ff.

⁵³ Dummett 1973, 83.

⁵⁴ Dummett 1993, 122.

möglichst es uns erst, eine systematische Bedeutungstheorie zu entwickeln. Ließe sich nämlich die Bedeutung eines Ausdrucks nicht auf diese verschiedenen Aspekte aufteilen, so bestünde das Verstehen dieses Ausdrucks ausschließlich in einem Erfassen sämtlicher seiner Eigenschaften in jeder möglichen Äußerungssituation; eine Bedeutungstheorie liefere damit wieder auf einen potentiell unendlich langen Katalog von Gebrauchssituationen und Erläuterungen für jeden Satz hinaus, der sich nicht systematisieren ließe.⁵⁵ Eine Bedeutungstheorie muß demnach zwei zentrale Aufgaben erfüllen: Sie muß eine Theorie des Sinns und eine Theorie der Kraft entwickeln. Für uns ist hier die Theorie des Sinns von besonderem Interesse, denn sie gibt ja an, was der Kern der Bedeutung eines Satzes ist, was also jemand weiß, der diesen Satz versteht. Wenn es uns gelingt, eine Theorie des Sinns zu entwickeln, so können wir auch die Frage beantworten, die sich uns oben gestellt hat, worin nämlich das Wissen besteht, das jemand haben muß, um eine Äußerung zu verstehen, das es erlaubt, eine direkte Bedeutungszuschreibung zu erfassen. Was also ist der Sinn einer Äußerung?

Eine Theorie des Sinns besteht für Dummett, der hier wieder Frege folgt, aus zwei Teilen: Eine Theorie der Referenz, die er auch semantische Theorie oder auch Wahrheitstheorie nennt, bildet den Kern, der umschlossen wird von der eigentlichen Theorie des Sinns, die das Wissen spezifiziert, auf dem das Verstehen aufbaut.⁵⁶ Aufgabe der Theorie der *Referenz* ist es, durch rekursive Definitionen die Bedingungen festzulegen, unter denen der zentrale Begriff einer semantischen Theorie zur Anwendung kommt, wobei dieser zentrale Begriff, wie oben bereits angedeutet, der der Wahrheit ist.⁵⁷ Eine Theorie der Referenz legt also für jeden Ausdruck fest, was mit ihm assoziiert werden muß, so daß wir für jeden Satz, in dem dieser Ausdruck vorkommt, festlegen können, wie er gemäß seiner Struktur als wahr oder falsch bestimmt wird,⁵⁸ was Dummett den semantischen Wert (*semantic value*) eines Ausdrucks nennt:⁵⁹ „It is in virtue of its semantic value that an expression contributes to determining, of any statement containing it, whether or not it is

⁵⁵ Vgl. Dummett 1993, 38f. - Der dritte Aspekt einer sprachlichen Äußerung ist ihre Färbung, bei der es sich um eine Sammelkategorie für all die Eigenschaften handelt, die weder zum Sinn noch zur Kraft etwas beitragen, z.B. die unterschiedlichen Konnotationen sinngleicher Begriffe („Hund“ oder „Köter“). Auch rhetorische Mittel gehören dazu. Wir können diesen Aspekt hier getrost übergehen, denn sowohl Dummett als auch Frege interessieren sich vor allem für die Bedeutung unserer *Aussagen* und schenken entsprechend der Färbung keine besondere Bedeutung, zumal sie auch für unser gegenwärtiges Problem keinerlei Relevanz hat.

⁵⁶ Vgl. Dummett 1993, 40.

⁵⁷ Der Wahrheitsbegriff bleibt hier absichtlich noch nicht klar bestimmt und kann nicht nur verschiedene Interpretationen von Wahrheit umfassen, sondern auch „wahrheitsverwandte“ Konzepte wie Verifikation oder Behauptbarkeit. Dummett spricht nur von einer „fundamental semantic property“ (Dummett 2004, 31), die sich aus dem relevanten Begriff herleiten lassen soll.

⁵⁸ Vgl. Dummett 1993, 234: „The semantic theory seeks to exhibit the manner in which a sentence is determined as true, when it is true, in accordance with its composition, its internal structure. It does so by specifying, for each type of expression, what has to be associated with an expression of that type in order that, for every true sentence in which the expression occurs, we can exhibit the manner in which the sentence is determined as true in accordance with its composition.“

⁵⁹ Damit vermeidet er immerhin die Verwirrung, die Frege stiftet, indem er dasselbe Konzept „Bedeutung“ nennt, im Gegensatz zu „Sinn“. Der heutige Leser versteht unter „Bedeutung“ ja eher das, was Frege „Sinn“ nennt.

true.“⁶⁰ So ist der semantische Wert (man könnte auch sagen: die Referenz) eines Eigennamens ein Gegenstand oder eine Person, der eines Prädikats eine Funktion und der eines ganzen Satzes ein Wahrheitswert. Betrachten wir als Beispiel noch einmal Satz (1): „Es ist noch Tee in der Dose“. Die Theorie der Referenz liefert uns nun die semantischen Werte der einzelnen Komponenten des Satzes. So ist der semantische Wert von „Tee“ eben der Gegenstand Tee, der des Prädikatsausdrucks „ist in der Dose“ ist eine Funktion, die den Wahrheitswert des Satzes für alle Objekte, die sich in der Dose befinden, auf wahr setzt, für alle anderen auf falsch. Setzen wir also „Tee“ als Argument in diese Funktion ein, indem wir Satz (1) bilden, so generieren die semantischen Werte der einzelnen Komponenten für den gesamten Satz den Wahrheitswert „wahr“. Anders ausgedrückt: Die Axiome der semantischen Theorie legen die Referenz atomarer sprachlicher Einheiten fest, die daraus gebildeten Theoreme die Wahrheitsbedingungen der aus diesen Einheiten gebildeten Sätze. Bedeutungen werden damit grundsätzlich in einzelnen Sätzen und ihren Komponenten verortet, womit Dummett Freges Kontextprinzip Rechnung trägt, nach dem ein Wort nur innerhalb eines Satzes Bedeutung hat: „To understand a word is to grasp its potential contribution to the meaning of any sentence in which it may occur.“⁶¹ Wie sonst, so Dummett, ließe sich erklären, daß Sprecher einer Sprache fähig sind, Sätze zu verstehen, die sie noch nie gehört haben, die aber aus ihnen bekannten Wörtern bestehen? Allein den semantischen Wert einer Äußerung zu kennen genügt aber nicht, um die Bedeutung zu erfassen, denn ganz offensichtlich gibt es, worauf auch Frege schon hinweist, informative Sätze, die, sofern man Bedeutung auf Referenz reduziert, bloße Tautologien werden, z.B.:

(1) Sören Kierkegaard ist Johannes Climacus.

Der semantische Wert von „Sören Kierkegaard“ und „Johannes Climacus“ ist der gleiche, denn beide Ausdrücke referieren auf denselben dänischen Philosophen und Verfasser der *Philosophischen Brocken*, so daß der Satz im Grunde nicht mehr Informationsgehalt haben dürfte als „a ist a“. Aber er ist informativ, denn man kann Sören Kierkegaard und Johannes Climacus kennen, ohne sich bewußt zu sein, daß die beiden identisch sind, d.h. man könnte Satz (5) für falsch halten, obwohl doch eine Tautologie immer wahr ist. Man muß also noch etwas mehr wissen, um diesen Satz als wahr anzuerkennen, und dieses Mehr besteht im *Sinn* des Satzes. Der Sinn eines Satzes ist dabei die Art und Weise, wie uns dessen semantischer Wert gegeben ist, d.h. die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit wir dem Satz den ein oder anderen Wahrheitswert zuschreiben:

„The sense of an expression consists in the way in which these stipulations [die semantischen Werte, SG] combine, in accordance with how that expression is made up out of parts, to determine it as having a certain semantic value. The thought expressed by a sen-

⁶⁰ Dummett 2004, 9.

⁶¹ Dummett 1993, 121.

tence therefore consists in the condition, as given by those stipulations, for it to have one or the other truth-value.“⁶²

So muß man nämlich, um den Satz (5) richtig zu verstehen, nicht nur wissen, auf wen „Sören Kierkegaard“ und „Johannes Climacus“ referieren, sondern auch die Bedingung, unter der dieser Satz wahr ist, nämlich daß die Objekte, auf die sie referieren, tatsächlich identisch sind.⁶³ Der Sinn eines Satzes, so können wir mit Dummett zusammenfassend sagen, umfaßt all das, was zur Bestimmung seines Wahrheitswertes relevant ist, und ist damit nichts anderes als dessen Wahrheitsbedingung.⁶⁴ Eine Bedeutungstheorie, die die Unterscheidungen von Sinn, Kraft und Referenz ernstnimmt, muß also laut Dummett eine wahrheitskonditionale Bedeutungstheorie sein.⁶⁵

An dieser Stelle treffen sich die beiden Zugangswege zum Realismusproblem, die wir in diesem und dem vorherigen Abschnitt gegangen sind. Die Frage war, worin das zusätzliche Wissen besteht, das wir haben, wenn wir eine Proposition verstehen. Dieses Wissen liegt in ihrem Sinn, in der Gegebenheit ihrer Wahrheitsbedingung. Wir können nun auch den Fehler, den bescheidene Bedeutungstheorien laut Dummett begehen, genauer fassen: Eine bescheidene Bedeutungstheorie setzt Sinn und semantischen Wert gleich, d.h. sie verkennt, daß das bloße Vorliegen der semantischen Werte allein noch nicht die Wahrheitsbedingung eines Satzes gibt. Eine gediegene Bedeutungstheorie, die das berücksichtigt, wird somit also ihrer Theorie der Referenz eine Theorie des Sinns hinzufügen, die das Wissen von den Wahrheitsbedingungen erklärt. Und genau hier

⁶² Dummett 2004, 4.

⁶³ Nur so kann die Theorie Bedingung (b) erfüllen (die tatsächlichen Wahrheitsbedingungen anzugeben), die wir oben (Kap. 2.1) genannt haben.

⁶⁴ Vgl. Dummett 1973, 89. – Dummett geht also davon aus, daß der Sinn eines Satzes seine Wahrheitsbedingung ist, so daß Sätze mit gleichen Wahrheitsbedingungen den gleichen Sinn haben. Hier ergibt sich allerdings ein Problem, denn unter bestimmten Bedingungen ließe sich behaupten, daß zwei Sätze nach Dummetts Theorie identische Wahrheitsbedingungen, aber doch einen unterschiedlichen Sinn haben. Wenn etwa Friedrich von Hardenberg identisch ist mit Novalis, dann haben die Sätze „Friedrich von Hardenberg schrieb die ‚Hymnen an die Nacht‘“ und „Novalis schrieb die ‚Hymnen an die Nacht‘“ die gleichen Wahrheitsbedingungen, denn der Beitrag, den die einzelnen Komponenten durch ihre semantischen Werte zum Gesamtwert des Satzes leisten, sind gleich. Dennoch ist einem gewissen Sinn der Sinn der Sätze verschieden, denn die gleiche Wahrheitsbedingung wird auf unterschiedliche Weise gegeben (zumindest wenn man die – diskussionswürdige – These vertritt, der Eigenname selbst habe einen Sinn). Wir müssen diese Frage hier nicht beantworten, denn für unsere Diskussion kommt es nur darauf an, daß Wahrheitsbedingungen eine notwendige Bedingung jeder Bedeutungstheorie sind; ob sie auch hinreichend sind, mag jemand anders klären. (Vielen Dank an Benedikt Strobel für den Hinweis!)

⁶⁵ William Alston wirft Dummett vor, daß die zentrale Rolle, die er einer wahrheitskonditionalen Semantik zuschreibt, nicht gerechtfertigt ist und auf einer beschränkten philosophiegeschichtlichen Perspektive beruht. So gebe es diverse Bedeutungstheorien, für die Wahrheit nicht der zentrale Begriff sei, etwa von Grice oder Searle. (Alston 1996, 110f.) Doch diese Kritik ist nicht berechtigt, denn zum einen ist nicht relevant, wie häufig wahrheitskonditionale Theorien vertreten wurden, sondern nur, ob sie die besseren Theorien sind. Zum anderen aber begeht Alston hier den Fehler, eine ausgewachsene wahrheitskonditionale Semantik mit einer auf dem Begriff der Wahrheit aufgebauten Bedeutungstheorie zu verwechseln. Relevant ist für Dummett nicht primär der Gedanke, daß der Sinn eines Satzes in seinen Wahrheitsbedingungen besteht, sondern daß es nicht möglich ist, die Bedeutung eines Satzes, genauer: Seinen propositionalen Gehalt ohne Bezugnahme auf Wahrheit zu bestimmen. Und das wiederum können alle Semantiken akzeptieren, solange sie nur bereit sind, sprachlichen Äußerungen einen propositionalen Gehalt zuzuschreiben.

liegt für Dummett der Unterschied zwischen Realismus und Antirealismus, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden.

Zuvor aber sollten wir uns noch eine Frage stellen, die man leicht übersehen könnte. Der Begriff der Wahrheit spielt für Dummetts Konzept einer Bedeutungstheorie (und auch des Realismus) eine ganz entscheidende Rolle, ja, er geht davon aus, daß wir die Begriffe der Wahrheit und der Bedeutung gar nicht getrennt voneinander klären dürfen, sondern nur wechselseitig, da beide voneinander abhängen.⁶⁶ Warum aber sollte eine Bedeutungstheorie gerade die Wahrheit in irgendeiner Form in ihr Zentrum stellen – könnte nicht Bedeutung auch unabhängig von Wahrheit verstanden werden? Dummett liefert zwei Argumente dagegen. Erstens weist er darauf hin, daß Wahrheit und Bedeutung nicht schwanken können, ohne sich dabei wechselseitig zu beeinflussen:

„If circumstances had been different, a true utterance might have been false while meaning just the same as before, and a true proposition have been false although its content remained the same. But the condition for the truth of the utterance could not be different without its meaning having changed, and the condition for the truth of a proposition could not be different, for it would then be a different proposition. Meaning and truth-conditions must vary together.“⁶⁷

Die Wahrheitsbedingungen eines Satzes hängen unzertrennlich mit seiner Bedeutung (genauer: seinem Sinn) zusammen; kein Satz kann seine Wahrheitsbedingung ändern, ohne seine Bedeutung zu ändern und umgekehrt. Spricht man zwei Sätzen unterschiedliche Wahrheitsbedingungen zu, so müssen sie auch unterschiedliche Bedeutungen haben.⁶⁸ Diese konstante wechselseitige Verbundenheit der Begriffe legt es nahe, sie durch einander zu erklären. Dummetts zweites Argument beruft sich wieder auf die grundlegende Funktion einer Bedeutungstheorie, das Verstehen einer Sprache zu erklären. Will sie das tun, dann muß sie in der Lage sein, auch verschiedenste Aspekte unseres Sprachgebrauchs zu erklären, und gerade dies ist nicht möglich, ohne einen Wahrheitsbegriff ins Spiel zu bringen.⁶⁹ Dummett nennt hier zwei Fälle, das logische Schlußfolgern und den assertorischen Gehalt einer Aussage. Logische Folgerungen sind eine spezielle, aber wichtige Art des Sprachgebrauchs, in denen eine bestimmte Eigenschaft, eben die Wahrheit, von einigen Sätzen nach einem bestimmten Kalkül kraft ihrer Bedeutung auf einen anderen Satz übertragen wird. Stünde Bedeutung nicht mit Wahrheit in Verbindung, so wäre rätselhaft, wie durch die Bedeutungen der Sätze und den logischen Kalkül Wahrheit vom einen Satz zum anderen wandern kann. Gleiches gilt für den assertorischen Gehalt einer Behauptung, denn Behauptungen aufzustellen ist die primäre Funktion der Sprache, aus der sich alle anderen

⁶⁶ „The two concepts must be explained *together*: Neither can be taken as given in advance of the other, so that the other can be explained in terms of it.“ (Dummett 2004, 39)

⁶⁷ Dummett 2006, 35.

⁶⁸ „[...] if one fully grasps the meanings of two statements and can take one to be true without taking the other to be true, those meanings must differ.“ (Dummett 2004, 39)

⁶⁹ „To demonstrate the necessity of a truth-conditional theory of meaning, a proponent of such a theory must argue that use cannot be described without appeal to the conditions for the truth of statements.“ (Dummett 2004, 28)

ableiten lassen; der propositionale Gehalt jeder sprachlichen Äußerung gleicht einer Behauptung ohne behauptende Kraft. Ob eine Behauptung korrekt aufgestellt ist oder nicht, ist aber nicht ohne Rückgriff auf den Wahrheitsbegriff zu beantworten, so daß für den propositionalen Teil der Bedeutung (den Sinn) immer schon der Begriff der Wahrheit vorausgesetzt ist.⁷⁰

Wir haben bisher klären können, was eine Bedeutungstheorie ist, nämlich eine Theorie des Sinns und der Referenz sprachlicher Ausdrücke, die uns angibt, worin das Wissen besteht, über das wir verfügen müssen, um deren Bedeutung zu verstehen, und daß dieses Wissen in der Kenntnis der Wahrheitsbedingungen des Satzes besteht. *Was* wir wissen müssen, ist damit klar. Es stellt sich aber noch eine weitere Frage, nämlich: *Wie* ist dieses Wissen beschaffen und *wann* liegt es vor?

2.2.3 Implizites Wissen und Manifestation

Die Bedeutung eines Satzes zu verstehen heißt, seine Wahrheitsbedingung zu kennen. Worin besteht aber die Kenntnis der Wahrheitsbedingungen eines Satzes? Einfacher als das ist es, zu sagen, worin sie nicht besteht: nämlich darin, in der Lage zu sein, diese Kenntnis auch anzugeben; denn es wäre töricht, von jemandem, nur weil er eine Sprache beherrscht, auch zu verlangen, daß er zusätzlich dazu eine Bedeutungstheorie dieser Sprache formulieren kann. Wir alle sind in der Lage zu sprechen und tun es andauernd, aber würde man uns fragen, wie wir das eigentlich tun, wie wir also die Bedeutungen der Worte, die andere Menschen gebrauchen, verstehen und wie es uns gelingt, durch Sprache Information zu vermitteln, also zu kommunizieren, so könnten wir wohl auf Anhieb keine Antwort finden. Es kann sich also nicht um ein explizites, sondern nur um *implizites* Wissen handeln, welches gerade nicht formuliert werden kann, sondern sich nur indirekt zeigt: „It is, rather, implicit knowledge: knowledge which shows itself partly by manifestation of the practical ability, and partly by a readiness to acknowledge as correct a formulation of that which is known when it is presented.“⁷¹ Natürlich gibt es auch Fälle, in denen sich solches Wissen tatsächlich direkt angeben läßt, aber das allein kann keine letztgültige Begründung unseres Verstehens sein. Denn auch das explizit geäußerte Wissen muß wieder verstanden werden und wenn dies nicht in einen infiniten Regress führen soll, muß an irgendeiner Stelle implizites Wissen den Schlußpunkt bilden.⁷² Wenn also dieses Wissen implizites Wissen ist, dann müssen Kriterien gefunden werden, anhand derer sich entscheiden läßt, ob solches Wissen vorliegt oder nicht, d.h. ob jemand eine sprachliche Äußerung versteht oder nicht. Mit anderen Worten: Das Wissen muß sich in irgendeiner Form manifestieren, um jemandem sinnvollerweise zugesprochen werden zu können. In ähnlicher Weise erwarten wir von jemandem, der sagt, er könne schwimmen,

⁷⁰ Vgl. zu diesen Argumenten Dummett 2004, 29ff.

⁷¹ Dummett 1993, 96.

⁷² Vgl. Dummett 1993, 101.

als Nachweis dessen nicht unbedingt, daß er uns die nötigen Arm- und Beinbewegungen beschreiben kann, sondern daß er in der Lage ist, dieses implizite Wissen durch Schwimmen im Wasser zu manifestieren. Bedeutungen müssen sich also, und hier trifft Dummett sich mit Wittgenstein, im konkreten Sprachgebrauch niederschlagen, das heißt sich im Gebrauch manifestieren.⁷³ Wie aber manifestiert sich unser Wissen von den Wahrheitsbedingungen eines Satzes? Dummett nennt hier zwei prinzipielle Möglichkeiten: Erstens die Fähigkeit, die Wahrheitsbedingungen explizit anzugeben, also unser implizites Wissen explizit zu formulieren oder eine solche Formulierung als korrekt zu akzeptieren, wobei diese Möglichkeit nicht befriedigend ist, da sie, wie gesagt, nicht für alle Fälle in Betracht kommt und letztlich der Ergänzung durch eine andere bedarf. Zweitens die Fähigkeit, durch Beobachtung zu entscheiden, ob ein Satz wahr ist oder nicht.⁷⁴ Wenn nun allerdings das Verstehen eines sprachlichen Ausdrucks darin besteht, die Wahrheitsbedingungen dieses Ausdrucks zu kennen und das Wissen um diese Wahrheitsbedingungen sich in der Fähigkeit manifestiert, zu entscheiden, ob sie erfüllt sind, dann gibt es hier ein Problem. Denn viele Sätze unserer Sprache sind nicht entscheidbar, d.h. wir wissen einfach nicht, wie wir prüfen sollten, ob ihre Wahrheitsbedingungen erfüllt sind oder nicht. Hierzu gehören Aussagen über entlegene Regionen des Universums („Es gibt auf mindestens einem Planeten in der Kleinen Magellanschen Wolke eine Whisky-Brennerei“), über die entfernte Vergangenheit („Am 27. Oktober 336 v. Chr. ist Aristoteles sehr spät aufgestanden“) oder auch allquantifizierende Sätze über unendliche Bereiche („Es gibt unendlich viele Primzahlen“). Wäre die Fähigkeit, zu prüfen, ob die Wahrheitsbedingungen dieser Sätze erfüllt sind, das Kriterium ihres Verstehens, dann dürften wir solche Sätze gar nicht erst verstehen, denn wir verfügen über kein Verfahren, zu entscheiden, ob diese Sätze wahr sind oder nicht. Offensichtlich bereitet uns der Begriff der Wahrheit an dieser Stelle Schwierigkeiten, so daß sich die Frage aufdrängt: „Is the choice of the notion of truth as the central notion for a theory of meaning which admits a distinction between sense and force the right one?“⁷⁵ Dummett verneint das. Zur Lösung des Problems schlägt er vor, den zentralen Begriff der Wahrheit zu überdenken bzw. zu ersetzen⁷⁶ durch den der *Verifikation*. Die relevante Fähigkeit, in der sich unser Wissen manifestieren soll, besteht dann darin, über ein Verfahren zu verfügen, das es dem Sprecher in einer endlichen Zeit erlaubt, eine Entscheidung

⁷³ „In this way, Dummett manages to marry the truth-conditional account of meaning found in Frege to Wittgenstein’s claim that (for a *large* class of cases) ‘the meaning of a word is its use in the language’.“ (Green 2001, 18)

⁷⁴ Vgl. Dummett 1993, 60.

⁷⁵ Dummett 1993, 42

⁷⁶ Dummetts Formulierungen sind hier schwankend. Während er anfangs noch davon spricht, den Begriff der Wahrheit zu ersetzen (z.B. Dummett 1978, 17f.), drückt er sich später so aus, daß es ihm um eine Neubestimmung des Begriffs der Wahrheit geht. „We ought not, therefore, to repudiate the formula ‘To understand a sentence is to know what it is for it to be true’; rather, we must enquire with what conception of truth we must replace that held (but never clearly explained) by the truth-conditional theorist.“ (Dummett 2006, 65) Die Frage ist also, welches Konzept von Wahrheit einer wahrheitskonditionalen Semantik zugrunde liegen sollte. – Vgl. auch Dummett 1978, xxii. Ich werde im Folgenden immer, wenn ich nur von den Wahrheitsbedingungen einer Aussage spreche, von einem noch nicht näher bestimmten Wahrheitsbegriff ausgehen und diese nähere Bestimmung durch entsprechende Attribute kennzeichnen.

darüber zu fällen, ob die Wahrheitsbedingungen des Satzes erfüllt sind oder nicht: „[W]e may say that the speaker’s knowledge of the condition for it to be true consists in his mastery of the procedure for deciding it, that is, his ability, under suitable prompting, to carry out the procedure and display, at the end of it, his recognition that the condition does, or does not, obtain.“⁷⁷ Die Manifestation unseres impliziten Wissens zwingt uns also dazu, unseren Wahrheitsbegriff zu überdenken. Und genau hier, an der Bruchstelle zwischen Wahrheit und unserem Zugang zur Wahrheit, verortet Dummett den entscheidenden Unterschied zwischen Realismus und Antirealismus.⁷⁸

2.3 Wahrheit in Realismus und Antirealismus

Der ursprüngliche Gedanke, von dem Dummett ausging, war es, Metaphysik auf Semantik zu reduzieren und das eigentlich metaphysische Realismusproblem in ein semantisches zu übersetzen. Der Realismus, so haben wir festgestellt, ist nach dieser Interpretation eine Theorie, die eine bestimmte Klasse von Aussagen betrifft, und auf diese eine realistische Bedeutungstheorie anwendet. Solch eine Bedeutungstheorie muß, so Dummett, auf Wahrheitsbedingungen aufbauen, um der Unterscheidung zwischen Referenz, Sinn und Kraft Rechnung zu tragen und damit unser Sprachverstehen erklären zu können. Die Wege von Realismus und Antirealismus trennen sich am Begriff der Wahrheit, der für das Konzept der Wahrheitsbedingungen zugrunde gelegt wird, so daß der Kern des Realismusproblems im Verständnis von Wahrheit liegt. Was aber ist ein realistischer Wahrheitsbegriff?

2.3.1 Wahrheit

Der Kerngedanke des Realismus ist, wie wir gesehen haben, die Unabhängigkeit eines bestimmten Gegenstandsbereichs von unserem Denken bzw. unserer Sprache. Wenn wir nun dieser These eine semantische Form geben wollen, so können wir nicht mehr von Unabhängigkeit sprechen, denn ein semantischer Realismus betrifft Klassen von Aussagen und es macht keinen Sinn, von einer Aussage zu behaupten, sie sei von unserem Denken und Sprechen unabhängig. Unsere Aussagen

⁷⁷ Dummett 1993, 45f. – Daraus folgt aber nicht, daß nur entscheidbare Sätze verständlich sind, denn wir müssen sie nicht faktisch entscheiden; es genügt, wenn wir eine solche Entscheidung akzeptieren, wenn wir mit ihr konfrontiert werden. Im Laufe der Zeit schwächt sich Dummetts Position in diesem Punkt ein wenig ab. Beschrieb er in den 70ern die relevante Fähigkeit noch als „capacity to observe whether or not the sentence is true“ (ebd.), so spricht er dreißig Jahre später nur noch von der „ability [not] to determine whether or not it is true of any given object, but [...] the knowledge of what will determine whether or not it is true of it; the knowledge of what it is for the predicate to be true of an object.“ (Dummett 2006, 57) Dummett ersetzt also den zentralen Begriff der *verification* durch den etwas schwächeren der *assertability*, so daß die tatsächliche Kenntnis des Wahrheitswerts nicht mehr das Ziel des Prozesses ist, sondern nur prinzipielle Entscheidbarkeit.

⁷⁸ „The crux of any dispute concerning realism is precisely where Frege locates it in the course of his attack [...], namely in the relation between truth and our recognition of truth.“ (Dummett 1981, 433)

aber beziehen sich auf bestimmte Sachverhalte, und ob eine Aussage über die Welt wahr oder falsch ist, hängt nach dem Verständnis des Realisten nicht von uns ab (die Welt ist ja unabhängig von uns), sondern allein von der Welt und den Tatsachen, aus denen sie besteht. Das bedeutet aber auch, daß jede Aussage, die wir über die Welt machen (oder besser: über den Gegenstandsbereich, für den wir einen Realismus verteidigen möchten), von den betreffenden Tatsachen wahr oder falsch gemacht wird, unabhängig davon, ob wir faktisch oder prinzipiell in der Lage sind, diese Wahrheit festzustellen. Alle diese Aussagesätze sind mit Bestimmtheit wahr oder falsch, ohne daß wir einen Einfluß darauf hätten. Dummett faßt seine semantische Konzeption des Realismus so zusammen:

„The very minimum that realism can be held to involve is that statements in the given class relate to some reality that exists independently of our knowledge of it, in such a way that that reality renders each statement in the class determinately true or false, again independently of whether we know, or are even able to discover, its truth-value.“⁷⁹

Der Realismus besteht demnach in einer bestimmten, starken Konzeption von Wahrheit, nach der jede Aussage über den relevanten Gegenstandsbereich mit Bestimmtheit wahr oder falsch ist. Diese Definition enthält zwei Aspekte, die gleichermaßen entscheidend für den Realismus sind: zum einen eine strenge Gültigkeit des *Bivalenzprinzips*, zum anderen eine ebenso strenge *Evidenztranszendenz*⁸⁰ der Wahrheit. Unter Evidenztranszendenz ist dabei zu verstehen, daß die Wahrheit einer Aussage unsere epistemischen Gründe, sie für wahr zu halten, transzendiert.⁸¹ Es gibt demnach keinen Zusammenhang zwischen der Wahrheit einer Aussage und dem Vorhandensein irgendwelcher Belege, die unseren Glauben an ihre Wahrheit unterstützen. Wahrheit ist eine radikal nicht-epistemische Eigenschaft, die einer Aussage kraft ihrer Relation zur Wirklichkeit zukommt und unserem Einfluß gänzlich entzogen ist. Das Bestehen aktueller oder auch potentieller epistemischer Gründe ist für die Wahrheit eines Satzes weder notwendig noch hinreichend. Das Bivalenzprinzip oder auch Prinzip der Zweiwertigkeit drückt letztlich den gleichen Gedanken in anderer Form aus; es ist ein semantisches Prinzip, welches besagt, daß jede Aussage genau

⁷⁹ Dummett 1993, 230; ebenso Dummett 1981, 434.

⁸⁰ In der englischsprachigen Literatur ist stets von „evidence-transcendence“ die Rede, und ich wähle aus Verlegenheit diese Nicht-Übersetzung, da sich einfach kein griffiger deutscher Ausdruck finden läßt, der diesen Gedanken erfaßt. (Willaschek übersetzt sicherlich korrekt, aber wenig prägnant mit „Unabhängigkeit (der Wahrheit) von den (möglichen) Gründen des Für-Wahr-Haltens“. (in Wright 1992, 300)) Gemeint ist in jedem Fall, daß die Wahrheit unsere Fähigkeit, irgendwelche Belege (*evidence*) für sie anzuführen, transzendiert.

⁸¹ Es gibt zwei Möglichkeiten, den Begriff der Evidenztranszendenz zu verstehen, entweder stark oder schwach. Nach dem starken Begriff läge Evidenztranszendenz nur dann vor, wenn eine Aussage faktisch nicht entscheidbar ist, d.h. wenn unsere Gründe des Für-Wahr-Haltens tatsächlich nicht hinreichen, den Wahrheitswert der Aussage zu bestimmen. Für schwache Evidenztranszendenz hingegen genügt bereits die bloße Möglichkeit der Unentscheidbarkeit, d.h. auch ein Gegenstandsbereich, dessen Aussagen zwar *de facto* entscheidbar sind, kann evidenztranszendent sein, wenn es denkmöglich ist, daß Aussagen dieses Bereichs eben nicht entscheidbar sind. In diesem Sinne versteht auch Dummett den Begriff: Nicht faktische, sondern prinzipielle Begründbarkeit ist das Kriterium. Vgl. dazu auch Willascheks Anmerkung in Wright 1992, 300 Fn. 1. Des weiteren sind die Gründe des Für-Wahr-Haltens stets als subjektiv gute oder rationale Gründe zu verstehen, nicht als bloß pragmatische Motive o.ä.

einen Wahrheitswert hat, wahr oder falsch.⁸² Nun gibt es eine Unzahl von Sätzen, die Sachverhalte beschreiben, zu denen wir keinen epistemischen Zugang haben, und die Evidenztranszendenz fordert, daß auch diese Sätze eindeutig bestimmte Wahrheitswerte haben. Daraus ergibt es sich, daß für alle Sätze, seien die von ihnen beschriebenen Sachverhalte epistemisch zugänglich oder nicht, ein eindeutiger Wahrheitswert festgelegt sein muß, wahr oder falsch, und das ist nichts anderes als das Bivalenzprinzip.⁸³ Dummett ist hier sehr streng und betrachtet nur solche Semantiken als realistisch, die sich tatsächlich auf zwei Wahrheitswerte beschränken; mehrwertige Logiken, auch wenn sie nur definite Wahrheitswerte zulassen, schließt er aus und ordnet sie der umfassenderen Kategorie der objektivistischen Semantiken zu,⁸⁴ deren Grundprinzip lautet, daß jede Aussage mit Bestimmtheit wahr oder nicht wahr ist, wobei die Kategorie „nicht-wahr“ mehrere Wahrheitswerte vereinen kann. Ein Realismus ist immer objektivistisch, so Dummett, aber nicht umgekehrt. Doch der realistische Wahrheitsbegriff ist durch Evidenztranszendenz und Bivalenz alleine noch nicht ausreichend qualifiziert; Dummett räumt ein, daß, entgegen seiner anfänglichen Meinung, eine streng bivalente Konzeption von Wahrheit nicht identisch ist mit einem Realismus; Bivalenz ist ein notwendiges Kriterium, aber kein hinreichendes.⁸⁵ Der Grund liegt darin, daß die bloße Berufung auf Bivalenz nicht erklären kann, wie die Wahrheit einer Aussage zustande kommt, was aber ein essentieller Bestandteil einer realistischen Theorie ist. Der Realismus als eine Theorie über die Beziehung von Sprache bzw. Denken und Welt erfordert, daß Wahrheit gerade durch diese Beziehung begründet wird, so daß in irgendeiner Form die referenziellen Beziehungen zwischen sprachlichen Einheiten und Tatsachen mit einbezogen werden müssen. Deshalb ist es für Dummett wesentlich, daß der realistische Wahrheitsbegriff auf dem Begriff der Referenz aufgebaut ist.⁸⁶ Die Referenz bestimmt, wie wir oben gesehen haben, den

⁸² Ein Problem ist hier Vagheit. Manche Aussagen sind vage („Jones hat eine Glatze.“) und scheinen deshalb keinen definiten Wahrheitswert zu haben. Dummett will allerdings das Bivalenzprinzip so verstehen, daß jede vage Aussage durch eine oder ein Bündel von präziseren Aussagen ersetzt werden kann, so daß sich die Vagheit eliminieren läßt. Der Realismus läßt Vagheit nur als Eigenschaft von Aussagen zu; die Realität selbst ist nicht vage, so daß jede Aussage hinreichend präzise sein kann. Ich werde das Thema genauer in Kap. 3.3.2 erläutern. Vgl. dazu Dummett 1993, 468.

⁸³ In einem früheren Aufsatz („Realism“, erschienen 1963) vertritt Dummett noch die Ansicht, nicht das Bivalenzprinzip, sondern der Satz vom ausgeschlossenen Dritten sei das Kriterium des Realismus. (Dummett 1978, 155) Später widerruft er diese These mit der Begründung, es sei möglich, das Bivalenzprinzip abzulehnen, aber trotzdem den Satz vom ausgeschlossenen Dritten aufrechtzuerhalten. (Zuerst Dummett 1978, xxx) Denn der Satz vom ausgeschlossenen Dritten besagt nur, daß p oder nicht-p immer wahr ist, während das Bivalenzprinzip sowohl p als auch nicht-p einen definiten Wahrheitswert zuschreibt. Es ist aber denkbar, daß jemand zwar den Satz „Entweder p oder nicht-p“ für wahr hält, gleichzeitig aber weder p noch nicht-p einen Wahrheitswert zuschreibt, etwa in Bezug auf die Zukunft. Wer kein Determinist ist, kann ohne Problem behaupten „Entweder wird die Menschheit in hundert Jahren vernichtet sein oder nicht“, ohne dabei zu glauben, daß der Satz „Die Menschheit wird in hundert Jahren vernichtet werden“ *jetzt* mit Bestimmtheit wahr oder falsch ist. (Vgl. dazu Dummett 1981, 435f.)

⁸⁴ „[...] any departure from two-valued semantics for the logical constants, whether or not it involves a deviation from classical logic, represents a divergence, extensive or slight, from realism.“ (Dummett 1981, 438f.)

⁸⁵ Dummett 1981, 437. Vgl. auch Dummett 1993, 230.

⁸⁶ „To have a realistic view, it is not enough to suppose that statements of the given class are determined, by the reality to which they relate, either as true or false; one has also to have a certain conception of the manner in which they are so determined. This conception consists essentially in the classical two-valued semantics: And this, in turn, embodies an appeal to the notion of reference as an indispensable notion of the semantic theory.“ (Dummett 1993, 231)

semantischen Wert der Ausdrücke, die in einem Satz vorkommen, und damit deren Beitrag zum Wahrheitswert des Satzes, so daß realistische Wahrheit dann vorliegt, wenn dem Objekt, auf das referiert wird, die Eigenschaft zukommt, die der semantische Wert des Prädikatsausdrucks ist. Aus diesem Grund verlangt eine realistische Bedeutungstheorie auch von uns, die strittigen Aussagen beim Wort zu nehmen, ihnen also die semantischen Werte zuzuschreiben, die sie auch zu haben scheinen:

„We may thus characterise a realistic interpretation of a given class of statements as one which applies to them, in accordance with the structure they appear on their surface to have, the classical two-valued semantics, in particular treating the (apparent) singular terms occurring in them as denoting objects (elements of the relevant domain) and the statements themselves as being determinately true or false.“⁸⁷

Wir können nun also den Realismus zusammenfassend bestimmen als eine Bedeutungstheorie für eine bestimmte Klasse von Aussagen, die (1) auf Wahrheitsbedingungen beruht und (2) einen Begriff der Wahrheit zugrunde legt, der (a) strenge Gültigkeit des Bivalenzprinzips verlangt, (b) unsere Fähigkeit zur Erkenntnis von Wahrheit prinzipiell übersteigen kann und (c) auf dem Konzept der Referenz aufgebaut ist. Die Punkte (a) bis (c) sind dabei weniger als Ergänzung denn als Erläuterung von Punkt (1) zu verstehen; (a) und (b) sind im Grunde Variationen des gleichen Themas, nämlich einer nicht-epistemischen (realistischen) Wahrheitskonzeption, und die Punkte (1) und (c) sind ebenfalls nicht voneinander zu trennen: Wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, liegt einer wahrheitskonditionalen Semantik für Dummett immer eine Form der Referenz zugrunde, da sonst die Wahrheitsbedingungen nicht zu bestimmen wären, so daß (c) eine notwendige Bedingung für (1) ist. Im Zentrum des Realismus steht also das Paar der sich wechselseitig bestimmenden Begriffe von Wahrheit und Bedeutung.

Jede Abweichung von einem dieser Kriterien bedeutet eine Ablehnung des Realismus und damit eine Form von Antirealismus. Eine Möglichkeit besteht darin, das Bivalenzprinzip zu bestreiten, wie es (Dummetts Lieblingsbeispiel) die intuitionistische Mathematik tut. Sie ersetzt den Begriff der (realistischen) Wahrheit durch den der Beweisbarkeit und weist damit nur jenen mathematischen Aussagen einen Wahrheitswert zu, für die wir über einen Beweis verfügen; die Goldbachsche Vermutung wäre damit für einen Intuitionisten weder wahr noch falsch. Im Gegensatz dazu steht der Platonismus, für den auch unabhängig von unserer Erkenntnis mathematische Aussagen kraft ihrer Referenz auf eine von unseren Beweisen unabhängige mathematische Realität wahr oder falsch sind. Vom Standpunkt der Evidenztranszendenz aus betrachtet besteht hier ein Antirealismus in der Aufgabe einer absoluten Wahrheit gegenüber einer epistemischen Wahrheit. Aber auch die generelle Ablehnung einer wahrheitskonditionalen Semantik begründet für Dum-

⁸⁷ Dummett 1991, 326.

mett eine Abweichung vom Realismus,⁸⁸ etwa bei Wittgensteins Erklärung von Schmerzäußerungen: Diese können (um nicht in eine Theorie mentaler Objekte zurückzufallen) für Wittgenstein nicht durch Referenz bzw. Wahrheitsbedingungen erklärt werden, da es hier nichts gibt, worauf man referieren könnte; vielmehr sind sie im weitesten Sinne nonkognitiv zu deuten, haben also keinen propositionalen Gehalt, so daß sich auch ein solcher Antirealismus in das Schema einordnen läßt. Schließlich gibt es noch Formen des Antirealismus, die entstehen, weil der Begriff der Referenz keine Rolle spielt für die Bedeutungstheorie: So beispielsweise in Russells Theorie der Beschreibungen, nach der singuläre Terme nicht referieren und nicht als Kennzeichnungen, sondern als verkappte Beschreibungen zu verstehen sind. Dummett kennzeichnet diese Position als Antirealismus in Bezug auf nicht-existente Objekte und stellt ihm Meinongs Ultra-Realismus entgegen, nach dem jeder singuläre Term eine Referenz hat, auch wenn kein Objekt dazu existiert.⁸⁹

Wenn wir nun Realismus als eine Kombination aus wahrheitskonditionaler Semantik und einem evidenztranszendenten Wahrheitsbegriff verstehen und Antirealismus als die Menge der möglichen Gegenpositionen, dann ergibt sich für den Realisten ein Problem, auf das wir oben schon kurz zu sprechen gekommen sind: die unentscheidbaren Sätze. Für diese Sätze haben wir keine Möglichkeit, ihren Wahrheitswert festzustellen. Dennoch möchte der Realist behaupten, daß sie unabhängig davon mit Bestimmtheit wahr oder falsch sind und daß auf den Bedingungen dieser Wahrheit unser Verstehen der Sätze begründet ist. Dummett führt hier zwei grundlegende Prinzipien ein, die jede Wahrheitskonzeption berücksichtigen muß, das Prinzip C und das Prinzip K. Prinzip C besagt: „If a statement is true, there must be something in virtue of which it is true.“⁹⁰ Keine Aussage kann „nur so“ wahr sein, sondern es muß immer etwas geben, das sie wahr macht, auch wenn die Formulierung dieser Relation vielleicht redundant ist (z.B. „Gras ist grün“ ist wahr, weil Gras grün ist). Dummett nennt dieses Prinzip regulativ und behauptet, daß es, auch wenn es an die Korrespondenztheorie der Wahrheit erinnert, in Wahrheit ein grundlegendes Prinzip jedes Wahrheitsbegriffs ist; denn es besagt nicht, was dasjenige sein muß, das eine Aussage wahr macht. Eng verwandt damit ist das Prinzip K: „If a statement is true, it must be in principle possible to know that it is true.“⁹¹ Denn, so argumentiert Dummett, wenn es prinzipiell unmöglich wäre, die Wahrheit einer Aussage zu erkennen, wie könnte es dann etwas geben, das diese Aussage wahr macht? Ein prinzipiell unerkennbarer Sachverhalt ist eine sinnlose Vorstellung, so Dummett. Will der Realist nun diese beiden Prinzipien aufrechterhalten (und laut Dummett bleibt ihm gar nichts

⁸⁸ „Now some interpretations of the statements in some given class fail to be realistic, not because they involve a repudiation of the principle of bivalence, but because they diverge from a theory of meaning of this kind.“ (Dummett 1993, 237)

⁸⁹ Vgl. Dummett 1993, 269f.

⁹⁰ Dummett 1993, 52.

⁹¹ Dummett 1993, 61.

anderes übrig), dann muß er Zuflucht nehmen zur Vorstellung eines übermenschlichen Beobachters, wenn er in der Lage sein will, unser Verstehen unentscheidbarer Sätze zu erklären:

„In this way, we try to convince ourselves that our understanding of what it is for undecidable sentences to be true consists in our grasp of what it would be to be able to use such sentences to give direct reports of observation. We cannot do this; but we know just what powers a superhuman observer would have to have in order to be able to do it – a hypothetical being for whom the sentences in question would *not* be undecidable.“⁹²

Wie wir in Kapitel 4.2 sehen werden, sieht Dummett genau hier das entscheidende Problem des Realismus und glaubt, ein Argument formulieren zu können, das auf der Basis dieser Vorstellung von Wahrheit und Bedeutung den Realismus generell als unhaltbare Position erweist. Für den Moment wollen wir allerdings bei der Charakterisierung des Realismus bleiben und noch einen Punkt ansprechen, der für Dummetts Behandlung der Realismusdebatte von großer Wichtigkeit ist.

2.3.2 Reduktion

In vielen Debatten über Realismus und Antirealismus spielen Reduktionismen eine wichtige Rolle; so ist der Behaviorismus ein Antirealismus in Bezug auf mentale Zustände und reduziert unsere Aussagen darüber auf Aussagen über Verhalten, während der Phänomenalismus Aussagen über die materielle Wirklichkeit auf Aussagen über bestimmte Sinnesdaten reduzieren möchte. Beides sind klassische antirealistische Positionen, und wenn Dummetts Charakterisierung des Realismus adäquat sein soll, dann muß sie in der Lage sein, auch diese Positionen korrekt zu beschreiben. Hier tut sich allerdings ein Problem auf: Weder der Phänomenalismus noch der Behaviorismus scheinen mit dem Bivalenzprinzip unverträglich zu sein und können auch durchaus auf der Basis einer wahrheitskonditionalen Bedeutungstheorie verstanden werden. So sind für den Behavioristen alle Aussagen über vermeintlich mentale Eigenschaften oder Zustände des Menschen reduzierbar auf Aussagen über sein Verhalten; nichts spricht aber dagegen, daß jede Aussage über das Verhalten einen definiten Wahrheitswert hat und daß sie verstanden werden kann durch die Wahrheitsbedingungen der Verhaltenszuschreibung, denn gerade menschliches Verhalten ist ohne Probleme beobachtbar, so daß es keine Schwierigkeiten gibt, die Bedingungen zu verifizieren. Also müßte der Behaviorismus entgegen unserer Intuition ein Realismus sein. Dummett geht das Problem an, indem er zunächst zwei unterschiedlich starke Varianten der Reduktion unterscheidet, den Reduktivismus und den echten Reduktionismus. Beide Formen nehmen an, daß es eine strittige Klasse von Aussagen gibt (die Klasse, um die sich die Realismusdebatte dreht), die wahr oder falsch sind kraft einer anderen Klasse von Aussagen, der reduktiven Klasse. Der Reduktio-

⁹² Ebd.

nismus als die stärkere These behauptet nun, daß es möglich ist, Aussagen der strittigen Klasse vollständig in Aussagen der reduktiven Klasse zu übersetzen, wie z.B. der klassische Phänomenalismus.⁹³ Der Reduktivismus hingegen ist die schwächere These und nimmt bloß an, daß die Wahrheit der Aussagen der strittigen Klasse durch die Wahrheit der Aussagen der reduktiven Klasse festgelegt wird, auch wenn es nicht möglich ist, Aussagen aus der einen Klasse in die andere zu übersetzen.⁹⁴ Dummett hält dabei den Reduktivismus für die überzeugendere Position, denn zum einen kann es sein, daß eine strittige Aussage nur durch eine potentiell unendliche Menge von Aussagen der reduktiven Klasse wahr gemacht wird, so daß eine Übersetzung scheitern würde, zum anderen setzt die Fähigkeit, Aussagen der reduktiven Klasse zu formulieren meist Kenntnis des Vokabulars der strittigen Klasse voraus; auch dies macht eine Übersetzung unmöglich.⁹⁵ Nun gesteht Dummett zu, daß tatsächlich eine solche reduktive These keineswegs eine Ablehnung des Realismus implizieren muß:

„A reductive thesis does not, of itself, imply that we cannot give a truth-conditional account of the meanings of statements of the given class; it does not imply that bivalence fails for those statements; it does not even imply that the notion of reference does not play its standard role in the explanation of how those statements are determined as true or false.“⁹⁶

Reduktionismen gleich welcher Art sind also kein Kennzeichen des Realismus, im Gegenteil, es gibt Formen, die durchaus mit ihm vereinbar sind.⁹⁷ Demnach lassen sich vier verschiedene Optionen unterscheiden: Erstens ein naiver Realismus, für den die strittige Klasse irreduzibel ist, und ein verfeinerter (*sophisticated*) Realismus, der zwar eine Reduktionsthese vertritt, aber dabei das Bivalenzprinzip und die anderen semantischen Kriterien nicht aufgibt. Und zweitens ein direkter Antirealismus, der bereits für die strittige Klasse das Bivalenzprinzip ablehnt und ein reduktiver Antirealismus, der die strittige Klasse auf eine Klasse von Aussagen reduziert, für die das Bivalenzprinzip nicht mehr gilt. Der Phänomenalismus ist also tatsächlich ein Realismus, allerdings ein verfeinerter. Wie kommt es dann, daß wir geneigt sind, Reduktivismus und Antirealismus gleichzusetzen? Dummett antwortet, daß eine reduktive These oft der erste Schritt in der Entwicklung des Antirealismus sei, denn sie führe dazu, daß wir Aussagen der strittigen Klasse mit Hilfe kontrafaktischer Konditionale erklären. Nehmen wir an, ein Beispiel Dummetts aufgreifend, in einem Nachruf würde folgender Satz geäußert: „Schmidt war tapfer.“ Nun hat allerdings Schmidt sein Leben in überaus ruhigen und ungefährlichen Umständen verbracht und so bot sich ihm niemals eine Gelegenheit, seine Tapferkeit unter Beweis zu stellen; und da er inzwischen tot ist, gibt es

⁹³ Dummett 1993, 239.

⁹⁴ Dummett 1993, 242.

⁹⁵ Vgl. Dummett 1993, 242ff.

⁹⁶ Dummett 1993, 245.

⁹⁷ Dummett 1978, 361; Dummett 1981, 448.

keine Möglichkeit mehr, seine Tapferkeit irgendwie zu erproben. Ist der Satz „Schmidt war tapfer“ nun wahr (oder falsch)? Der naive Realist würde dies bejahen und hätte nicht mehr dazu zu sagen, als daß „Schmidt war tapfer“ wahr ist, weil Schmidt tapfer war. Ein verfeinerter Realist hingegen würde sich z.B. darauf berufen, daß Tapferkeit als Eigenschaft des Charakters in irgendeiner Form mit der Gehirnstruktur zusammenhängt und diese entweder derart beschaffen war, daß Schmidt tapfer war oder nicht. Das bedeutet, daß Schmidt, wenn die entsprechenden Umstände vorgelegen hätten, aufgrund seiner Konstitution so und so gehandelt hätte und wir ihn aufgrund dieses Verhaltens tapfer genannt hätten (oder auch nicht). Kommt also ein Reduktivismus ins Spiel, so begründen wir die Wahrheit eines Satzes der strittigen Klasse mit der Wahrheit eines kontrafaktischen Konditionals, wie es auch der Phänomenalismus tut; so wäre der Satz „Im Nebenraum steht eine Vase mit einer roten Gerbera“ wahr dann und nur dann, wenn ein Satz der Form „Wenn ich mich so und so weit in diese Richtung bewegen würde, dann würde ich diese und jene Empfindungen haben“ wahr ist. Aber genau hier liegt eigentlich ein idealer Ausgangspunkt für eine Zurückweisung des Bivalenzprinzips – denn ausgehend davon, daß wir weder einen Beleg für noch gegen Schmidts Tapferkeit haben, welchen Grund sollte es geben, zu behaupten, daß entweder „Schmidt hätte sich unter entsprechenden Umständen tapfer verhalten“ oder das Gegenteil wahr sein sollte? Üblicherweise würden wir umgekehrt sagen, daß das kontrafaktische Konditional dadurch wahr wird, daß Schmidt tapfer war – aber gerade dieser Weg ist dem Reduktivisten ja versperrt. Ein kontrafaktisches Konditional kann schließlich nicht, so Dummett, einfach so wahr sein; wir benötigen gemäß dem Prinzip C etwas, das es wahr macht.⁹⁸ Dem verfeinerten Realisten mag das Recht sein, denn er kann sich – wie etwa im Behaviorismus – auf andere Aussagen berufen, z.B. über Hirnstrukturen, die das kontrafaktische Konditional wahr machen; sollte jedoch die Klasse der kontrafaktischen Konditionale die letzte in der Kette der Reduktionen und damit irreduzibel sein, so bleibt keine andere Wahl, als das Bivalenzprinzip zu verwerfen und zum Antirealismus überzuwechseln. Diese Konsequenz, so Dummett, haben die klassischen Vertreter des Phänomenalismus nicht gezogen, sonst wäre ihnen klar gewesen, daß sie eigentlich Antirealisten hätten sein müssen.⁹⁹ Reduktionismen können also laut Dummett für den Antirealismus eine Rolle spielen, sind aber für ihn nicht notwendig. Sowohl Realismen als auch Antirealismen können reduktiv sein.

Fassen wir zusammen: Ausgehend von der Frage, was es bedeutet, von den Gegenständen eines Bereichs zu sagen, daß sie unabhängig sind, haben wir uns Michael Dummetts Realismustheorie

⁹⁸ Dummett 1991, 330.

⁹⁹ „It is apparent, however, that, if the phenomenalist accepted bivalence, and with it, classical logic, for material-object statements, they were simply thoughtless.“ (Dummett 1991, 330)

zugewandt. Ausgangspunkt war die These, daß eine Charakterisierung des Realismus von der Sprache ausgehen muß und demnach die Form einer Bedeutungstheorie für bestimmte Klassen von Aussagen annehmen sollte. Danach haben wir uns die Frage gestellt, wie eine Bedeutungstheorie aussehen sollte, und haben mit Dummett behauptet, daß sie unser Wissen von Bedeutungen als Kenntnis der Wahrheitsbedingungen von Aussagen darstellen muß. Der Begriff der Wahrheitsbedingungen, so setzte sich der Gedankengang fort, kann entweder durch einen realistischen oder einen antirealistischen Wahrheitsbegriff erläutert werden, wobei der realistische strenge Bivalenz verlangt, der antirealistische nicht. Wir haben damit ausgehend von Dummetts generellen Überlegungen zu Bedeutungstheorien eine klare Definition des Realismus finden können, die den Vorteil hat, daß wir die semantischen Vorarbeiten, aus denen sie hervorgegangen ist, weitgehend zurücklassen können; die Definition kann für sich selbst stehen und ist nicht notwendigerweise auf Dummettsche Voraussetzungen angewiesen. Wir können also, um es mit Wittgenstein zu sagen, die Leiter wegwerfen, nachdem wir auf ihr hinaufgestiegen sind.¹⁰⁰ Halten wir also zum Abschluß dieses Kapitels fest: Realismus in Bezug auf einen bestimmten Gegenstandsbereich ist laut Dummett eine Theorie über die Bedeutung von Aussagen über diesen Gegenstandsbereich und damit über den dafür angemessenen Begriff von Wahrheit.¹⁰¹ Eine realistische Position umfaßt also die folgenden Thesen:

- (1) Aussagen der strittigen Klasse sollten aufgrund einer auf *Wahrheitsbedingungen* beruhenden Bedeutungstheorie verstanden werden.¹⁰²
- (2) Der angemessene Wahrheitsbegriff ist streng *bivalent*: Alle (nicht-vagen) Aussagen der strittigen Klasse sind mit Bestimmtheit wahr oder falsch.
- (3) Der angemessene Wahrheitsbegriff ist *evidenztranszendent*: Die Wahrheit einer Aussage ist völlig unabhängig von den Gründen des Für-Wahr-Haltens.¹⁰³
- (4) Der angemessene Wahrheitsbegriff baut auf einer Konzeption von *Referenz* auf: Wahrheit besteht in der referentiellen Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Allzuweit sollten wir sie allerdings auch nicht wegwerfen, denn Dummetts Argumente gegen den Realismus, die wir in Kap. 4 diskutieren werden, bauen dann doch wieder auf den semantischen Voraussetzungen dieser Charakterisierung auf.

¹⁰¹ Hier könnte ein Mißverständnis naheliegen: Wenn wir annehmen wollen, daß es möglich ist, in manchen Feldern Realist, in anderen Antirealist zu sein, so könnte man dies verstehen als die These, daß wir zwei verschiedene Wahrheitsbegriffe haben, was nicht konsistent wäre. Doch das ist nicht gemeint; gemeint ist vielmehr, daß wir dem Wort „wahr“ in einem Satz „p ist wahr“ unterschiedliche, teilweise uneigentliche Bedeutungen zuschreiben, je nachdem, aus welcher Klasse von Aussagen p stammt. Man kann nicht verschiedene Wahrheitsbegriffe haben; wohl aber kann man das Wort „wahr“ in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich gebrauchen. Mehr dazu in Kap. 6.2.2.

¹⁰² D.h. ihr propositionaler Gehalt läßt sich bestimmen durch die Angabe dessen, was ihm gemäß der Fall ist.

¹⁰³ D.h. das Vorliegen tatsächlicher oder möglicher Gründe ist weder notwendig noch hinreichend für die Wahrheit des Satzes.

¹⁰⁴ Es ist also deutlich zu kurz gegriffen, einzig und allein die Anerkennung des Bivalenzprinzips zum allein notwendigen und hinreichenden Kriterium des Realismus bei Dummett zu erheben, wie es z.B. Willaschek 2003, 55 tut (und Dummett es allerdings bis in die 80er Jahre auch tat).

3. Kritik an Dummetts Modell

Ich will nun drei zentrale Kritikpunkte gegen Dummetts Theorie erläutern und im Anschluß daran versuchen, Wege aufzuzeigen, mit denen sich sein Modell verbessern ließe, um dieser Kritik, sofern sie denn berechtigt ist, zu entgehen. Die drei Einwände folgen dabei nach dem Ausmaß der Zugeständnisse, die sie an Dummetts Theorie machen, aufeinander. So lautet die erste Frage, die wir stellen sollten: Ist Dummetts Projekt, Metaphysik als Semantik zu betreiben, überhaupt möglich? Ist die Metaphysik nicht vielmehr gegenüber der Semantik autonom? Nehmen wir aber an, daß es prinzipiell möglich ist, eine metaphysische Theorie durch eine semantische zu ersetzen, so stellt sich immer noch die zweite Frage: Es mag generell möglich sein, aber ist es auch in unserem speziellen Fall sinnvoll? Lassen sich die Debatten über Realismus und Antirealismus tatsächlich adäquat semantisch formulieren? Und nehmen wir in einem letzten Schritt an, daß auch dies möglich ist, so stellt sich die dritte und schwierigste Frage: Sind die semantischen Kriterien, anhand derer Dummett Realismus von Antirealismus scheidet, korrekt? Müssen wir nicht vielleicht seinen Kriterienkatalog erweitern oder reduzieren?

3.1 Vom metaphysischen zum semantischen Realismus

Dummetts semantische Theorie des Realismus beruht ganz wesentlich auf der Annahme, daß die Semantik bzw. die Bedeutungstheorie die Basis aller anderen philosophischen Disziplinen ist und daß alle philosophischen Fragen sich in ihrem Kern auf semantische Fragen zurückführen lassen. Dieser Primat der Semantik ist die tragende Säule des semantischen Realismus, und sollte sich dieser Stützpfeiler wegschlagen lassen, so würde das gesamte darauf errichtete Gebäude unweigerlich einstürzen. Aber worin ist Dummetts Vertrauen begründet, daß die Semantik tatsächlich ein sicheres Fundament bieten kann? Warum sollten wir diesen Ansatz wählen? Dummetts Antwort lautet, wie wir oben (Kap. 2.1) gesehen haben, daß der umgekehrte Weg, die Metaphysik an die erste Stelle zu setzen, eine Sackgasse ist; metaphysische Theorien tragen nichts zur Problemlösung bei, sondern sie verbinden die realistische Hypothese nur mit einem Bild oder einer Metapher.¹⁰⁵ Wie aber kommt Dummett zu dieser sogenannten *metaphor thesis*? Im Vorwort zu *Truth and other Enigmas* legt er dar, daß er dabei auf den entsprechenden Disput in der Philosophie der Mathematik zwischen Platonismus und Intuitionismus zurückgreift und diesen zum Modell der gesamten Debatte macht. Denn, so Dummett, mit einem Zitat des intuitionistischen Mathematikers Kreisel: „The problem is not the existence of mathematical objects, but the objec-

¹⁰⁵ Vgl. Dummett 1978, xxv.

tivity of mathematical statements.“¹⁰⁶ Der zentrale Streitpunkt in dieser Debatte ist also nach Dummetts Interpretation nicht die Existenz irgendwelcher mathematischer Gegenstände, sondern die Bedeutung mathematischer Sätze, so daß der Streit auch nur auf der Ebene der Bedeutung entschieden werden kann, während eine metaphysische Beschreibung dem Ganzen nicht mehr als eine Illustration hinzufügt. Zwei Thesen sind in dieser Grundlegung des semantischen Realismus enthalten, die einer ernsthaften Prüfung bedürfen: 1. Die Behauptung, daß es möglich und gerechtfertigt ist, eine spezielle philosophische Debatte zu generalisieren und andere philosophische Probleme nach dem daraus abgeleiteten Schema zu betrachten, in diesem Fall: Daß die Philosophie der Mathematik ein Paradigma bildet, aus dem sich generelle Rückschlüsse auf das Realismusproblem im Allgemeinen ziehen lassen. 2. Die Behauptung, daß eine metaphysische Formulierung tatsächlich der Debatte keinen realen Gehalt hinzufügt, sondern nichts weiter ist als eine metaphorische Umschreibung der wahren Probleme, mit anderen Worten: Ob sich tatsächlich Metaphysik *restlos* auf Semantik reduzieren läßt. Betrachten wir die erste These. Strawson hat mit Bezug auf diesen Import aus der Philosophie der Mathematik darauf hingewiesen, daß eine solche Übernahme intuitiv alles andere als naheliegend ist:

„But there is a certain initial air of paradox about this approach; for I suppose that part at least of the appeal of antirealist views about pure mathematics lay precisely in the contrast between the content of that science and the subject-matters of history, geography, natural science and ordinary chat; that it lay precisely in the view that the notion of a realm of facts waiting to be explored, some parts of which might, indeed would, remain undisclosed or be irrecoverably lost sight of [...] – that any such notion was quite improperly imported into mathematics from its natural home, viz., the natural world.“¹⁰⁷

Die mathematische Realismusdebatte wäre damit ein Sonderfall, der sich gerade durch das von allen anderen Debatten unterscheidet, was doch laut Dummett das Merkmal aller Debatten sein soll: Die Konzentration auf die Begriffe der Wahrheit und der Bedeutung, die den betreffenden Aussagen zugrunde liegen. Gerade das wäre ein Fehler, den Disput in der Philosophie der Mathematik als Paradigma zu betrachten, ja ihn als typisch anzusehen, denn allein eine irrtümliche Angleichung an die anderen Debatten, durch die die Vorstellung einer mathematischen Realität nach dem Vorbild der physischen Welt konstruiert wird, konnte ihn in die Nähe dieser anderen Debatten rücken. Doch Dummett lehnt diesen Einwand ab mit dem Argument, daß die bloße Annahme bestimmter metaphysischer Gegenstände für die mathematische Realismusdebatte folgenlos bleibt; die ontologischen Positionen stehen seiner Meinung nach quer zum Streit über Realismus und Antirealismus, so daß es für ihn unproblematisch ist, sich einen ontologischen Platonisten vorzustellen, der gleichzeitig semantischer Intuitionist ist, der also von der Existenz unabhängiger mathematischer Entitäten überzeugt ist, aber dennoch den Sinn mathematischer

¹⁰⁶ Dummett 1978, xxviii.

¹⁰⁷ Strawson 1976, 17f.; ebenso Rosen 1995, 601f.

Aussagen durch ihre Beweisbarkeitsbedingungen erläutern möchte.¹⁰⁸ Der Unterschied, den Strawson so betont, wäre damit irrelevant geworden, die mathematische Debatte kein Sonderfall mehr. Allerdings muß sich Dummett diesen Sieg teuer erkaufen und es ist fraglich, ob er überhaupt bereit sein sollte, diesen Preis zu zahlen. Denn wenn die metaphysischen Differenzen, die in der Tradition den Unterschied zwischen Realismus und Antirealismus ausmachen, nicht mit den bedeutungstheoretischen Differenzen des semantischen Realismus koinzidieren, dann ließe sich kaum mehr behaupten, daß es Dummett gelungen wäre, den klassischen Problemen eine neue Gestalt zu geben; er hätte eine Reihe ganz neuer Probleme aufgeworfen. Das ist zwar an sich nicht verwerflich, doch widerspricht es explizit Dummetts eigenen Absichten:

„The opinion is sometimes expressed that I succeeded in opening up a genuine philosophical problem, or range of problems, but that the resulting topic has little to do with traditional disputes concerning realism. That was certainly not my intention; I meant to apply a new technique to such wholly traditional questions as realism about the external world and about the mental, questions which I continue to believe I characterized correctly.“¹⁰⁹

Wenn also Dummett tatsächlich eine passende Charakterisierung der klassischen Dispute geben will, dann sollte diese Charakterisierung auch die Bruchlinien zwischen den unterschiedlichen Positionen korrekt wiedergeben und nicht neue Grenzen quer zu den alten ziehen. Wir sollten also seine Verteidigung in seinem eigenen Interesse nicht akzeptieren; doch daraus folgt noch nicht, daß es sich beim mathematischen Realismus tatsächlich um einen Sonderfall handelt. Denn wenn Strawson behauptet, die Idee eines Realitätsbereichs, der uns verschlossen bleiben kann, sei ein unberechtigter Import in die Philosophie der Mathematik aus anderen Disziplinen, dann muß gefragt werden, ob dieser Import tatsächlich unberechtigt ist. Immerhin wurde und wird diese Position in verschiedenen Varianten vertreten, und wenn man einmal die ontologische These akzeptiert hat, daß abstrakte Gegenstände existieren können, dann hat eine solche metaphysische, platonistische Position nichts offenkundig Irrationales an sich. Wenn Strawson eine solche These unberechtigt nennt, dann hat er die Frage aber bereits entschieden, ohne ein einziges Argument zu liefern. Er muß bereits davon ausgehen, daß die platonistische Position, sofern man sie ernst nimmt, unsinnig ist und deshalb die mathematische Realismusdebatte eigentlich keinen metaphysischen Gehalt hat, also ein Sonderfall ist. Doch warum sollten wir das zugestehen? Nichts zwingt uns *prima facie* dazu, unsere Sicht dieser Debatte zu revidieren, und ebensowenig sollte Dummett sich dazu verpflichtet fühlen. Dies ist natürlich bloß ein Argument gegen Strawson und nicht für Dummett. Betrachten wir das Problem von einem neutralen Standpunkt aus, so zeigt sich, daß zum einen kein Grund besteht, in der mathematischen Realismusdebatte einen Sonderfall zu

¹⁰⁸ Dummett 1978, xxvii.

¹⁰⁹ Dummett 1993, 468.

sehen, zum anderen nichts für oder gegen eine Übertragung von Eigenschaften dieser Debatte auf andere Debatten spricht. Natürlich, sofern man davon ausgeht, daß alle Realismusdebatten einen gemeinsamen Kern haben und nur Variationen desselben Themas sind, gibt es einen guten Grund, nach diesem Kern zu suchen und ihn aus einer beliebigen Debatte auf alle anderen zu übertragen; doch eine solche Annahme kann nur das Ergebnis vergleichender Untersuchungen sein und nicht als Faktum, sondern nur als zu prüfende Hypothese vorausgesetzt werden. Eine Entscheidung läßt sich hier also bloß pragmatisch fällen.¹¹⁰ Angesichts der Tatsache, daß es zwar keine zwingenden Gründe gibt, die dagegen sprechen, die semantischen Differenzen der mathematischen Realismusdebatte zu verallgemeinern, aber auch keine zwingenden Gründe dafür, sollten wir diese Hypothese wohlwollend, aber kritisch begleiten. Sollte es sich zeigen, daß die semantische Charakterisierung des Realismus nicht nur konsistent und vereinbar mit den metaphysischen Debatten ist, sondern auch unser Verständnis dieser Probleme vertiefen kann, so dürfen wir wohl davon ausgehen, daß sie nicht nur korrekt, sondern auch sinnvoll ist.

Was aber ist mit der zweiten These, daß eine metaphysische Charakterisierung den Debatten nichts Substantielles hinzufügen kann und bloß eine Metapher ist für die eigentlich semantischen Positionen? Dummetts argumentative Unterstützung für diese These ist erstaunlich dünn, sie beschränkt sich im Wesentlichen auf das oben Gesagte: Metaphysische Differenzen machen für die Debatte keinen entscheidenden Unterschied, daher können sie nicht relevant sein. Entsprechend harsch ist auch die Kritik, die er sich einhandelt. So bestreitet Michael Devitt, vielleicht Dummetts energischster Kritiker, grundsätzlich den argumentativen Wert der Metaphern-These: „Suppose this is so. It does not show, of course, that *all* metaphysical disagreements about the ontological status of objects have no substance beyond a disagreement over meaning.“¹¹¹ Sofern es sich bei den metaphysischen Theorien nur um Bilder handelt, muß es möglich sein, ihren harten Kern in Form semantischer Theorien auszudrücken, wobei die Metaphern-These besagt, daß nach der Auflösung dieser Bilder kein Inhalt übrigbleiben kann, der nicht in der semantischen Theorie integriert wäre. Doch allein aus der Tatsache, daß die Metaphysik nur eine Metapher der Semantik darstellt (wenn wir sie denn akzeptieren wollen), folgt noch nicht, daß eine solche restlose Auflösung wirklich möglich ist. Dummetts Argument lautet, wie bereits erwähnt, daß seiner Auffassung nach metaphysische Differenzen keinen relevanten Unterschied machen und die einzig echten Streitigkeiten in bezug auf die zugrundeliegende Semantik entstehen. Dem hält Devitt mit Recht entgegen: „The mere fact that a disagreement does not have any consequence for semantics does not show that it is not a real one, does not show that it is only metaphorical.

¹¹⁰ Natürlich beruht diese Frage auf dem ganz grundsätzlichen Problem, wo das Fundament der Philosophie liegt (oder ob sie überhaupt eines hat), was also die erste Philosophie ist, und entsprechend ließe sich auch auf diesem Weg die Frage beantworten. Allein, diesen Weg kann und will ich hier aus nachvollziehbaren Gründen nicht beschreiten.

¹¹¹ Devitt 1991, 264.

Most real disagreements are irrelevant to semantics.¹¹² Die Behauptung, daß allein die unterschiedlichen Bedeutungstheorien relevante Unterschiede ausmachen, baut bereits auf der Metaphern-These auf; wenn Dummett behauptet, daß es allein auf diese Theorien ankommt, so muß er zwangsläufig bei der Metaphern-These enden, kann das aber schlechterdings nicht als Begründung für sie ins Feld führen. Hier drückt sich sein fundamentales Bekenntnis zur analytischen Philosophie aus in dem Sinne, daß die Sprachphilosophie bzw. genauer: die Semantik, die zentrale Disziplin ist; doch wer dieses Bekenntnis nicht teilt, wird sich zunächst kaum verpflichtet fühlen, die Metaphern-These zu akzeptieren. So schreibt Devitt weiter: „Consider how it would strike a hard-core platonist. For him the disagreement does not seem metaphorical; he thinks he has a clear conception of independently existing mathematical objects, a conception that he finds vividly different from a conception of mental constructs.“¹¹³ Geht man also von einer unterschiedlichen Ausgangsposition aus, so gibt es keinen Grund, Dummett zuzustimmen. Die Forderung an Dummett muß also lauten: „Show that there is an element in the formulation of common sense realism the meaning of which resists literal clarification and which is essentially metaphorical.“¹¹⁴ Kann Dummetts Theorie das leisten? Um diese Frage richtig zu beantworten, sollten wir zunächst einen Schritt zurückgehen und die tatsächliche Stärke dieser Kritik einschätzen. Devitt hat ohne Zweifel Recht, wenn er behauptet, daß Dummett keinen zureichenden Grund hat, die Metaphern-These zu vertreten; doch das allein ist zu wenig, denn die bloße Tatsache, daß Dummett uns eine Begründung für seine These schuldig bleibt, ist noch kein Nachweis ihrer Falschheit. Wir könnten ebensogut fragen, warum wir die These denn nicht akzeptieren sollten. Was ließe sich anführen als Beispiel für den Rest, der essentiell metaphysisch und nicht semantisch formulierbar ist? Devitt scheint hier die Begriffe von unabhängig existierenden Objekten vor Augen zu haben, von denen der Platonist glaubt, eine klare Vorstellung zu haben. Doch daß er glaubt, eine solche Vorstellung zu haben, besagt noch nicht, daß diese Vorstellung tatsächlich klar ist und keinerlei metaphorischen Gehalt mehr besitzt. Tatsächlich ist es wohl so, daß gerade hier ein Grund zu finden ist, der *für* die Annahme des semantischen Realismus spricht, denn dieser hat einen wichtigen Vorteil gegenüber der metaphysischen Charakterisierung: Der semantische Realismus ist in der Lage, den Begriff der Unabhängigkeit zu erklären.¹¹⁵ Wie wir bereits im ersten Kapitel gesehen

¹¹² Devitt 1991, 265.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Miller 2003, 199.

¹¹⁵ Devitt würde dieses Argument nicht zulassen, denn seiner Auffassung nach gibt es überhaupt keinen Bedarf, den Unabhängigkeitsbegriff zu erklären; diese Illusion entsteht, weil der Gegenbegriff der Abhängigkeit auf Seiten des Antirealismus unklar ist, was aber kein Problem für den Realismus sei, der einfach jede Form von Abhängigkeit negieren kann: „A first stab at a clear statement of realism denies *any* dependencies of the world on our minds.“ (Devitt 2010, 42) Das gilt natürlich nicht für kausale Formen in dem Sinne, in dem etwa ein Buch abhängig vom Geist des Autors ist, aber ansonsten hält Devitt diese Definition für „perfectly clear“. (ebd.) Doch nur weil Devitt vollkommen klar zu sein scheint, was gemeint ist, muß dieser Eindruck noch lange nicht korrekt sein. Denn das Wort „abhängig“ hat eine ganze Reihe von Bedeutungen, die ohne Zweifel nicht in Frage kommen: Ein Land kann abhängig, d.h. nicht souverän sein;

haben, besteht die große Schwierigkeit einer Definition des Realismus darin, dem Begriff „unabhängig“ einen klaren Sinn abzugewinnen, und wir haben bereits verschiedene Interpretationen diskutiert. Der Unabhängigkeitsbegriff ist das letzte metaphorische Element, das in einer rein metaphysischen Charakterisierung nicht getilgt werden kann, sondern das sich nur in semantische Begriffe auflösen läßt.¹¹⁶ In Kapitel 1.2 haben wir verschiedene Interpretationen des Unabhängigkeitsbegriffs diskutiert und gesehen, daß weder das intentionale noch das kausale Modell eine adäquate Bestimmung des Sinns liefern können, was genau das Problem ist, vor dem eine nicht-metaphorische Analyse des Realismusbegriffs steht. Sollte eine genuin metaphysische (d.h. nicht-semantische) Interpretation des Unabhängigkeitsbegriffs möglich sein, so müßte gezeigt werden, daß entweder die Analyse dieses Begriffs als intentionale oder kausale Unabhängigkeit doch aufrechterhalten werden kann (was nach den Argumenten in 1.2 unwahrscheinlich erscheint) oder es müßte eine neue, nicht-semantische Interpretation entwickelt werden. Aber es ist nicht klar, wie eine solche Interpretation aussehen könnte,¹¹⁷ und weder Devitt noch andere haben in dieser Hinsicht Versuche unternommen. Wir haben oben auch akzeptiert, daß das Konzept der begrifflichen Abhängigkeit eine sinnvolle Interpretation bietet und sind jetzt nicht nur in der Lage, zu verstehen weshalb, sondern auch, diese Interpretation mit dem semantischen Realismus zu harmonisieren und damit die Metaphern-These zu bestätigen. Denn im Kern läuft das Konzept der begrifflichen Abhängigkeit auf einen semantischen Realismus hinaus. Wenn nämlich eine Relation begrifflicher Denkabhängigkeit zwischen zwei Sätzen besteht, dann impliziert ein Satz p (nicht rein logisch) einen Satz q über ein bestimmtes geistiges Vorkommnis. Aufgrund des Zitattilgungsschemas ist der Satz p äquivalent zum Satz „Es ist wahr, daß p“, so daß die Relation der begrifflichen Abhängigkeit erhalten bleibt und aus dem Satz „Es ist wahr, daß p“ ein Satz q über ein bestimmtes mentales Vorkommnis folgt. Wenn aber jeder wahre Satz einen anderen Satz über ein bestimmtes geistiges Vorkommnis impliziert, dann ist es ausgeschlossen, daß die Wahrheit dieses Satzes evidenztranszendent ist. Allein aus der Tatsache, daß ein Satz wahr ist, muß folgen, daß die Wahrheit dieses Satzes uns prinzipiell zugänglich ist, denn sonst würde er ja gerade keinen

wer seinen Lebensunterhalt nicht allein bestreiten kann, ist von anderen abhängig; in einem Graphen kann eine Variable abhängig sein, d.h ihr Wert wird von dem der anderen Variable bestimmt. Aber welchen Sinn sollte es haben, Realismus anhand solcher Begriffe von Abhängigkeit zu definieren? Ja, welchen Sinn soll es überhaupt haben, zu sagen, der Realismus lehne (fast) jede Form von Abhängigkeit ab, wenn gar nicht klar ist, was Abhängigkeit bedeuten soll? Solange dieses Problem (das angeblich nur der Antirealismus hat) nicht gelöst ist, haben wir immer noch keine klare Vorstellung davon, was Realismus ist.

¹¹⁶ Diese These findet sich auch bei Williams 1993, 193. – Der Ausdruck „metaphorisch“ ist an dieser Stelle nicht mehr ganz passend; während Dummett die zur Illustration des Unterschieds gebrauchten Bilder von Entdecken und Erschaffen noch recht gut als Metaphern bezeichnen konnte, scheint der Ausdruck „unabhängig“ eigentlich nichts Metaphorisches mehr an sich zu haben. Vielleicht sollte man neutraler davon sprechen, daß er, metaphorisch oder nicht, klärungsbedürftig ist und ohne weitere Erläuterungen nicht sinnvoll als metaphysisches Konzept gebraucht werden kann.

¹¹⁷ Williams schreibt über den Versuch, eine nicht-semantische Interpretation des Unabhängigkeitsbegriffs zu geben: „One obvious difficulty with such a view is that it makes even less clear than it otherwise might be what form a debate on the question of realism might take.“ (Williams 1993, 212)

Satz über geistige Vorkommnisse implizieren.¹¹⁸ Der ästhetische Realist glaubt, daß aus dem Satz „Dieses Gemälde ist schön“ nicht folgt, daß jemand auch glauben müßte, daß dieses Gemälde schön ist; die Wahrheit des Satzes könnte prinzipiell unsere epistemischen (oder ästhetischen) Kapazitäten übersteigen. Der Antirealist hingegen würde dies bestreiten und behaupten, daß aus dem wahren Satz „Dieses Gemälde ist schön“ sehr wohl folgt, daß jemand prinzipiell dieses Gemälde schön finden müßte, denn sein Wahrheitsbegriff erlaubt keine Evidenztranszendenz. In Fällen nun, in denen das Konsequens des Satzes falsch ist, etwa wenn niemand das Gemälde schön findet, weil es z.B. überhaupt keine Beobachter gibt, wäre der Antirealist aufgrund der begrifflichen Abhängigkeit darauf verpflichtet, das Antezedens als falsch anzusehen; doch es wäre unsinnig anzunehmen, daß ein Gemälde, das niemals gesehen werden kann, allein deshalb nicht schön ist, weshalb der für ihn einzig sinnvolle Weg hier in der Aufgabe des Bivalenzprinzips besteht, so daß die Negation der Wahrheit nicht mit Falschheit äquivalent ist. Ästhetische Sätze unterliegen für den ästhetischen Antirealisten nicht dem Bivalenzprinzip, und auch dies spiegelt sich in der Relation der begrifflichen Abhängigkeit wieder. Es ist also kaum zu bestreiten, daß das Konzept der begrifflichen Abhängigkeit, wenn es diagnostischen Wert in der Debatte besitzen soll, nicht ohne divergierende Wahrheitsbegriffe, also im Kern semantisch, verstanden werden kann; denn erst wenn man unterschiedliche Wahrheitsbegriffe ansetzt, läßt sich entscheiden, ob ein bestimmter Satz (insbesondere ein nicht entscheidbarer) denkabhängig ist bzw. einen Satz über ein geistiges Vorkommnis impliziert oder nicht. Damit ist die an Dummett und den semantischen Realismus gestellte Forderung erfüllt: Es gibt ein Element, von dem sich zeigen läßt, daß es in einer rein metaphysischen Charakterisierung des Realismus unauflösbar metaphorisch bleiben muß: den Unabhängigkeitsbegriff. Wollen wir diesen metaphorischen Rest beseitigen, so müssen wir ihn durch klare und eindeutige Thesen über die Begriffe der Wahrheit und der Bedeutung in Bezug auf die Aussagen des jeweiligen Bereichs ersetzen, was nichts anderes bedeutet, als eine semantische Charakterisierung des Realismus zu vertreten. Damit ist also die Antwort auf die erste Frage gegeben: Ja, es ist prinzipiell möglich, eine semantische Charakterisierung an die Stelle einer metaphysischen zu setzen und nicht nur das, es scheint sogar so zu sein, daß dieser semantische Ansatz für das Realismusproblem letzten Endes sogar unvermeidlich ist. Denn eine Interpretation des für den Realismus wesentlichen Begriffs der Unabhängigkeit kommt nicht ohne den Begriff der Wahrheit aus und führt damit zu einer semantischen Beschreibung.

¹¹⁸ Wobei zu beachten ist, daß nicht nur aktuelle, sondern auch potentielle geistige Vorkommnisse Inhalt dieser Sätze sein können.

3.2 Die Adäquatheit des semantischen Realismus

Bis hierhin haben wir festgestellt, daß es keinen Einwand gibt, der prinzipiell dagegen spräche, realistische Positionen semantisch zu formulieren, und daß es durchaus einen wichtigen Grund gibt, der deutlich dafür spricht. Wir haben die Metaphern-These in gewissem Rahmen verteidigt und gezeigt, daß ein semantischer Zugang zum Realismusproblem grundsätzlich möglich ist und gewisse Vorteile verspricht, indem er nämlich eine klar verständliche Interpretation des Unabhängigkeitsbegriffs liefert. Aber ein solches Argument wäre sofort hinfällig, wenn es sich zeigen ließe, daß eine semantische Charakterisierung des Realismus das Bild verzerrt, indem sie die traditionellen Debatten über Realismus und Antirealismus in etwas Neues verwandelt. Denn auch wenn prinzipiell ein solches Verfahren möglich ist, so bleibt doch die Gefahr, daß es gerade auf den Fall des Realismus nicht angewandt werden kann, daß also der Wechsel zur semantischen Darstellung das ursprüngliche Problem verfälscht. Mit anderen Worten: Auch wenn eine Übersetzung des metaphysischen Problems in ein semantisches möglich ist, bleibt es dabei dasselbe Problem oder verwandelt es sich nur in eines, das so ähnlich aussieht? Sind nicht doch die metaphysische und die semantische Charakterisierung des Realismus voneinander unabhängig?

3.2.1 Realismus und Wahrheit

Devitt vertritt diese Position mit Nachdruck: „What has truth to do with Realism? On the face of it, nothing at all. Indeed, *Realism says nothing semantic at all* beyond [...] making the negative point that our semantic capacities do *not* constitute the world.“¹¹⁹ Seiner Meinung nach handelt es sich beim Realismus um eine genuin metaphysische These, die von ihren angeblichen semantischen Formulierungen unabhängig ist. Für ihn ist dies auch kein Streit um Worte – prinzipiell stünde es ja frei, den Begriff „Realismus“ nach Belieben als philosophischen *terminus technicus* zu definieren und mal eine semantische, mal eine metaphysische These darunter zu verstehen. Devitt behauptet vielmehr, daß der Versuch, die metaphysische These des Realismus semantisch zu formulieren, nicht gelingen kann, wobei sein zentrales Argument ist, daß die realistische These mit keiner bestimmten Konzeption von Wahrheit in Verbindung steht. Ausgangspunkt ist dabei folgende Definition von Realismus: „Tokens of most current common-sense and scientific physical types objectively exist independently of the mental.“¹²⁰ Dieser Satz, so Devitt, impliziert keinerlei Wahrheitstheorie, weder für sich genommen noch in Verbindung mit einem anderen offensichtlich wahren Satz, da es möglich ist, ein Realist zu sein, ohne über eine Wahrheitstheorie zu verfügen. Ebenso folgt allein aus einer Wahrheitstheorie noch kein Realismus, denn wenn es

¹¹⁹ Devitt 1991, 39.

¹²⁰ Ebd. – Devitt spricht hier nur explizit vom wissenschaftlichen oder Außenwelt-Realismus, aber seine Argumente lassen sich auf jede Form von Realismus übertragen.

sich um eine epistemische Wahrheitstheorie handelt, so beinhaltet sie kein Bekenntnis zu einer objektiven Realität.¹²¹ Auch die oft gezogene Verbindung von Korrespondenztheorie und Realismus akzeptiert Devitt nicht, denn auch wenn eine Korrespondenztheorie uns sagen kann, was es für einen Satz bedeutet, wahr zu sein, so sagt sie uns doch nicht, welche Sätze wahr sind. Da aber die realistische These zwei Dimensionen hat, Existenz und Unabhängigkeit, kann die Korrespondenztheorie höchstens die Unabhängigkeitsdimension des Realismus implizieren, nicht aber die Existenzdimension. Und selbst dies nur dann, wenn der Gedanke einer objektiven Realität bereits in die Korrespondenztheorie eingebaut ist (was traditionellerweise immer der Fall war, auch wenn bloße Korrespondenz zwischen Propositionen und Tatsachen natürlich auch dann bestehen kann, wenn die Tatsachen nicht unabhängig bestehen). Eine Korrespondenztheorie impliziert also keinen Realismus.¹²² Warum aber werden dann in der Philosophie andauernd die Korrespondenztheorie und der Realismus miteinander in Verbindung gebracht, ebenso wie epistemische Wahrheitstheorien und Antirealismus? Devitt sieht hier einen abduktiven Zusammenhang: Die beste Erklärung für eine Korrespondenztheorie besteht in einem realistischen Weltbild, während die beste Erklärung für eine epistemische Wahrheitstheorie darin besteht, von einer prinzipiell von uns abhängigen Welt auszugehen. Logisch zwingend ist diese Verbindung aber nicht; es ergibt sich kein Widerspruch zwischen einer Korrespondenztheorie und einem Antirealismus.¹²³ Es bleibt also dabei, daß die metaphysische These des Realismus gänzlich unabhängig von allen semantischen Überlegungen ist, denn:

- (1) Realismus impliziert keine Wahrheitstheorie.¹²⁴
- (2) Keine Wahrheitstheorie impliziert einen Realismus.
- (3) Zwischen Wahrheitstheorien und metaphysischen Theorien besteht eine rein abduktive Beziehung.

Prüfen wir nun diese Aussagen im Einzelnen. Zu (1): Devitts Behauptung, daß seine Formulierung der realistischen These keinerlei Wahrheitstheorie impliziert, wird nicht nur praktisch ohne jede Begründung präsentiert, sondern beruht auch ganz massiv auf der bereits oben kritisierten Voraussetzung, daß eine Interpretation des Unabhängigkeitsbegriffs ohne jeden Rückgriff auf ein Konzept der Wahrheit gegeben werden kann. Ich will die bereits genannten Argumente nicht wiederholen und füge nur soviel hinzu, daß man Devitt ein Stück weit entgegenkommen könnte, indem man zugibt, daß ein Realismus tatsächlich keine *vollständige* Wahrheitstheorie impliziert. Was ein Realismus impliziert, sofern Dummetts semantische Interpretation korrekt ist, ist ein Wahrheitsbegriff, der die Möglichkeiten unserer Bestätigung potentiell übersteigt (evidenztranszendent ist), der streng bivalent ist und der sich auf den Begriff der Referenz stützt. In der Tat

¹²¹ Devitt 1991, 41.

¹²² Devitt 1991, 41f.

¹²³ Vgl. Devitt 1991, 44f.

¹²⁴ Dieselbe These vertritt Alston 1996, 78.

läuft dies nicht auf eine einzige, spezielle Wahrheitstheorie heraus, sondern auf eine Familie von ähnlichen Wahrheitsbegriffen, die sich diese zentralen Eigenschaften teilen (weshalb man wohl mit Recht von realistischen Wahrheitstheorien sprechen könnte). Dennoch kommen wir, anders als Devitt meint, nicht ohne eine mehr oder weniger spezifische Vorstellung von Wahrheit aus, wenn wir die realistische These genau verstehen wollen. In der Formulierung, die Devitt gibt, impliziert diese These tatsächlich keinerlei Wahrheitstheorie; befreit man sie jedoch von ihrer metaphorischen Verkleidung und stellt die Frage nach dem exakten Sinn der These, so müßte man sie wie folgt neu formulieren:

- (4) Die meisten alltäglichen und wissenschaftlichen Aussagen sind objektiv wahr oder falsch kraft ihrer Referenz auf die entsprechenden Tatsachen und potentiell jenseits aller Begründbarkeit.

Und ein solcher Satz impliziert natürlich wenn nicht eine komplette Wahrheitstheorie, so doch einen recht spezifischen Begriff von Wahrheit.¹²⁵ William Alston verteidigt die gleiche Position, allerdings aus einem anderen Grund, denn seiner Auffassung nach hat eine realistische Position zwar Konsequenzen dafür, welche Sätze wir für wahr oder falsch halten, aber nicht dafür, was es bedeutet, daß diese Sätze wahr oder falsch sind.¹²⁶ Doch ein solches Verständnis von Realismus ist nur haltbar, wenn wir den weitaus größten Teil der Realismusdebatte ignorieren. Es sei zugegeben, daß Alston unter metaphysischem Realismus nur solche Positionen verstehen möchte, die die Existenz bestimmter Gegenstände schlichtweg bestreiten oder diese Gegenstände auf andere reduzieren und unter diesen Umständen wäre es möglich, seiner These zuzustimmen. Doch moralischer oder ästhetischer Antirealismus, Nonkognitivismus und Verifikationismus lassen sich mit diesem Realismusbegriff nicht erfassen, denn in diesen Fällen steht es ja gerade zur Debatte, was es bedeuten soll, hier zu behaupten, daß eine Aussage wahr ist. Ein Idealist und ein Realist könnten sich wohl ohne weiteres darauf einigen, daß der Satz „Im Garten steht ein Pflaumenbaum“ wahr ist, doch ihr eigentlicher Streitpunkt wäre damit noch nicht berührt, denn beide verstehen etwas grundsätzlich anderes unter der Behauptung, daß dieser Satz wahr ist, was letztlich ihre metaphysischen Positionen ausdrückt. Alston gibt dies ein Stück weit zu, indem er anerkennt: „In taking a position on what propositions are true or not true, the metaphysical

¹²⁵ Gelegentlich wird die Meinung vertreten, daß der Wahrheitsbegriff des Realismus zwar evidenztranszendent sein, aber nicht über ein deflationäres Konzept hinausgehen muß (z.B. Loar 1987, 83f.). Demnach würde es genügen, wenn die Sätze der strittigen Klasse das Zitattilgungsschema erfüllen, ohne daß eine substantielle Vorstellung von der Beziehung zwischen Sprache und Realität hinzutreten müßte. Das Problem dieser These ist jedoch, daß alle deflationären Wahrheitstheorien den Begriff der Bedeutung bereits voraussetzen und ihn auch nicht mithilfe des Wahrheitsbegriffs definieren können. Wenn jedoch Wahrheit und Bedeutung einander wechselseitig bedingen und kein Begriff für den anderen vorausgesetzt werden kann, so kann eine solche Theorie die realistische Semantik nicht vollständig ausdrücken. Der semantische Realismus enthält sowohl eine Bedeutungs- als auch eine Wahrheitstheorie, während der Deflationismus nur das letztere bieten kann und demnach um eine Bedeutungstheorie ergänzt werden müßte, die (wenn sie dem Realismus gerecht werden wollte) vermutlich wieder auf den semantischen Realismus hinausliefe.

¹²⁶ Alston 1996, 78.

positions presuppose an understanding of truth; they do not contribute to it.“¹²⁷ Wenn aber die metaphysischen Positionen einen bestimmten Wahrheitsbegriff voraussetzen (diesen aber nicht bestimmen) und dieser Wahrheitsbegriff nicht beliebig wäre, dann müßte dieser Satz wohl so verstanden werden, daß eine realistische Position auch einen realistischen Wahrheitsbegriff voraussetzt, daß also Realismus und Wahrheit zumindest verbunden sind. Alston scheint nun aber davon auszugehen, daß der Wahrheitsbegriff tatsächlich beliebig ist, denn seiner Meinung nach kann jede Position bezüglich des metaphysischen Realismus mit einer beliebigen Wahrheitstheorie kombiniert werden.¹²⁸ Doch diese Trennung ist nicht überzeugend, denn der metaphysische Realismus muß in jedem Fall einen epistemischen Begriff von Wahrheit ausschließen. Wer die Position vertritt, daß es eine unabhängig existierende Außenwelt gibt (also mit Alston der Meinung ist, daß Sätze über die Außenwelt in nicht-reduzierter Form wahr sind), der kann nicht die Wahrheit dieser Sätze an die epistemischen Fähigkeiten von Subjekten knüpfen, denn dies liefe ja gerade darauf hinaus, zu bestreiten, daß die Sätze über die *unabhängige* Außenwelt in ihrer nicht reduzierten Form wahr sind. Eine epistemische Wahrheitstheorie würde die Unabhängigkeitsdimension untergraben, so daß sich auch hier wieder ergibt, daß ein Realismus bestimmte Bedingungen an einen Wahrheitsbegriff stellt, wenn auch keine eindeutige Wahrheitstheorie impliziert. Weigert man sich hingegen, die Unabhängigkeitsdimension in den Begriff des Realismus aufzunehmen, so übergeht man einen zentralen Streitpunkt in vielen Realismusdebatten und trennt die Verbindung zwischen Realismus und Wahrheit um den Preis des Verfehlens der Debatte.

Zu (2): Untersuchen wir den umgekehrten Fall, also die Implikation des Realismus durch eine bestimmte Wahrheitstheorie, so kommen wir Devitt näher. Ohne Zweifel ist seine Behauptung, daß eine epistemische Wahrheitstheorie keinen Realismus impliziert, korrekt. Akzeptieren wir allerdings die oben verteidigte Interpretation des Unabhängigkeitsbegriffs durch den Begriff der Wahrheit (und der Bedeutung), so können wir nicht mehr mit Devitt behaupten, daß eine epistemische Wahrheitstheorie neutral zum Realismus ist; im Gegenteil, sie impliziert nicht nur keinen Realismus, sondern macht eine realistische Position unmöglich, da sie keinen realistischen Wahrheitsbegriff zuläßt, d.h. sie impliziert tatsächlich einen Antirealismus, so daß eine Äquivalenz von antirealistischer Wahrheit und Antirealismus besteht. Und ebenso gilt natürlich auch das Umgekehrte, daß nämlich ein realistischer Wahrheitsbegriff einen Realismus impliziert, oder zumindest die Unabhängigkeitsdimension des Realismus. Aber genügt das bereits, um eine Äquivalenz zwischen Realismus und realistischem Wahrheitsbegriff anzunehmen? Devitt verneint mit der

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ „The metaphysical realist or antirealist about quarks, like the rest of us, makes use of some concept of truth but is not concerned, qua metaphysical realist or antirealist, to determine its nature.“ (ebd.) – ähnlich auch Horwich 1990, 60.

Begründung, daß damit noch nichts über die Existenzdimension gesagt ist. Das ist natürlich richtig, aber hier hängt viel davon ab, wie man den Begriff „Realismus“ verstehen möchte, zumal der Gebrauch in unterschiedlichen Bereichen der Philosophie nicht einheitlich ist. Ist eine Theorie, nach der für bestimmte Aussagen ein realistisches Konzept von Wahrheit und Bedeutung zugrunde gelegt werden soll, diese Aussagen aber ausnahmslos falsch sind (*error-theory*) ein Realismus? Üblicherweise werden Atheisten, die akzeptieren, daß alle Aussagen über Gott realistisch wahr oder falsch sind (die semantische Gestalt der Unabhängigkeitsdimension akzeptieren), aber zugleich behaupten, daß sie alle *de facto* falsch sind (die Existenzdimension bestreiten), nicht als Antirealisten betrachtet; in der Ethik hingegen zählt die genau gleiche Position, daß ethische Aussagesätze den realistischen Konzepten von Wahrheit und Bedeutung unterliegen, aber systematisch falsch sind, zu den Antirealisten. Nur wenn wir in einem strengen Sinne von Realismus annehmen, daß es nicht nur auf die Art von Wahrheit und Bedeutung ankommt, die diesen Aussagen zukommt, sondern auch darauf, ob sie wirklich wahr oder falsch sind, könnten wir Devitt zustimmen. Wir können also formulieren: Keine Wahrheitstheorie impliziert einen Realismus,¹²⁹ aber nicht, weil Wahrheit und Realismus unabhängig voneinander wären, sondern weil der Realismus etwas mehr verlangt als bloß eine Wahrheitstheorie; versteht man allerdings den Realismusbegriff enger, so sind Realismus und realistische Wahrheitstheorien eben doch äquivalent.

Zu (3): Die letzte These, daß es sich beim Verhältnis von Realismus und Korrespondenztheorie bzw. Antirealismus und epistemischer Wahrheitstheorie um eine Abduktionsbeziehung handelt, ist eigentlich schon mit allem, was bisher gesagt wurde, ausgeräumt. Denn wenn der Abhängigkeitsbegriff des Antirealismus nur sinnvoll durch eine Konzeption von Wahrheit interpretiert werden kann, dann besteht eben doch ein Widerspruch zwischen ihm und einer bestimmten Wahrheitstheorie (wenn auch nicht notwendigerweise der Korrespondenztheorie), dann impliziert ein Antirealismus eben doch eine bestimmte andere Wahrheitstheorie und umgekehrt. Anthony Appiah hat zwar bestritten, daß eine wechselseitige Verbindung zwischen den beiden Theorien besteht, jedoch hinzugefügt, daß beide dadurch verbunden sind, daß sie aus einem einzigen Argument abgeleitet werden, das nachweisen soll, daß die Realität unsere mentalen oder linguistischen Fähigkeiten niemals übersteigen kann. „While the semantic verificationism and the

¹²⁹ Was allerdings nicht heißt, daß eine bestimmte Wahrheitstheorie nicht einen vollständigen Realismus (inklusive Existenzdimension) nahelegen könnte, da sie bestimmte Implikationen mit sich bringt, die eher für den Realismus und eher gegen den Antirealismus sprechen. Van Woudenberg 2002 argumentiert beispielsweise, daß Alstons realistische Wahrheitstheorie entgegen seiner eigenen Aussage gewisse Implikationen hinsichtlich eines metaphysischen Realismus hat, denn sie setzt zum einen ein bestimmtes Verständnis von Tatsachen voraus, das diesen eine gewisse Realität und insbesondere kausale Wirksamkeit bescheinigt, während zum anderen Wahrheitstheorien ausgeschlossen werden, die keine unabhängige Relation zwischen wahren Propositionen und ihren Wahrmachern anerkennen. Dies impliziert natürlich keinen Realismus im oben beschriebenen Sinne, drückt aber doch eine deutliche Neigung in diese Richtung aus, da die Wirksamkeit der Tatsachen mutmaßlich durch ihr Bestehen erklärbar ist.

anti-realism are not mutually entailing, they are both entailed by the argument in question; and that is hardly surprising since the argument is an argument about mind (or language) *and* reality.“¹³⁰ Insofern sind Antirealismus und epistemische Wahrheitstheorie auch dann untrennbar verbunden, wenn wir die wechselseitige Implikation nicht anerkennen wollen, denn beide sind eine logische Konsequenz einer bestimmten Vorstellung des Bezugs zwischen Realität und Sprache oder Denken: Sie folgen aus den gleichen Sätzen, so daß es auch nicht verwundern sollte, daß in der (*prima facie* metaphysischen) These des Antirealismus unter der Oberfläche der Wahrheitsbegriff wieder auftaucht. Auch Devitts Einwände können uns also nicht von der Position abbringen, daß es sich bei Realismus und Antirealismus tatsächlich im Kern um semantische Thesen handelt, die nur mit Hilfe der Begriffe der Wahrheit und der Bedeutung erklärt werden können. Es ergibt sich also, daß Realismus und Antirealismus tatsächlich jeweils spezifische Wahrheitsbegriffe implizieren und demnach (unter der Voraussetzung, daß Wahrheit und Bedeutung sich wechselseitig bedingen, s. Kap. 2.2.2) adäquat semantisch formuliert werden können.

3.2.2 Gegenstände und Aussagen

Es ist eine wichtige Konsequenz des semantischen Realismus, daß der Gegenstand einer Realismusdebatte nicht mehr die Existenz und die Existenzweise bestimmter Gegenstände ist, sondern die Wahrheit von Aussagen in einem bestimmten Bereich. Während beispielsweise ein mittelalterlicher Universalienrealist die These vertreten würde, daß abstrakte Entitäten tatsächlich in einer gewissen Weise existieren, würde sein moderner semantisch-realistischer Nachfolger behaupten, daß unsere Aussagen über abstrakte Gegenstände streng wahr oder falsch sind und daß ihre Wahrheitsbedingungen nach einem evidenztranszendenten Wahrheitsbegriff gegeben sind. Das hat zur Folge, daß unser Bild der traditionellen Dispute grundlegend revidiert und von einer ontologischen in eine semantische Form transponiert werden muß, was wir oben bereits akzeptiert hatten. Aber verfehlt diese Revision nicht die traditionellen Debatten in einem anderen Sinne? Bisher beschäftigte uns nur die Frage, ob die semantische Charakterisierung des Realismus tatsächlich adäquat ist: Ob sich der semantische und der metaphysische Realismus tatsächlich auf das gleiche Problem beziehen. Nun müssen wir uns aber mit einer weiteren Frage befassen, ob nämlich, auch wenn gewisse Probleme dieselben bleiben, nicht bestimmte andere Probleme bei der Übertragung verlorengehen. Denn es scheint so zu sein, daß der semantische Realismus, der sich nur noch auf den Status von Aussagen konzentriert, nicht mehr in der Lage ist, den durchaus relevanten Aspekt der *Existenz* der Gegenstände dieser Aussagen zu erfassen. Mit anderen Worten:

¹³⁰ Appiah 1991, 72.

daß der semantische Realismus zwar die Unabhängigkeitsdimension des Realismus erfaßt, nicht aber die Existenzdimension.¹³¹

Dummett selbst gibt zwei Gründe an, die ihn dazu bewogen haben, sich auf Aussagen statt auf Gegenstände zu konzentrieren. Erstens, so Dummett, gibt es in einigen Realismusdebatten einfach keine entsprechenden Gegenstände, es sei denn, man wendet den semantischen Taschenspielertrick an, Tatsachen als Gegenstände zu zählen. Beispiele hierfür seien vor allem Realisten in Bezug auf die Vergangenheit oder die Zukunft.¹³² Zweitens, und dieser Grund dürfte der wichtigere sein, verlagert eine Konzentration auf Gegenstände das Interesse auf die seiner Meinung nach falschen Fragen:

„It appeared to me evident, and still appears to me evident, that, interesting as the questions about the nature of mathematical objects, and the ground of their existence, may be, the significant difference lies between those who consider all mathematical statements whose meaning is determinate to possess a definite truth-value independently of our capacity to discover it, and those who think that their truth or falsity consists in our ability to recognize it.“¹³³

Warum aber sind die semantischen Fragen die wichtigeren? Dummett geht davon aus, daß die Welt die Menge aller bestehenden Tatsachen ist und nicht die Summe aller existierenden Gegenstände.¹³⁴ Da Tatsachen das sind, was wahre Propositionen beschreiben, ist dann aber eine Beschreibung der Welt nur vollständig, wenn sie alle wahren Propositionen aufzählen kann, die sich auf diese Welt beziehen, und eine solche Liste wird ganz anders ausfallen, je nachdem, ob man einen evidenztranszendenten (realistischen) Wahrheitsbegriff zugrunde legt oder nicht – im letzteren Fall dürfte sie um einiges kürzer sein, so daß die Semantik letztlich die Grenzen der Welt zieht. Was aber ist von diesen Argumenten zu halten? Die erste Behauptung, daß es bestimmte Dispute gibt, bei denen es gar nicht um Gegenstände gehen kann, weil keine entsprechenden Gegenstände existieren, erscheint zumindest zweifelhaft, denn sie beruht anscheinend auf einem zu engen Verständnis des Begriffs „Gegenstand“. Dummetts Beispiel des Realismus hinsichtlich der Vergangenheit ist in der Tat passend, wenn man davon ausgeht, daß Gegenstände hier tatsächlich physisch zu verstehen sind. Sowohl ein Realist als auch ein Antirealist hinsichtlich der Vergangenheit können sich einig sein, daß die Gegenstände einer entlegenen Vergangenheit, von der keine Spuren mehr zurückgeblieben sind, in keinem physischen Sinne mehr existieren; ihr Disput kann sich tatsächlich nicht um Gegenstände drehen. Doch was Dummett als „sophistry“¹³⁵ abtut, nämlich die Wertung von Tatsachen als Gegenstände, läßt sich in

¹³¹ Zu dieser Kritik vgl. z.B. Wright 1987a, 8f.

¹³² Dummett 1993, 465.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ „[...] what reality consists in is not determined just by what objects there are, but by what propositions hold good: The world is the totality of facts, not of things.“ (ebd.)

¹³⁵ Ebd.

einem weiteren Sinne durchaus rechtfertigen. Faßt man nämlich Gegenstände hier etwas locker als das, worauf sich die fraglichen Aussagen beziehen, so bleibt natürlich die Frage bestehen, ob den Propositionen wirklich Tatsachen entsprechen, d.h. ob die Wahrheitsbedingungen der Sätze erfüllt sind oder nicht (sofern man davon ausgeht, daß sie welche haben, was zumindest der Realist behauptet). Der Disput über die entlegene Vergangenheit kann also durchaus in dem Sinne verstanden werden, daß es hier um die Frage geht, ob die in Aussagen über die Vergangenheit behaupteten Tatsachen bestehen oder nicht bestehen, und wenn ja, was es bedeutet, dies auszusagen. Auch wenn sich der Disput nicht auf diese Frage nach dem Bestehen von Tatsachen und damit dem Dasein von Gegenständen reduzieren läßt, so läßt es sich ebensowenig bestreiten, daß diese ontologische Frage ein nicht zu ignorierender Bestandteil des Streits ist.¹³⁶ Der zweiten Behauptung, daß die relevanten Fragen die semantischen sind, sollte man auch nicht ohne weiteres zustimmen, denn sie scheint zunächst bloß Dummetts vorwiegendes Interesse an logischen und sprachphilosophischen Fragen auszudrücken. Wer seine Präferenzen anders gesetzt hat, wird wohl kaum der gleichen Auffassung sein. Zwar ist es richtig, wie Dummett sagt, daß es bei einer Welt, die aus Tatsachen aufgebaut ist, darauf ankommt, welche Propositionen wahr sind und damit auch auf die Definition des Wahrheitsbegriffs, aber allein daraus folgt noch nicht, daß es *nur* darauf ankommt. Die Menge aller wahren Propositionen wird verständlicherweise unterschiedlich mächtig sein, je nachdem, wie der zugrundeliegende Wahrheitsbegriff definiert ist; doch die Mächtigkeit dieser Menge wird nicht allein durch den Wahrheitsbegriff definiert, sondern auch durch die Tatsachen der Welt, weshalb nicht nur der Wahrheitsbegriff wichtig ist, sondern auch die Frage, ob den Propositionen Tatsachen entsprechen oder nicht. Muß der Satz „Buddhas Lieblingsgericht waren rote Linsen“ in die Menge aller wahren Propositionen aufgenommen werden, wenn für uns (was ich annehme) absolut nicht zu entscheiden ist, ob er wahr ist? Der Realist würde antworten: „Sofern Buddha tatsächlich am liebsten rote Linsen aß, ja.“, der Antirealist hingegen klar: „Nein.“, so daß beider Welt, die in der Menge aller wahren Propositionen erfaßt ist, unterschiedlich aussehen wird, allein aufgrund ihrer unterschiedlichen Wahrheitsbegriffe. Doch die Welten können sich auch unterscheiden, wenn der Wahrheitsbegriff keinen relevanten Unterschied macht. Ein Satz wie „Julius Cäsar wurde am 13. Juli 100 v. Chr. geboren“ wird in die Menge wahrer Propositionen aufgenommen werden, egal ob der zugrundeliegende Wahrheitsbegriff evidenztranszendent ist oder nicht, denn es sind reichlich Evidenzen

¹³⁶ Hier liegt eine Verbindung zur eben diskutierten Frage, ob Realismus einen Wahrheitsbegriff impliziert. Denn gerade dadurch, daß Tatsachen eine Rolle spielen in der Betrachtung diverser Realismusdebatten, gewinnt ja das Konzept des semantischen Realismus an Bedeutung, da durch einen semantischen Aufstieg von Tatsachen zu Propositionen die Frage relevant wird, worin die Wahrheit und Bedeutung dieser Propositionen besteht, die sich bei der bloßen Rede von Gegenständen nicht ergäbe. In diesem Sinne argumentiert auch Barry Taylor: „So the connexion between realism and truth depends essentially on the question of whether realism can be adequately characterized by talking of the existence of objects alone, or whether [...] it must mess about with facts as well.“ (Taylor 1987, 63)

vorhanden. Doch sollte sich einmal herausstellen, daß all diese Belege gefälscht sind und es niemals einen Julius Cäsar gegeben hat, so müßte man ihn, ganz gleich ob man Realist oder Antirealist in Bezug auf die Vergangenheit ist, aus der Menge der wahren Propositionen entfernen, denn der Satz wäre unter jedem Wahrheitsbegriff eindeutig falsch. Die Mächtigkeit der Menge wäre in diesem Fall also unabhängig vom Wahrheitsbegriff verändert worden, nämlich allein durch das Bestehen oder Nicht-Bestehen einer Tatsache. Fragen über die Existenz von Gegenständen oder das Bestehen von Tatsachen scheinen sich also doch nicht so einfach beiseite schieben zu lassen.¹³⁷ Dummett selbst gibt das in gewisser Weise zu und sucht nach einem Weg, dieser Kritik gerecht zu werden. So argumentiert er: „If we have a dispute over the existence of certain entities or over whether certain terms have a reference, we can represent it in my way simply by taking the disputed class to consist of statements about those entities or containing those terms.“¹³⁸ Dummett spricht sich also dafür aus, den Begriff der Existenz durch den der Referenz zu ersetzen und die entsprechenden Aussagen, die eine solche Referenz behaupten, ins Zentrum der Realismusdebatte zu stellen, wobei er jedoch gleich wieder davor zurückschreckt, dies als eine Realismusdebatte in seinem Sinne aufzufassen.¹³⁹ Dummett scheint sich also hier wieder genau den Vorwurf einzuhandeln, den er doch vermeiden wollte, daß nämlich sein semantischer Realismus sich nicht mit den traditionellen Debatten deckt. Aber auch wenn Dummett diesen Punkt zugestehen würde, so wäre er doch zunächst nicht überzeugend, denn, wie Hale richtig bemerkt, sind Debatten darüber, ob die Referenz bestimmter Begriffe erfüllt ist oder nicht, von ganz anderer Art als Debatten über evidenztranszendente Wahrheitsbedingungen;¹⁴⁰ es wären eben doch ganz andere Debatten als die, die Dummett mit dem Konzept des semantischen Realismus erfassen möchte. Hier scheint ein Punkt erreicht zu sein, an dem der semantische Realismus in eine Sackgasse gerät, denn bestimmte Aspekte der traditionellen Realismusdebatten lassen sich mit seinem Instrumentarium nicht korrekt erfassen. Ich will versuchen, in Kapitel 3.4 einen Ausweg aus dieser Sackgasse zu skizzieren, doch für den Moment wollen wir diese Kritik stehen lassen.

3.3 Kriterien

Die Kritik am semantischen Realismus, die uns bis jetzt beschäftigt hat, war eher generell. Sie zielte darauf ab, entweder grundsätzlich den Gedanken anzugreifen, daß Metaphysik sich in Semantik übersetzen läßt, oder (etwas spezieller) zu zeigen, daß eine solche Übersetzung im Falle des

¹³⁷ So auch Hale 2001, 284: „The present point is that, even if such disputes are in part about evidence-transcendence, they involve ontological disagreements as well.“

¹³⁸ Dummett 1973, 147.

¹³⁹ Daher betrachtet er auch den Universalienstreit gerade nicht als passendes Beispiel: „A nominalist does not seem to be committed to being an anti-realist in this sense [d.h. im Sinne eines evidenztranszendenten Wahrheitsbegriffs, S.G.]: For this reason I shall not use realism about universals as an example.“ (ebd.)

¹⁴⁰ Hale 2001, 285.

Realismusproblems nicht angemessen ist. Nun wollen wir uns einer anderen Gruppe kritischer Argumente zuwenden, die nicht prinzipiell gegen Dummetts Realismustheorie sprechen (die also bereit sind, hinsichtlich der oben diskutierten Kritikpunkte Zugeständnisse zu machen), die aber gleichwohl zu zeigen versuchen, daß speziell diese Theorie scheitern muß, da die von ihr vorgeschlagenen Kriterien für eine semantische Definition des Realismus unbefriedigend sind. Besonders das für Dummett so wichtige Bivalenzprinzip ist Gegenstand der Kritik, aber auch die damit verbundene wahrheitskonditionale Semantik, wobei Kritiker einwenden, daß Dummetts Theorie inadäquat ist, d.h. an den tatsächlichen Realismusdebatten vorbei geht, insofern die von ihr vorgeschlagenen Kriterien entweder nicht notwendig sind für einen Realismus und also ihre Ablehnung allein nicht hinreichend für einen Antirealismus, oder aber die Kriterien nicht hinreichend sind für den Realismus, so daß ihre Ablehnung keinen Antirealismus begründet.

3.3.1 Nicht hinreichend

Wenden wir uns zunächst der Klasse von Einwänden zu, die zu zeigen versuchen, daß Dummetts Kriterien nicht hinreichend sind, d.h. daß die Anerkennung dieser Kriterien keinen Realismus impliziert bzw. daß ein Antirealismus nicht deren Ablehnung impliziert, mit anderen Worten: daß es möglich ist, Dummetts Kriterien zu akzeptieren und dennoch eine antirealistische Position zu vertreten. Einen klassischen Fall, in dem Dummetts Kriterien sich scheinbar nicht mit einer üblicherweise als antirealistisch gekennzeichneten Position vereinbaren lassen, stellt der Idealismus George Berkeleys dar. Devitt argumentiert mit Nachdruck, daß der realistische Wahrheitsbegriff allein keine Ablehnung einer solchen Position mit sich bringen muß:

„Does Realist Truth entail Realism? It does not. Realism (as I have defined it), requires the objective existence of common-sense physical entities. Realist Truth concerns physical *statements* and has no such requirement: *It says nothing about the nature of the reality that makes those statements true or false*, except that it is objective. An idealist who believed in the objective existence of a purely mental realm of sense data could subscribe to Realist Truth. He could believe that physical statements are true or false according as they do or do not correspond to the realm of sense data, whatever anyone's opinion on the matter.“¹⁴¹

Das Argument hat die Form einer *reductio*. Ausgehend davon, daß der Gehalt des Außenwelt-Realismus sich in einem semantischen Realismus ausdrücken läßt, versucht Devitt zu zeigen, daß daraus ein Widerspruch folgt, nämlich daß Berkeleys Idealismus selbst ein Realismus ist. Nun lassen sich tatsächlich einige Belege anführen, die dafür sprechen, daß Berkeley eine Art semantischen Realismus vertreten hat, oder daß er zumindest der Auffassung war, daß Wahrheit auch in

¹⁴¹ Devitt 1983, 77. – Devitt bezieht sich hier explizit auf eine Korrespondenztheorie der Wahrheit, nicht aber auf einen semantischen Realismus. Allerdings können wir ohne Probleme sein Argument so verstehen (und es ist wohl auch so intendiert), daß es sich auf einen Wahrheitsbegriff, der auf Referenz beruht, wie auch auf das Bivalenzprinzip bezieht.

seinem System evidenztranszendent ist. So schreibt er: „Since there may be, for aught that I know, innumerable sorts of ideas or sensations, as different from one another, and from all that I have perceived, as colours are from sounds.“¹⁴² Und gleich darauf spricht Berkeley von der „scantiness of my comprehension, with regard to the endless variety of spirits and ideas, that might possibly exist [...]“¹⁴³, worin sich ohne große Mühe der Gedanke, daß die Wahrheit unsere Fähigkeit zur Erkenntnis übersteigt, wiederfinden läßt. Auch andere Stellen deuten in diese Richtung, etwa wenn Berkeley sagt: „Thus when I shut my eyes, the things I saw may still exist, but it must be in another mind.“¹⁴⁴ Diese Stelle läßt sich ohne Zweifel so lesen, daß die Wahrheit einer Existenzaussage unabhängig von den Perzeptionen eines bestimmten Individuums besteht, also potentiell evidenztranszendent ist. Die Belege für die These, daß Berkeley eine dem semantischen Realismus zumindest vergleichbare Position vertritt, sind also nicht zu leugnen, und ich will auch gar nicht den Versuch unternehmen, diese von Devitt und anderen¹⁴⁵ gestellte Diagnose in Zweifel zu ziehen. Die These ist ohne Zweifel korrekt, aber dennoch folgt aus ihr nicht, daß die Kriterien des semantischen Realismus nicht hinreichend sind, und zwar nicht, weil Berkeley kein semantischer Realist ist, sondern weil er kein Antirealist ist. Natürlich ist es wahr, daß Berkeley der Auffassung ist, das Sein aller Dinge bestehe in ihrem Wahrgenommenwerden (*esse est percipi*), was nichts anderes bedeuten soll, als daß kein Ding unabhängig vom Geist bestehen kann.¹⁴⁶ Doch bei näherer Betrachtung zeigt es sich, daß Berkeley hier keine antirealistische These in dem Sinne vertritt, daß alle Dinge von *unserem* Geist abhängig sind. Dummetts Kritiker, die Berkeley als Beispiel für die Inkongruenz von semantischem und metaphysischem Realismus anführen wollen, übersehen die zentrale Rolle, die der Geist Gottes bei Berkeley spielt. Denn auch wenn Berkeley letztlich den Gedanken einer materiellen Außenwelt ablehnt, so hält er doch an der Vorstellung einer objektiven Welt fest, einer Welt aus Objekten, die unabhängig von unserem persönlichen Geist bestehen: „For though we hold indeed the objects of sense to be nothing else but ideas which cannot exist unperceived; yet we may not hence conclude they have no existence except only while they are perceived by us, since there may be some other spirit that perceives them, though we do not. Wherever bodies are said to have no existence without the mind, I would not be understood to mean this or that particular mind, but all minds whatsoever.“¹⁴⁷ Die Existenz (und wohl auch Beschaffenheit) von Objekten hängt demnach nicht von uns ab, sondern nur davon, daß es überhaupt einen Geist gibt, der sie wahrnimmt. Nun ist eine solche Position immer noch durchaus als Antirealismus beschreibbar, denn sie reduziert die Wirklichkeit auf das, was prinzipi-

¹⁴² Berkeley 1949, 76.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Berkeley 1949, 80.

¹⁴⁵ Z.B. Miller 2003, 200f. und Loar 1987, 81.

¹⁴⁶ Berkeley 1949, 42.

¹⁴⁷ Berkeley 1949, 61.

ell wahrgenommen wird oder werden kann und macht die Wirklichkeit damit geistabhängig. Doch für Berkeley kommt es nicht nur auf unseren menschlichen Geist oder den Geist eines beliebigen finiten Beobachters an, denn es ist klar, so schreibt er, daß „the far greater part of the ideas or sensations perceived by us, are not produced by, or dependent on the wills of men. There is therefore some other spirit that causes them, since it is repugnant that they should subsist by themselves [...]“¹⁴⁸ Und dieser andere Geist ist für Berkeley natürlich der Geist Gottes, so daß letzten Endes die Realität vom Geist Gottes abhängt, von uns aber unabhängig ist. „Sensible things do really exist: and if they really exist, they are necessarily perceived by an infinite mind: therefore there is an infinite mind, or God.“¹⁴⁹ Berkeleys Position ist also, daß das Sein aller Dinge von ihrem Wahrgenommenwerden abhängt, doch es ist nicht unsere Wahrnehmung, von der es abhängt, sondern diejenige Gottes, was mit einem Realismus vereinbar ist: Die Dinge der Welt existieren und sind von unserem Denken und unserer Sprache unabhängig.¹⁵⁰ Wenn die Welt also nicht von *unserem* Geist abhängt, sondern vom Geist Gottes, muß man feststellen, daß eine Welt, die *von uns* unabhängig ist, aber nicht vom Geist Gottes, sich zunächst einmal in nichts von einer realistischen Welt unterscheidet, die *nur* von uns unabhängig ist. In letzter Konsequenz ist damit für Berkeley Gott die Realität, so daß wir sagen können: Berkeley vertritt einen Realismus in dem Sinne, daß die Welt von unserem Geist unabhängig ist. Diese Welt ist dann zwar identisch mit dem Geist Gottes (weshalb sie rein geistig ist und Berkeleys Position auch weitaus besser als Immaterialismus bezeichnet wird), doch ist sie eine von uns völlig unabhängige nicht-materielle Realität.¹⁵¹ Berkeleys Idealismus ist also durchaus ein (wenn auch etwas skurriler) Realismus,¹⁵² so daß es uns nicht verwundern sollte, daß er die Kriterien des semantischen Realismus zu erfüllen

¹⁴⁸ Berkeley 1949, 107f.

¹⁴⁹ Berkeley 1949, 212.

¹⁵⁰ Brian Loar bemerkt dazu: „If it is also held that what occurs in God’s mind is not dependent on our ability to verify it, then the theory is realist in the relevant sense.“ (Loar 1987, 81)

¹⁵¹ Insofern ist es merkwürdig, daß Devitt Berkeley als Kronzeugen für einen Antirealismus anführt, der mit dem semantischen Realismus vereinbar sein soll, denn auch nach Devitts eigener Konzeption von Realismus erfüllt Berkeley diese Kriterien. Devitt versteht unter Realismus die These, daß Gegenstände objektiv existieren unabhängig vom Geist, wobei er immer von „*our* knowledge, [...] *our* epistemic values [...] *our* imposition of concepts, theories, or languages“ (Devitt 1991, 15, meine Hervorhebung) spricht, also Abhängigkeit vom göttlichen Geist wie bei Berkeley auszuschließen scheint. Daß er Berkeley trotzdem als Antirealisten betrachtet, liegt wohl daran, daß er dem Realismus auch die These zuschreiben will, daß die Welt nicht aus etwas Mentalem besteht (Ebd.) Doch das ist eine willkürliche und unnötige Zugabe. Eine rein immaterielle Welt, deren Existenz und Eigenschaften von uns unabhängig sind, ist immer noch eine realistische Welt. Unabhängigkeit vom Geist impliziert ja nicht Ungeistigkeit; ein Platonist, der der Meinung ist, daß abstrakte Gegenstände unabhängig vom Geist existieren, ist dadurch ja nicht auf die Position festgelegt, daß diese Gegenstände materiell (oder zumindest nicht-geistig) sind.

¹⁵² An dieser Stelle muß ich, was ich selten tue, ausdrücklich Fichte und Schelling zustimmen, die diesen Punkt richtig gesehen haben. So schreibt Fichte in der Wissenschaftslehre, das Berkeleysche System sei „ein dogmatisches und keineswegs ein idealistisches“ (Fichte 1954, 25), da es den Grund unserer Vorstellungen eben in etwas außer uns sehe, nämlich Gott. Und Schelling bekräftigt, daß Berkeley „sehr fälschlich unter die Idealisten gezählt wird“ (Schelling 1980, 140), da er das Nicht-Ich unabhängig vom Ich setze, was wohl so zu verstehen ist, daß Gott und damit die Realität für Berkeley unabhängig vom Ich sind. Vom anderen Ende des philosophischen Spektrums bekräftigt Mackie 1985, 106 diese Lesart. Dummett selbst teilt diese Meinung und beschreibt Berkeleys Position als einen *sophisticated realism*. (Dummett 1993, 464)

scheint.¹⁵³ Berkeley stellt also kein Beispiel dar für einen Fall, in dem die Kriterien des semantischen Realismus erfüllt sind, aber trotzdem kein Realismus vorliegt.

Eine weitere antirealistische Position, die scheinbar die Kriterien des semantischen Realismus erfüllt, ist der Phänomenalismus. In Kap. 2.3.2 hatten wir bereits Dummetts Meinung hierzu diskutiert und gesehen, daß Dummett zwar einräumt, daß die Phänomenalisten *de facto* am Bivalenzprinzip festhalten, zugleich aber betont, daß dieses Festhalten inkonsequent ist, denn bei näherer Betrachtung müßte eigentlich ein konsistenter Phänomenalismus die Ablehnung des Bivalenzprinzips mit sich bringen. Daß der Phänomenalismus für einen Realismus gehalten wird, ist also nicht Dummetts Fehler, sondern der der Phänomenalisten. Willaschek versucht nun zu zeigen, daß Dummetts Verteidigung hier ins Leere läuft. Zum einen, so sein Argument, ändere diese Erwiderung nichts daran, daß die Phänomenalisten tatsächlich am Bivalenzprinzip festhalten, was seiner Meinung nach eine „unbestrittenermaßen konsistente“ Position sei.¹⁵⁴ Zum anderen bliebe den Phänomenalisten auch gar nichts anderes übrig als am Bivalenzprinzip festzuhalten, „da

¹⁵³ Ich gebe allerdings zu, daß Berkeley in gewisser Weise einen Grenzfall darstellt, denn wenn auch die Realität im relevanten Sinne (nämlich für alle finiten Beobachter) unabhängig vom Geist ist, so ist sie doch auch letztlich in einem anderen Sinne geistabhängig, nämlich vom Geist Gottes. Hierzu ist zu sagen: Damit die Unterscheidung von Realismus und Antirealismus irgendeinen Sinn haben kann, muß sie die Unabhängigkeit auf den Geist *finiter* Beobachter beschränken. Denn eine Welt, die von Gott als allwissendem, ewigem und omnipräsentem Wesen abhängt, muß notwendigerweise ununterscheidbar sein von einer Welt, die nicht von Gott abhängt. (Man könnte auch sagen: Ob die Welt von sich selbst abhängt oder von Gott, spielt für die Frage nach Realismus und Antirealismus keine Rolle.) Ob Wahrheit evidenztranszendent ist oder nicht, macht aus der Perspektive Gottes keinen Unterschied, denn es gibt notwendigerweise keine Wahrheit jenseits der Evidenzen Gottes, so daß die Welt, wenn sie die Menge aller wahren Propositionen ist, aus der Perspektive Gottes unverändert bleibt, auch wenn sich das Konzept der Wahrheit ändert. Natürlich blieben alle Wahrheiten abhängig von Gottes Geist, denn Wahrheit als Eigenschaft bestimmter Propositionen gäbe es nur dann, wenn jemand diese Propositionen glaubt (es sei denn, man zieht sich auf einen harten Platonismus zurück), und ein allwissender Gott glaubt alle wahren Propositionen und nur diese, doch die Wahrheit dieser Propositionen beruht nicht darauf, daß Gott sie glaubt, auch wenn beides – Wahrheit und Glauben – koinzidiert. (vgl. Plantinga 1982, 69) In dieser Situation ließen sich die Forderungen des Realismus und des Antirealismus widerspruchsfrei vereinigen. Insofern ließe sich also sagen, daß Berkeleys Idealismus ein Realismus ist aus der Perspektive finiter Wesen (auf die es für uns ankommt), aus der Perspektive Gottes aber als Antirealismus beschrieben werden könnte, auch wenn es in diesem speziellen Fall keinen Sinn macht, zwischen Realismus und Antirealismus zu unterscheiden.

Diese Überlegungen gelten in gleichem Maße auch für den Fall, daß wir uns eine Welt vorstellen, in der der Berkeley'sche Gott nicht mehr vorkommt, eine Welt, die also nur noch aus einem einzelnen Subjekt und seinen Sinnesdaten besteht (möglicherweise ist das sogar die Position, die Devitt eigentlich vorschwebte und die er fälschlicherweise Berkeley zuschreibt). Eine solche These ließe sich durchaus als Antirealismus beschreiben, da ja die Welt vollständig geistabhängig ist, und doch könnte hier das Bivalenzprinzip aufrechterhalten werden, da jede Aussage über meine mentalen Vorkommnisse wahr oder falsch ist; semantisch formuliert läge ein Fall vor, in dem zwar Bivalenz, aber keine Evidenztranszendenz gegeben ist. Andererseits aber ist diese Welt nur eine überspitzte Variante unserer eigenen mentalen Welt, denn selbstverständlich sind auch meine eigenen mentalen Vorkommnisse, selbst wenn sie nicht die gesamte Welt ausmachen, unkorrigierbar für mich und dadurch ist jede Aussage über sie mit Bestimmtheit wahr oder falsch, aber nie evidenztranszendent. Dennoch würden wir keinen Antirealismus gegenüber unseren eigenen Gedanken vertreten. Das Problem liegt hier wieder darin, daß eine solche These keine sinnvolle Charakterisierung als Realismus oder Antirealismus zuläßt, denn die Welt des solipsistischen Phänomenalismus hängt genauso vom Subjekt wie von sich selbst ab; es ist kein Unterschied zu erkennen, so daß diese Welt für das solipsistische Subjekt die gleiche ist wie die tatsächliche Welt für Berkeleys Gott; daß dann aber die realistische Terminologie nutzlos wird, haben wir eben bereits geklärt. Wird die Welt in reine Subjektivität mentaler Vorkommnisse aufgelöst, dann (und nur dann) verlieren die Kategorien von Realismus und Antirealismus ihren Sinn, denn die eigenen mentalen Vorkommnisse sind für das Subjekt unkorrigierbar; wo aber Falschheit unmöglich ist, fehlt der Wahrheit ein Gegenbegriff und die Interpretation des Wahrheitsbegriffs macht keinen Unterschied mehr. Nicht zuletzt aus diesem Grund schließen auch einige Autoren den Bereich mentaler Vorkommnisse explizit aus der Debatte aus, z.B. Miller 2012, 1.

¹⁵⁴ Willaschek 2003, 57.

durch die Zurückführung aller sinnvollen Aussagen über materielle Gegenstände auf solche über Sinnesdaten *sichergestellt* ist, daß jede dieser Aussagen verifizierbar oder falsifizierbar ist.“¹⁵⁵ Damit wäre der Phänomenalismus also, obwohl unstrittig ein Antirealismus, mit dem semantischen Realismus vereinbar. Doch Willascheks Argumente greifen nicht, denn zum einen ist es für die korrekte Einschätzung der phänomenalistischen Position nicht relevant, ob ihre tatsächlichen Vertreter die Kriterien des semantischen Realismus akzeptieren oder nicht; die Frage ist vielmehr, ob sie es könnten, d.h. ob es ein kohärentes System von Propositionen geben kann, das sowohl die Proposition enthält, daß alle wahren Aussagen zurückgeführt werden können auf Aussagen über Sinnesdaten und daß alle Aussagen mit Bestimmtheit entweder wahr oder falsch sind. Willaschek bezeichnet diese Position als konsistent, doch er bleibt ein Argument schuldig, um dies nachzuweisen. Wie oben bereits gezeigt, muß der Phänomenalismus annehmen, daß kontrafaktische Konditionale ohne jeden Grund wahr oder falsch sind, wenn er das Bivalenzprinzip aufrechterhalten will (wenn es um Sätze geht, die keine aktuellen, sondern nur potentielle Wahrnehmungen ausdrücken) und verletzt damit das von Dummett so bezeichnete Prinzip C, nach dem jede wahre Proposition kraft etwas wahr sein muß. Solange es dem Phänomenalisten nicht gelingt, dieses für jeden Wahrheitsbegriff fundamentale Prinzip zu widerlegen und zu zeigen, daß Wahrheit „einfach so“ bestehen kann, ist er inkonsistent, wenn er das Bivalenzprinzip anerkennt. Insofern ist nicht einzusehen, weshalb diese Position „unbestrittenermaßen konsistent“ sein sollte. Aus dem gleichen Grund kann der Phänomenalismus auch nicht auf das Bivalenzprinzip verpflichtet werden, auch wenn jede Aussage *per definitionem* auf Sinnesdaten zurückgeführt werden kann. Denn die Rückführung auf Sinnesdaten garantiert nur (wie Willaschek mit Recht feststellt), daß jede Aussage verifizierbar oder falsifizierbar ist. Das Bivalenzprinzip verlangt aber nicht Verifizierbarkeit, sondern Wahrheit, und solange eine beliebige Aussage nicht verifiziert oder falsifiziert ist, tut sich für den Phänomenalismus das besagte Problem auf: Er hat keinen Grund, einer Aussage einen Wahrheitswert zuzuschreiben. So müßte ein Phänomenalist den Satz „Im Nebenraum steht ein rotes Sofa“ übersetzen in einen Satz der Form „Wenn ich in den Nebenraum ginge, würde ich die Empfindung eines roten sofaförmigen Objekts haben.“ Das Bivalenzprinzip zu akzeptieren würde also in diesem Fall bedeuten, dem ursprünglichen Satz und dem kontrafaktischen Konditional einen Wahrheitswert zuzuschreiben, doch gerade das kann der Phänomenalist nicht, solange er den Satz nicht verifiziert hat. Erst die Verifikation erlaubt es, den Wahrheitswert festzulegen und damit kommt ein *Wahrheitswert* für den Phänomenalismus nur den tatsächlich verifizierten Sätzen zu, nicht denen, die potentiell verifizierbar sind, aber faktisch noch nicht verifiziert. Willascheks Irrtum scheint hier darauf zu beruhen, daß er das Bivalenzprinzip mit dem

¹⁵⁵ Ebd.

Satz vom ausgeschlossenen Dritten verwechselt.¹⁵⁶ Denn daraus, daß jeder Satz entweder verifizierbar oder falsifizierbar ist, folgt natürlich, daß für jeden Satz gelten muß, daß er wahr oder falsch ist, d.h. daß ihm einer von zwei möglichen Wahrheitswerten zukommen muß (so der Satz vom *tertium non datur*); es folgt aber nicht, daß auch jeder Satz einen definiten Wahrheitswert besitzen muß, d.h. es folgt nicht, daß bestimmt ist, welcher von diesen zwei es ist (so das Bivalenzprinzip). Der Phänomenalismus ist nur darauf festgelegt, für jeden Satz anzunehmen, daß er einen von zwei möglichen Wahrheitswerten annehmen muß, aber nicht darauf, jedem dieser Sätze in Abwesenheit einer Verifikation auch einen solchen Wahrheitswert zuzuschreiben. Und somit ist er auch nicht auf das Bivalenzprinzip verpflichtet und damit ebenfalls kein Beispiel für einen Antirealismus, der den Kriterien des semantischen Realismus genügt.

Ausgehend von einem anderen Kriterium, nämlich dem evidenztranszendenten Wahrheitsbegriff, versucht Alexander Miller andere Debatten zu finden, die sich nicht mit diesem Kriterium des semantischen Realismus decken, obwohl sie eigentlich als realistisch angesehen werden müßten. Er nennt als Beispiel Humor und bestimmte Formen der Ethik: „It seems that in these cases a moral realist or a realist about the comic would not have to claim that the truth-conditions of the relevant sentences are potentially evidence-transcendent.“¹⁵⁷ Leider verzichtet Miller auf ein explizites Argument, weshalb dieser Anschein berechtigt ist, und hält diese These offenbar für unmittelbar einleuchtend,¹⁵⁸ doch es ist davon auszugehen, daß er den Grund hierfür darin sieht, daß es in solchen Fällen nichts gibt, was unsere Evidenzen transzendieren könnte. Das Argument scheint mir folgendes zu sein: Für den semantischen Realisten sind die Aussagen der strittigen Klasse potentiell evidenztranszendent. Im Falle von Humor oder Moralität sind aber alle Sätze entscheidbar, so daß in keinem Fall evidenztranszendente Wahrheitsbedingungen vorliegen. Also kann es hier keinen semantischen Realismus geben (und damit wäre der Realismus in diesen Bereichen essentiell nicht-semantisch). Miller schreibt: „Intuitively, there ought to be scope to debate a realist view of a certain subject matter even when sentences concerning that subject matter are always decidable.“¹⁵⁹ Doch diese Feststellung widerspricht gar nicht dem semantischen Realismus. Für Miller scheint das Kriterium, daß die Wahrheitsbedingungen der Sätze der strittigen Klasse potentiell evidenztranszendent sind, nicht erfüllt zu sein, wenn keine Wahrheitsbedingung evidenztranszendent ist. Doch das ist ein Trugschluß, denn auch wenn alle

¹⁵⁶ Vgl. zu dieser Unterscheidung oben Fn. 82.

¹⁵⁷ Miller 2003, 202.

¹⁵⁸ „Intuitively, a sensible version of realism about ‚That remark was funny‘ or ‚That deed was wrong‘ does not have to view facts about funniness or wrongness as potentially evidence-transcendent.“ (Miller 2003, 203) – wobei „intuitively“ an die Stelle des Arguments tritt. – Wir haben eine starke Neigung zu einem antirealistischen Verständnis von Humor, was uns aber nicht daran hindern sollte, die Möglichkeit eines komischen Realismus in Betracht zu ziehen. (Die einzige mir bekannte Vertreterin eines komischen Realismus erklärt die Evidenztranszendenz des Komischen so: „Witzig ist, was Gott witzig findet.“)

¹⁵⁹ Ebd.

Wahrheitsbedingungen *de facto* nicht evidenztranszendent sind, die Wahrheit der Sätze also entscheidbar ist, so folgt daraus doch nicht, daß es notwendigerweise keine evidenztranszendenten Wahrheitsbedingungen geben kann. Miller mißverstehen hier die Rolle unentscheidbarer Sätze, wenn er schreibt: „[S]emantic realism is a view about what our understanding of undecidable sentences consists in [...]“,¹⁶⁰ denn gerade das ist es ja nicht.¹⁶¹ Der semantische Realismus ist eine Theorie unseres Verstehens *aller* Sätze, nicht nur der unentscheidbaren; unentscheidbare Sätze sind nur der Prüfstein, an dem sich feststellen läßt, ob eine realistische oder antirealistische Semantik zugrunde gelegt wird. Bei einer Klasse von Aussagen, die ausnahmslos entscheidbar sind, dürfte an der Oberfläche kein Unterschied zwischen dem Realisten und der Antirealistin feststellbar sein, doch das bedeutet nicht, daß es diesen Unterschied nicht gibt. Das wäre vergleichbar der Behauptung, daß die Debatte zwischen einem Deontologen und einem Konsequentialisten gegenstandslos wäre, solange beide nur am Ende das gleiche tun. Wenn also die Gegner in einer Realismusdebatte über Humor sich darauf einigen, daß die relevanten Sätze keinerlei evidenztranszendente Wahrheitsbedingungen haben, dann nur in dem Sinne, daß sie beide die fraglichen Sätze für entscheidbar halten. Daraus folgt jedoch nicht, daß der Realist in diesem Falle einen Wahrheitsbegriff zugrunde legt, der nicht evidenztranszendent ist; es heißt nur, daß sich in der fraglichen Menge von Sätzen kein Satz findet, an dem der Unterschied zwischen beiden zutage treten kann.¹⁶²

Miller bettet sein Argument allerdings in einen weiteren Kontext ein, in dem er zu zeigen versucht, daß das Konzept von evidenztranszendenten *Wahrheitsbedingungen*, das der semantische Realismus vertritt, nicht allen traditionellen Debatten gerecht werden kann (wobei es dann vielleicht auch nicht mehr darauf ankommt, ob diese Wahrheitsbedingungen für evidenztranszendent gehalten werden oder nicht). Denn, so stellt Miller mit Recht fest, diverse als antirealistisch klassifizierte Positionen stellen nicht in Abrede, daß bestimmte Aussagen evidenztranszendente Wahrheitsbedingungen haben, sondern daß sie überhaupt Wahrheitsbedingungen haben.¹⁶³ Ein moralischer Realist wäre wohl durchaus bereit zu sagen, daß ein Satz wie „Es ist verwerflich,

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Ebenso Horwich 1992, 74: „Es scheint jedoch falsch zu sein, darauf zu beharren, daß irgendeine Form des Realismus vom Bestehen einer solchen Unentscheidbarkeit abhängt.“ – *Darauf* (auf dem faktischen Bestehen dieser Unentscheidbarkeit) beharrt auch niemand.

¹⁶² Man könnte nun einwenden, daß sich beide doch in einem anderen Sinne darauf einigen könnten, daß kein Satz evidenztranszendente Wahrheitsbedingungen hat, indem sie nämlich generell einen Wahrheitsbegriff zugrunde legen, für den dies nicht gilt. Aber das wäre kein Argument, sondern eine *petitio principii*, indem nämlich hier bereits die Voraussetzung gemacht wird, daß es einen Realismus gibt, der kein semantischer Realismus ist. Daß eine solche Möglichkeit überhaupt besteht, soll ja erst bewiesen werden und kann demnach nicht der Ausgangspunkt der Überlegung sein. – Ebenfalls ließe sich einwenden, daß es kein Zufall ist, daß sich nur Sätze mit entscheidbaren Wahrheitsbedingungen in der Menge der komischen Aussagen finden, sondern daß dies notwendig der Fall ist, da es im Wesen des Komischen liegt. Das aber wäre nichts anderes als die erwähnte *petitio*, denn in einer solchen Position ist ein Antirealismus schon vorausgesetzt.

¹⁶³ Miller 2003, 201.

anderen Wesen ohne Grund Leid zuzufügen“ wahr ist, durch seine Wahrheitsbedingungen verstanden werden kann, und daß seine Wahrheit nicht von unseren Gründen des Für-Wahr-Haltens abhängt; ein *error-theorist* wie John Mackie würde das bereitwillig zugestehen, aber bestreiten, daß ein solcher Satz wahr sein kann, da es keine moralischen Eigenschaften wie „verwerflich“ gibt, während ein Nonkognitivist wie Ayer die These rundheraus ablehnen würde, daß ein solcher Satz überhaupt durch Wahrheitsbedingungen verstanden werden kann. Es scheint also Positionen zu geben, die zwar antirealistisch sind, aber die Kriterien des semantischen Realismus erfüllen (eine *error-theory*), so daß sie nicht hinreichend sein können, und auch solche, die gar nicht mit dem Instrumentarium des semantischen Realismus erfaßt werden können (Nonkognitivismus). Dummett gibt dies etwas zerknirscht zu und räumt ein, daß seine Methode nicht dazu gedacht war, diese Dispute zu erfassen.¹⁶⁴ Ein solches Zugeständnis würde allerdings zur Folge haben, daß Dummetts ursprüngliche Absicht, sämtliche Realismusdebatten in seiner Theorie des semantischen Realismus zu erfassen, nicht mehr zu verwirklichen wäre; doch es besteht keine Notwendigkeit, dieses Zugeständnis zu machen, denn es läßt sich meiner Auffassung nach zeigen (und in Kap. 3.4 werde ich diesen Versuch unternehmen), daß sich sowohl *error-theories* als auch Nonkognitivismen in das Schema des semantischen Realismus einordnen lassen, wenn erstens eine fundamentale Ambivalenz des Realismusbegriffs offengelegt wird und zweitens ein weiteres Kriterium mit einbezogen wird, das Dummett nicht genügend berücksichtigt. Doch vorher sollten wir uns noch mit der zweiten Gruppe kritischer Argumente auseinandersetzen, die bestreiten, daß die Kriterien des semantischen Realismus notwendig für einen Realismus sind.

3.3.2 Nicht notwendig

Einige Autoren haben mit Hilfe unterschiedlicher Beispiele aus der Philosophiegeschichte den Versuch unternommen, zu zeigen, daß Dummetts Kriterien (insbesondere Bivalenz) für den Realismus nicht notwendig sind, d.h. daß eine realistische Position (vor allem) keine Anerkennung des Bivalenzprinzips impliziert bzw. daß dessen Ablehnung keinen Antirealismus impliziert. Hier kommt es auf zwei Fälle an, zum einen das Phänomen der Vagheit, zum anderen das Problem der leeren Terme.

Ein großer Teil unserer normalen Sprache ist vage in dem Sinne, daß die entsprechenden Ausdrücke Grenzfälle haben, in denen sich nicht mit Sicherheit sagen läßt, ob sie zutreffen oder nicht. Das klassische Beispiel ist Kahlköpfigkeit: Ein Mann mit dichtem, lückenlosem Haupthaar ist eindeutig nicht kahl und ein Mann mit blankem, haarlosen Schädel ist ebenso eindeutig kahl; es existieren jedoch Zwischenstufen (wie eine ziemlich hohe Stirn kombiniert mit einer mehr oder weniger großen Platte), bei denen nicht klar ist, ob von einem solchen Mann wahrheitsgemäß

¹⁶⁴ Dummett 1993, 467.

gesagt werden könnte, daß er kahl ist. Dummetts Kritiker stellen nun die These auf, daß in solchen Fällen das Bivalenzprinzip keine Gültigkeit haben kann, denn Sätze, in denen vage Terme vorkommen, haben keinen Wahrheitswert.¹⁶⁵ Wenn aber diese Sätze keinen Wahrheitswert haben und damit auch das Bivalenzprinzip für sie nicht gilt, so müßte nach Dummetts Kriterien ein Antirealismus vorliegen; doch gerade das ist nicht automatisch der Fall. Rosen argumentiert: „On the face of it one does not flirt with idealism simply by admitting gaps due to vagueness. One may accept vagueness and still hold that the facts (such as they are) about baldness and the rest obtain independently of us, our minds and our linguistic practices.“¹⁶⁶ Dummett versucht, dieser Kritik zu entgehen, indem er dem Realisten die These zuschreibt, daß Vagheit sich eliminieren läßt, daß also jede vage Aussage durch eine oder mehrere präzise Aussagen ersetzt werden kann und das Bivalenzprinzip somit uneingeschränkt gültig bleibt.¹⁶⁷ (Man hätte es hier mit einem *sophisticated realism* zu tun.) Doch Rosen entgegnet, daß diese Methode nur in den Fällen erfolgreich sein kann, in denen wir es mit relativer Vagheit zu tun hätten und nicht mit absoluter. Ein Ausdruck wie „übergewichtig“ ist nur in einem relativen Sinn vage, denn auch wenn man nicht immer zweifelsfrei sagen kann, ob eine Person übergewichtig ist oder nicht, so kann man doch den vagen Term durch einen präzisen ersetzen (etwa: „hat einen BMI von über 25“) und damit die Vagheit eliminieren. Andere Ausdrücke, z.B. Farbausdrücke, sind absolut vage, d.h. keine mögliche Präzisierung kann die Vagheit restlos tilgen: Auch wenn es Präzisierungen von „blau“ gibt (Zyan, Aquamarin, Himmelblau etc.), so hat doch jede Präzisierung immer noch ihre eigenen Grenzfälle. Würde ein Vertreter der (recht plausiblen) These der irreduziblen Vagheit von Farbterminen deshalb auf einen Antirealismus verpflichtet sein? Rosen verneint: „It certainly does not imply that he views the distribution of colours as somehow constituted by us or our linguistic practice.“¹⁶⁸ Ablehnung des Bivalenzprinzips aufgrund von Vagheit scheint also keinen Antirealismus zu implizieren, weshalb das Bivalenzprinzip kein notwendiges Kriterium sein kann – vielmehr scheint sogar das Gegenteil der Fall zu sein: „the theorist who rejects vague objects is an *anti-realist about vague objects* [...]“.¹⁶⁹ Ein Realismus hinsichtlich vager Gegenstände würde anerkennen, daß nicht nur die Sprache, sondern auch die Realität irreduzibel vage sein kann und deshalb bestimmte Aussagen keinen Wahrheitswert haben können, während der Antirealist gerade dies bestreiten würde – die Positionen scheinen hier vertauscht zu sein.

¹⁶⁵ „So any account of vagueness will have to recognize it as a source of truth-value gaps.“ (Rosen 1995, 604) – Ebenso Schantz 1996, 226.

¹⁶⁶ Rosen 1995, 604f.

¹⁶⁷ „A realist must therefore hold that, for every vague statement, there is a range of statements giving more precise information of which a determinate one is true and the rest false.“ (Dummett 1993, 468)

¹⁶⁸ Rosen 1995, 605.

¹⁶⁹ Ebd.

Wie überzeugend ist dieses Argument? Wenig. Schon die Prämisse, daß die Anerkennung von Vagheit notwendigerweise dazu führen muß, auch Wahrheitswertlücken anzuerkennen, ist zweifelhaft. Selbstverständlich gibt es einige Philosophen, die genau diese Position verfochten haben (etwa David Lewis), wobei auch eine solche Konzeption von Vagheit nicht einschließen muß, daß Vagheit nicht doch eliminiert werden kann. Dieser Weg ist erst dann versperrt, wenn Vagheit tatsächlich als Eigenschaft der Welt und nicht der Sprache aufgefaßt wird; ein Weg, den manche zu gehen bereit sind, der jedoch das Problem mit sich bringt, erklären zu müssen, was es bedeuten soll, daß die Realität selbst vage ist. Auf der anderen Seite gibt es andere, die einen Begriff von Vagheit ablehnen, der Wahrheitswertlücken impliziert, wie etwa Williamson mit seinem epistemischen Ansatz, nach dem Vagheit allein auf einem Mangel an Information beruht. Die Vagheit des Begriffs „kahl“ entsteht demnach allein dadurch, daß wir nicht genau wissen, wo die Grenze zwischen kahl und nicht kahl verläuft; es gibt sie aber, und zusätzliche Informationen können die Vagheit des Begriff auflösen. Andere Denker haben versucht, das Problem der Vagheit zu lösen, indem sie statt der zwei Wahrheitswerte wahr und falsch eine unendliche Skala von Wahrheitswerten zwischen 0 und 1 einführen, so daß Wahrheit eine Sache des Grades wird. Ein Satz wie „Schmidt ist kahl“ wäre demnach nicht wahr (1) oder falsch (0), sondern etwas dazwischen (z.B. 0,75), je nachdem, in welchem Maße das vage Prädikat instantiiert ist. Verfechter einer solchen Position müßten natürlich das Bivalenzprinzip aufgeben, könnten aber doch ein sehr ähnliches Prinzip beibehalten: das Prinzip der Valenz, demgemäß jede Aussage einen exakt definierten Wahrheitswert (von unendlich vielen) haben muß. In all dem zeigt sich, daß Vagheit anzuerkennen also nicht ohne weiteres impliziert, Wahrheitswertlücken zu akzeptieren, sondern nur, wenn ein bestimmter Begriff von Vagheit im Hintergrund steht. Doch angenommen, es wäre so – würde sich dann ein Beispiel ergeben, in dem Realismus und Ablehnung von Bivalenz zusammenfallen? Das scheint nicht so zu sein. Falls jemand den Begriff „kahl“ für vage hält und daraus die Konsequenz zieht, daß der Satz „Schmidt ist kahl“ keinen definiten Wahrheitswert hat, folgt daraus für Rosen noch nicht, daß die „facts about baldness“ von uns abhängig sind in irgendeinem relevanten Sinne. Doch was sind die „facts about baldness“? Die Anzahl der Haare auf dem Kopf und ihre Verteilung sind in der Tat nicht von uns abhängig, selbst wenn man Vagheit und Wahrheitswertlücken akzeptiert; doch das sind nicht die relevanten Fakten, denn die Frage ist, ob wir es hier mit einem Realismus hinsichtlich Kahlköpfigkeit zu tun haben. Wir sollten diese Aussage interpretieren, insofern sie sich auf Kahlköpfigkeit bezieht, wenn wir entscheiden wollen, ob jemand hinsichtlich dieser Eigenschaft Realist ist oder nicht. Und dann ist die relevante Tatsache einzig die, ob Kahlköpfigkeit besteht oder nicht besteht, und *diese* Tatsache ist sehr wohl von uns abhängig, nämlich von unserem Sprachgebrauch und ob wir bereit sind, einer bestimmten Person Kahlköpfigkeit zuzuschreiben oder nicht. Ebenso steht es mit Farbbegriffen: Wer der Auffassung

ist, daß der Begriff „rot“ keine exakt abgrenzbare Bedeutung hat und die Aussagen, in denen er vorkommt, keinen definiten Wahrheitswert, der kann ohne schlechtes Gewissen als Antirealist in Bezug auf Farben bezeichnet werden, insofern Tatsachen über Farben für ihn von unserem Sprachgebrauch abhängen.¹⁷⁰ Aber führt das nicht, wie von Rosen und Schantz angenommen, zu der widersinnigen Konsequenz, daß eine realistische Position in Bezug auf Vagheit die Kriterien für einen Antirealismus erfüllt und damit einen Fall darstellt, der vom semantischen Realismus nicht richtig erfaßt wird? Dummett selbst nährt diesen Verdacht, wenn er erklärt:

„If [...] realism concerning vague properties and relations were to be justifiable, it would be a form of realism that would not fit the proposed criterion according to which realism demands acceptance of a classical two-valued semantics. [...] Realism about vague properties has more affinity with various forms of anti-realism than it does with the corresponding forms of realism, in that it allows that reality may in certain respects be indeterminate; it is for this reason a signally untypical case.“¹⁷¹

Unter einem Realismus in Bezug auf Vagheit wäre dabei die These zu verstehen, daß die Realität selbst vage ist, daß also Vagheit wirklich besteht und nicht bloß eine Eigenschaft der Sprache ist. Hatte Dummett eine Zeitlang noch die Position vertreten, daß ein solcher Vagheits-Realismus nicht möglich ist, so gibt er diese Position später auf mit der Begründung: „There does not appear any reason why the world should be such that, for every vague predicate, there exists a completely sharp predicate corresponding to it.“¹⁷² Doch was genau ist nun ein Vagheits-Realismus? Dummett scheint hierunter eine Position zu verstehen, nach der die Welt selbst vage ist, was sprachphilosophisch bedeutet, daß vage Terme absolut vage sind und kein vager Term vollständig durch präzise Terme ersetzt werden kann. Daraus folgt dann auch, daß die entsprechenden Sätze keine Wahrheitswerte haben, so daß das Bivalenzprinzip nicht gilt und auch eine wahrheitskonditionale Semantik hier keinen Sinn machen kann. Aber warum sollte man eine solche Position als Realismus bezeichnen? Dummett und seine Kritiker scheinen hier einem mißverständlichen Sprachgebrauch aufzusitzen. Es ist in gewisser Weise legitim zu sagen, daß jemand, der der Meinung ist, daß Vagheit wirklich besteht, ein Realist in Bezug auf Vagheit ist. Doch Vagheit ist eine Eigenschaft von Wörtern, nicht von Dingen, und die Aussage, daß es Vagheit wirklich gibt, kann, wenn sie verständlich sein soll, nur bedeuten, daß es vage Terme gibt. Doch das ist nicht, was unter Vagheits-Realismus verstanden werden soll; vielmehr ist gemeint, daß bestimmte Dinge selbst vage sind hinsichtlich ihrer Eigenschaften, also beispielsweise weder eindeutig rot noch

¹⁷⁰ *Notabene* vertritt man mit einer solchen Position aber noch keinen Antirealismus in Bezug auf die Außenwelt oder Eigenschaften. Es scheint mir diese Verwechslung zu sein, auf der Rosens Fehler beruht. Denn er versteht den Begriff „Realismus“ als Realismus im klassischen Sinne, d.h. Realismus hinsichtlich der alltäglichen Welt (*Common-Sense-Realismus*). Ein *solcher* Realismus folgt natürlich nicht aus der Annahme, daß Farbprädikate vage sind; aber das ist ja auch nicht die Behauptung.

¹⁷¹ Dummett 1981, 440.

¹⁷² Ebd.

nicht rot. Wenn diese Position überhaupt verständlich sein soll,¹⁷³ müssen wir sie wohl so verstehen, daß die Realität von unseren linguistischen Praktiken abhängt. Zu sagen, daß ein Gegenstand rot ist, würde demnach die Behauptung einschließen, daß seine Eigenschaft rot zu sein, von unserer Zuschreibung abhängt; in dem Gegenstand selbst besteht keine klare definite Eigenschaft, die unserem vagen Prädikat korrespondieren könnte. Eine solche Position ist aber kein Vagheits-Realismus, sondern ein Antirealismus in Bezug auf Farben. Hier liegt die Quelle des Mißverständnisses: „Realismus in Bezug auf Vagheit“ ist nur eine etwas umständliche Benennung für einen Antirealismus in Bezug auf die Eigenschaft, die der vage Term bezeichnet.¹⁷⁴ Insofern ist es wenig verwunderlich, daß Vagheits-Realismus und Antirealismus sich so sehr ähneln: Sie sind schlicht identisch. Doch dann ist es auch unsinnig, zu behaupten, ein Vagheits-Realismus wäre ein Realismus, der den Kriterien des semantischen Realismus nicht genügt – denn er ist schlichtweg kein Realismus. Das bloße Vorhandensein vager Prädikate ist also noch kein Grund, einen Realismus abzulehnen, sondern nur dann, wenn man in der logisch vorangehenden Debatte um die Realität von Vagheit eine bestimmte Position einnimmt, nämlich eine, die man als Vagheits-Realismus bezeichnen kann, wobei man jedoch nicht übersehen sollte, daß es sich hierbei nach all unseren Kriterien um einen Antirealismus in Bezug auf bestimmte Eigenschaften handelt. Vagheit spricht also nicht gegen den semantischen Realismus.

Den zweiten kritischen Fall haben wir oben schon kurz angesprochen (Kap. 2.3.1) und müssen ihn hier noch einmal aufrollen: das Problem der leeren Terme. In dieser Frage stehen sich traditionell die Anschauungen Russells und Freges bzw. Strawsons gegenüber. Während Russell mit seiner bekannten *theory of descriptions* behauptet, daß alle Sätze, in denen leere Terme (deren Referenz nicht erfüllt ist, wie „Kants älteste Tochter“) vorkommen, verkappte Existenzaussagen sind, die einen bestimmten Wahrheitswert haben (nämlich falsch), plädieren Frege und Strawson dafür, diesen Sätzen keinen bestimmten Wahrheitswert zuzuweisen und sie weder als wahr noch als falsch anzusehen. Offensichtlich sind sich beide Seiten uneinig über die Gültigkeit des Bivalenzprinzips für eine strittige Klasse von Aussagen, so daß es sich doch wohl um eine typische Realismusdebatte handeln muß, bei der Russell die realistische Seite vertritt und Frege die antirealistische. Andererseits erscheint es absurd, Frege als Antirealisten zu bezeichnen,¹⁷⁵ Russell

¹⁷³ Anzuerkennen, daß die Realität in einem robusten, von uns unabhängigen Sinne vage ist, würde eine massive Revision unserer Logik mit sich bringen und uns zwingen, nicht nur den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, sondern auch den Satz vom Widerspruch aufzugeben. Darüber hinaus hätte es zur Folge, daß sämtliche Begriffe unserer Sprache zumindest potentiell vage sind, denn jeder Anwendungsfall wäre möglicherweise ein Grenzfall. Wenn ein Gegenstand weder eindeutig viereckig noch nicht viereckig ist, so hat das Adjektiv „viereckig“ keinen klaren Anwendungsbereich. Die ernsthafte Annahme, daß die Realität selbst vage ist, unabhängig von unserer Zuschreibung, würde unsere fundamentalen Prinzipien des Sprechens und Denkens (z.B. den Satz vom Widerspruch) umstürzen und befindet sich damit eigentlich jenseits der Grenzen der rationalen Verstehbarkeit. (Vgl. auch Strawson 1971, 2)

¹⁷⁴ Man könnte einen religiösen Fiktionalismus auch als „Realismus in Bezug auf die Nicht-Existenz Gottes“ kennzeichnen, es wäre doch immer noch ein Antirealismus.

¹⁷⁵ So argumentiert z.B. Schantz 1996, 222.

hingegen, der ja die Realität der fiktiven Gegenstände bestreitet, als Realisten. Dummett antwortet, daß es entscheidend auf den Bereich ankommt, in Bezug auf den jemand Realist genannt wird,¹⁷⁶ so daß Frege und Strawson hier tatsächlich gemeinsam mit Russell auf der Seite des Antirealismus stehen gegen den Realismus Meinongs; denn dieser ging davon aus, daß leere Terme tatsächlich auf etwas referieren, wenn auch nicht auf existierende, sondern nur auf bestehende Gegenstände. Es handelt sich also tatsächlich um eine Realismusdebatte, bei der die strittige Klasse aus Aussagen über nicht-existente Gegenstände besteht, und bei der Frege und Strawson den Realismus aufgrund ihrer Ablehnung des Bivalenzprinzips angreifen, Russell hingegen, indem er die Referenzbedingung des realistischen Wahrheitsbegriffs für nicht erfüllt hält.¹⁷⁷ Doch nicht alle Kritiker sind mit dieser Verteidigung zufrieden. So wendet Richard Schantz ein, daß Russells logische Analyse sich nicht allein auf Sätze, die leere Terme enthalten, bezieht, sondern auf alle Sätze, mit der Konsequenz, daß Russell zu einem globalen Antirealisten würde.¹⁷⁸ Dann aber müßten wir Russell, obwohl er das Bivalenzprinzip anerkennt, als Antirealisten betrachten, so daß das Kriterium nicht notwendig sein kann.¹⁷⁹ Allerdings scheint Russell nur in dem Sinne der Auffassung zu sein, daß der Begriff der Referenz nichts zur Bedeutung dieser Sätze beiträgt, sofern die Referenz nicht erfüllt ist. Daß die Bedeutung des Satzes aus der Gesamtheit der semantischen Werte, d.h. der Referenzen der einzelnen Teile, zusammengesetzt ist, scheint Russell nicht bestreiten zu wollen, denn wenn er sagt: „But this phrase [‘the King of France is bald’, SG], though it has a meaning, provided ‘the King of England’ has a meaning, has certainly no denotation, at least in any obvious sense.“¹⁸⁰, so müssen wir unter „denotation“ das verstehen, worauf sich die Referenz richtet, nicht aber die prinzipielle Eigenschaft der Referentialität; diese ist mit „meaning“ gemeint. Es läßt sich Russell zwar vorwerfen, daß er davon ausgeht, Eigennamen hätten keine Referenz, da sie in Wirklichkeit nur Beschreibungen sind,¹⁸¹ doch er bestreitet nur den referentiellen Charakter dieser Terme, aber nicht die Forderung nach Aufnahme des Referenzbegriffs in seine Semantik. Denn der analysierte Satz „Es gibt ein x, so daß gilt: x ist König von Frankreich und x ist kahlköpfig“ hat einen Wahrheitswert, der mittels der semantischen Werte und damit der Referenz der einzelnen Komponenten zu bestimmen ist. Auch wenn leere Terme nicht (erfolgreich) referieren, so besteht doch die Wahrheit des analysierten Satzes für Russell (als Vertreter einer Korrespondenztheorie) in seiner referentiellen Beziehung zur Wirklichkeit, und das ist eigentlich das, worauf es ankommt: die Referenz als Bestandteil des

¹⁷⁶ Dummett 1993, 468.

¹⁷⁷ Dummett 1981, 438.

¹⁷⁸ Schantz 1996, 224.

¹⁷⁹ Ähnlich argumentiert Willaschek 2003, 58f., wenn er darauf hinweist, daß die Rede von *leeren* Termen überhaupt erst dann Sinn macht, wenn man bereits die Wahrheitswerte der entsprechenden Sätze kennt, so daß nicht die Aussagen über fiktive Gegenstände die strittige Klasse bilden sollten, sondern Aussagen über materielle Gegenstände überhaupt.

¹⁸⁰ Russell 1994, 419.

¹⁸¹ So Dummett 1993, 269.

Wahrheitsbegriffs und nicht die faktische Referenz einzelner Terme. Russell bestreitet also *prima facie* keine einzige These des semantischen Realismus – wie kann es dann sein, daß wir laut Dummett verpflichtet sind, ihn als Antirealisten zu betrachten? Die Kriterien scheinen nicht nur nicht notwendig zu sein, sondern auch nicht hinreichend. Und wenn wir ihn schon als Antirealisten betrachten – wären wir dann nicht auch zu dem absurden Schluß gezwungen, zu sagen, daß er prinzipiell die gleiche oder zumindest eine ähnliche Position vertritt wie Frege und Strawson? Eine Lösung dieses Problems hängt eng mit der Bedeutung von Gegenständen in Realismusdebatten zusammen und ich werde im folgenden Abschnitt versuchen, eine solche Lösung zu finden.

Doch vorher müssen wir uns noch kurz mit einem weiteren kritischen Einwand auseinandersetzen, der ebenfalls darauf hinausläuft, das Bivalenzprinzip für nicht notwendig zu erklären, jedoch nicht in dem Sinne, daß es schlüssige Gegenbeispiele gibt, sondern daß es nicht aus den übrigen Bestandteilen der realistischen Semantik folgen muß. In seinem Aufsatz „Truth-Conditions, Bivalence and Verificationism“ argumentiert John McDowell, daß eine realistische Semantik¹⁸² nicht auf das Bivalenzprinzip angewiesen ist, denn seiner Meinung nach ist es möglich, eine wahrheitskonditionale Semantik mit einem intuitionistischen Wahrheitsbegriff, der kein Bivalenzprinzip enthält, zu kombinieren. Die Behauptung, daß ein Verifikationismus angesichts unentscheidbarer Sätze auf eine Aufgabe des Bivalenzprinzips hinausläuft, hält er für ungerechtfertigt und plädiert stattdessen dafür, in diesem Fall eine neutrale Haltung zuzuschreiben, die das Bivalenzprinzip weder bekräftigt noch ablehnt. Denn die Behauptung, daß ein Satz, für dessen Wahrheit keinerlei Evidenzen vorliegen, weder wahr noch falsch ist, ist nicht weniger kritisch als die gegenteilige Behauptung des Realisten, er sei in der gleichen Situation entweder wahr oder falsch.¹⁸³ Dummetts These war nun, daß eine wahrheitskonditionale Semantik auf einer zweiwertigen Logik aufgebaut sein muß und daß das Konzept der Behauptung das Bivalenzprinzip voraussetzt, denn Behauptungen sind entweder wahr oder falsch. Eine realistische, d.h. wahrheitskonditionale Semantik wäre demnach untrennbar mit dem Bivalenzprinzip verbunden. Aber nach McDowell kann nicht bestritten werden, daß auch Intuitionisten davon ausgehen, Behauptungen zu machen, obwohl sie das Bivalenzprinzip ablehnen.¹⁸⁴ Soll diese Position konsistent sein (und warum sollte sie es nicht?), so muß es also möglich sein, das Bivalenzprinzip abzulehnen und dennoch an einer wahrheitskonditionalen Semantik festzuhalten, da ja das Konzept der Behauptung (gegen Dummett) unabhängig vom Bivalenzprinzip ist. Dies ist möglich, weil auch der Intuitionismus laut McDowell akzeptieren kann, daß sich keine Beispiele finden lassen, die gegen

¹⁸² Darunter versteht er „that the truth-condition of a sentence may obtain, or not, independently of our capacity to tell that it obtains, or that it does not.“ (McDowell 1998, 9)

¹⁸³ McDowell 1998, 10.

¹⁸⁴ „Intuitionists do not accept the principle of bivalence. Hence, if intuitionists may consistently regard themselves as making assertions, it cannot be true that employment of the concept of assertion requires acceptance of that principle.“ (McDowell 1998, 13)

das Bivalenzprinzip sprechen, auch wenn das Prinzip selbst in der intuitionistischen Logik nicht formuliert werden kann: „Given that a sentence is false if and only if its negation is true, purported counter-instances to the principle of bivalence would be similarly inconsistent, even though the principle itself is not assertible.“¹⁸⁵ Warum aber lassen sich niemals solche Beispiele finden? Der Intuitionismus kann zwar nicht den Satz vom ausgeschlossenen Dritten behaupten, wohl aber dessen doppelte Verneinung, so daß auch für ihn gilt: Es ist niemals der Fall, daß ein Satz nicht wahr oder falsch ist. Auch wenn also das Bivalenzprinzip nicht behauptet werden kann, so kann doch niemals ein Gegenbeispiel gefunden werden, das dieses Prinzip widerlegen würde. Aus dieser Epoché hinsichtlich des Bivalenzprinzips folgt aber keineswegs, daß die realistisch-wahrheitskonditionale Semantik unmöglich würde, denn von jedem Satz, entscheidbar oder nicht, läßt sich ja immer noch sagen, daß seine Wahrheitsbedingungen entweder erfüllt oder nicht erfüllt sein müssen, auch wenn sich kein entsprechendes allgemeines Prinzip formulieren läßt.¹⁸⁶ Damit wäre es möglich, das Bivalenzprinzip aus der Liste der Bedingungen des semantischen Realismus zu streichen, aber nicht, weil ein Gegenbeispiel gefunden worden wäre, sondern weil gezeigt wäre, daß allein der Rest der Liste genügt, um einen semantischen Realismus zu konstituieren. Insofern wiegt dieser Einwand nicht so schwer, denn er spricht nicht generell gegen die Idee des semantischen Realismus; dennoch zwingt er uns, wie einige andere Einwände auch, zu einer Revision der bisher erarbeiteten Kriterien.

3.4 Ein neuer Ansatz

Wenn wir noch einmal die Kritik an der Theorie des semantischen Realismus überblicken, so zeigt es sich, daß wir auf die meisten Einwände eine gute Antwort hatten: Es ließ sich zeigen, daß der prinzipielle Ansatz, Metaphysik in Form von Semantik zu betreiben, vertretbar ist und daß auch die traditionellen Debatten über Realismus und Antirealismus sich nicht gegen eine solche Reformulierung sperren. Ebenso ließ sich zeigen, daß die Kriterien des semantischen Realismus größtenteils notwendig sind, um einen Realismus zu definieren, auch wenn wir immer noch Zweifel hinsichtlich des Bivalenzprinzips haben; angesichts der Frage aber, ob die Kriterien auch insgesamt hinreichend sind, gerieten wir ins Straucheln. Denn mit Russells Theorie der Beschreibungen hatten wir im letzten Kapitel eine Position gefunden, die alle Kriterien des semantischen Realismus erfüllt, die Dummett aber trotzdem auf die Seite des Antirealismus schlagen möchte, obwohl sie doch in herbem Gegensatz steht zu den tatsächlich antirealistischen Positionen Freges und Strawsons. Und ebenso haben wir Schwierigkeiten gehabt, die Debatte zwischen Kognitivismus und Nonkognitivismus in das Schema einzuordnen, obwohl sie doch ein klassisches und

¹⁸⁵ McDowell 1998, 15.

¹⁸⁶ McDowell 1998, 16f.

wichtiges Beispiel für eine Realismusdebatte darstellt. Diese drei Probleme sind es, mit denen ich mich nun auseinandersetzen will: die leeren Terme, der Nonkognitivismus und die fragliche Notwendigkeit des Bivalenzprinzips. Sprechen diese Fälle gegen den semantischen Realismus oder lassen sich Brückenthesen finden, mit deren Hilfe sich das Konzept auch weiterhin aufrecht erhalten läßt? Ich will im folgenden versuchen, zuerst einen Lösungsweg zu skizzieren, der die ersten beiden Probleme beseitigt, indem ich zunächst das Problem diagnostiziere, das es zu überwinden gilt, dann eine Lösung vorschlage und sie gegen naheliegende Einwände verteidige. Im Anschluß werde ich noch einmal auf das Bivalenzprinzip eingehen und eine leichte Modifikation der entsprechenden These vorschlagen.

3.4.1 Die zweite Dimension des Realismus

Wir sollten zunächst klären, worin der Grund liegt, daß Dummetts semantischer Realismus diese Debatten nicht korrekt erfassen kann – was steht im Zentrum dieser Debatten, was der semantische Realismus nicht berücksichtigt? Für Dummett ist der Kern des semantischen Realismus ein bestimmter Wahrheitsbegriff und damit zusammenhängend die Vorstellung, daß die Bedeutung von Aussagen durch ihre Wahrheitsbedingungen (zu verstehen in Abhängigkeit vom Wahrheitsbegriff) erfaßt wird. Doch für einige Positionen steht der Wahrheitsbegriff überhaupt nicht zur Debatte, sei es, daß der realistische Wahrheitsbegriff überhaupt nicht in Frage gestellt wird, sei es, daß er überhaupt keine Rolle spielt. Den ersten Fall stellen die bereits erwähnten *error-theories* dar: „[An error-theory] accepts the sentences of a problematic discourse as vehicles of genuine statements, aimed at truth, but denies that they can ever attain to it on the ground that reality fails to furnish objects, properties or states of affairs of the kinds their truth demands.“¹⁸⁷ Für eine solche Theorie ist es kein Problem, von einem realistischen Wahrheitsbegriff und einer wahrheitskonditionalen Semantik auszugehen und dann hinzuzufügen, daß die strittigen Aussagen nach diesem Wahrheitsbegriff schlicht alle falsch sind. Beispiele haben etwa John Mackie in der Ethik oder Hartry Field in der Mathematik vorgelegt. Nach ihren Theorien gibt es keine ethischen Tatsachen oder abstrakte mathematische Gegenstände, so daß jede Aussage darüber notwendigerweise falsch ist. Hier dreht sich die Debatte also nicht um die Bedeutung der Aussagen und das Konzept von Wahrheit, das wir zugrunde legen, sondern darum, ob die Gegenstände, von denen die Rede ist, tatsächlich existieren. Diese Frage fällt durch das Raster des semantischen Realismus, und aus diesem Grund schlage ich vor, das Modell um eine Dimension zu erweitern. Das bis hierhin verteidigte Konzept des semantischen Realismus war eindimensional, indem es nur eine polare Opposition zwischen Realismus und Antirealismus kannte und diese Opposition an der Ableh-

¹⁸⁷ Hale 2001, 287

nung oder Zustimmung zu einer einzigen These festmache: nämlich der These, daß Wahrheit und Bedeutung realistisch verstanden werden müssen. Ich habe in Kapitel 2.3 deutlich gemacht, daß diese These für Dummett (und ich stimme ihm zu) vier relevante Aspekte enthält, die Evidenztranszendenz der Wahrheit, ihren referentiellen Charakter, das Bivalenzprinzip und die wahrheitskonditionale Theorie der Bedeutung. Es ist wohl ebenfalls deutlich geworden, daß diese Thesen trotz ihrer Verschiedenheit als ein Bündel betrachtet werden sollten, das vom Begriffspaar der Wahrheit und Bedeutung zusammengehalten wird, weshalb es legitim ist, hier von nur einer einzigen These zu sprechen, die ich nun als die *semantische* These (sT) des Realismus bezeichnen möchte. Doch das Beispiel der *error-theories*, und in diese Kategorie möchte ich auch Russells *theory of descriptions* zählen, hat gezeigt, daß es Theorien gibt, die dieser semantischen These komplett zustimmen, die wir aber trotzdem nicht als Realismus klassifizieren würden. Der Grund dafür liegt darin, daß der Realismus noch eine zweite Dimension hat, die in der semantischen These nicht erfaßt ist, nämlich eine ontologische. Ein Realismus im eigentlichen Sinne verlangt nämlich, daß seine Aussagen realistisch wahr sind, was zwei Aspekte hat: Erstens daß die Aussagen *realistisch* wahr sind, also wahr im Sinne eines realistischen Konzepts von Wahrheit, wie es in der semantischen These ausgedrückt ist, und zweitens daß die Aussagen realistisch *wahr* sind, d.h. daß sie *de facto* nach Maßgabe des realistischen Begriffs von Wahrheit auch tatsächlich diese Eigenschaft haben. Dieser zweite Aspekt ist es, den Dummetts semantischer Realismus übersehen hat und der dazu führt, daß *error-theories* nicht in sein Schema passen können. Wir müssen also dem Realisten eine zweite These zuschreiben: die *ontologische* These des Realismus, nach der die Objekte des relevanten Gegenstandsbereichs tatsächlich existieren. Eine solche Formulierung würde allerdings den Realismus zu einer Art theoretischem Zentauren machen, halb Metaphysik, halb Semantik; das Hinzunehmen der ontologischen These würde es unmöglich machen, den Realismus, wie oben behauptet, als eine Theorie allein über Aussagen zu betrachten. Die naheliegende Antwort ist es, auch den Begriff der Existenz semantisch aufzulösen, und zwar durch den Begriff der Referenz, so daß unter Existenz eines Gegenstandes die erfüllte Referenz eines Ausdrucks verstanden wird.¹⁸⁸ Wir sollten die ontologische These (oT) demnach so verstehen:

(oT) Für alle Aussagen der strittigen Klasse (über einen Gegenstandsbereich B) gilt: Alle Sätze der Form „t referiert auf G“ sind wahr, wobei für t alle Terme eingesetzt werden können, die Gegenstände aus B bezeichnen.¹⁸⁹

¹⁸⁸ „Existenz‘ bzw. ‚Nicht-Existenz‘ ist eine Bestimmung höherer Ordnung, durch die wir etwas über Ausdrücke sagen. Existenzaussagen haben demnach insofern einen Informationsgehalt, als durch sie von bestimmten Ausdrücken ausgesagt wird, daß sie nicht leer sind, daß sie auf etwas zutreffen oder von etwas erfüllt sind.“ (Runggaldier 1998, 69)

¹⁸⁹ „Referiert“ ist hier als Erfolgswort zu verstehen. Es gibt daher verschiedene Möglichkeiten, wie der Satz „t referiert auf G“ falsch sein kann: Erstens wenn die Referenz nicht erfüllt ist (obwohl t ein referentieller Term ist), zweitens wenn t kein referentieller Begriff ist (und demnach die Behauptung, daß er referiert, nie wahr sein kann).

Diese zweite These des Realismus ist unabhängig von der ersten und niemand, der der semantischen These zustimmt, ist allein deshalb darauf verpflichtet, auch der ontologischen zuzustimmen, so daß sich vier Kombinationsmöglichkeiten ergeben, die sich wie folgt graphisch darstellen lassen:

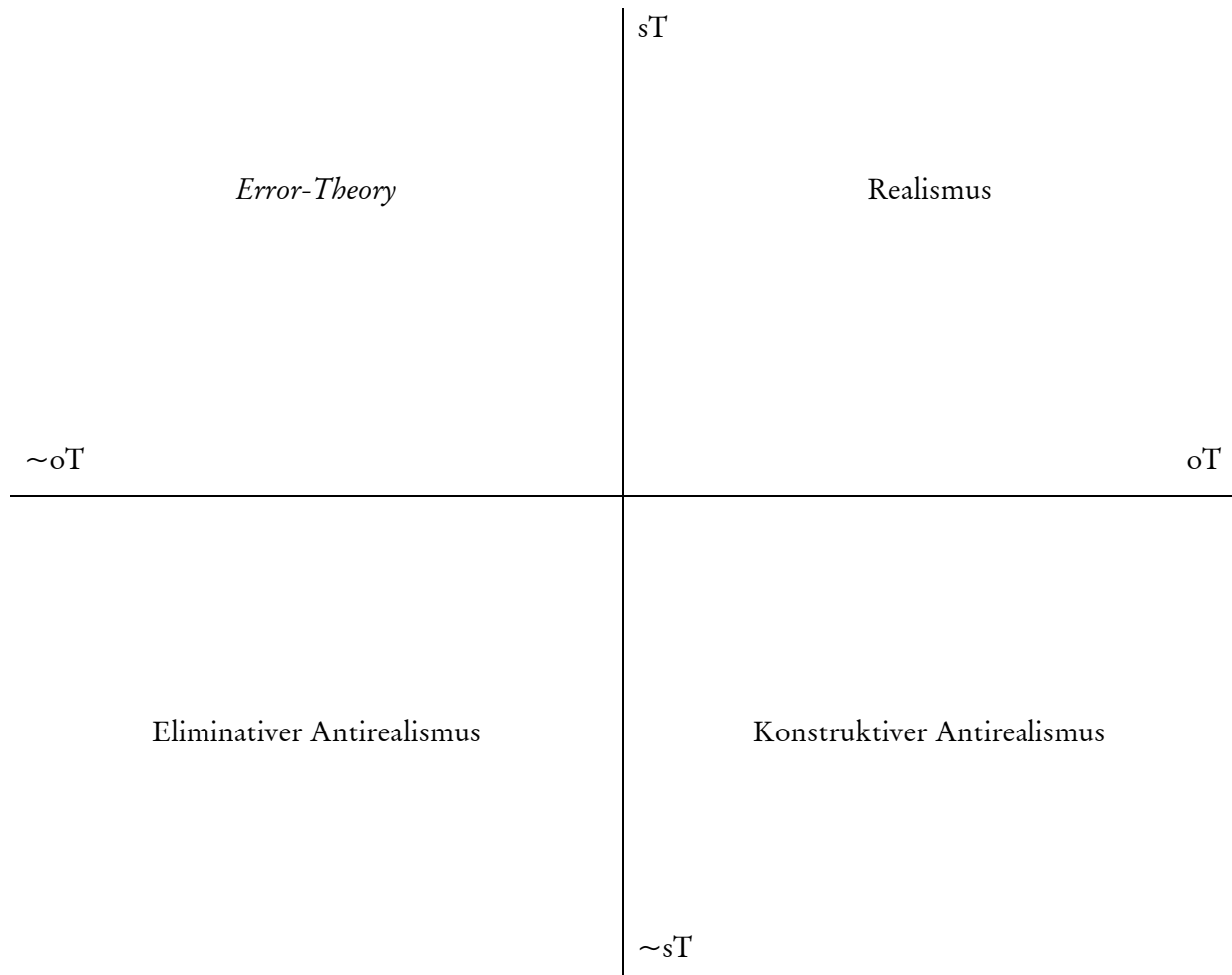


Abb. 1: Realismen und Antirealismen

Im ersten Quadranten finden wir den Realismus als die Position, die nicht nur die semantische, sondern auch die ontologische These vertritt. Hier finden sich all die Positionen wieder, die den strittigen Aussagen nicht nur prinzipielle Evidenztranszendenz und definite Wahrheitswerte zuschreiben, sondern auch faktische Wahrheit. Links davon im zweiten Quadranten haben die *error-theories* ihren Platz, die dem Realismus insofern zustimmen, als auch sie die betreffenden Aussagen als prinzipiell evidenztranszendent wahr ansehen und auch der Auffassung sind, daß die Bedeutung der Aussagen in ihren Wahrheitsbedingungen liegt. Sie unterscheiden sich jedoch vom Realismus, indem sie bestreiten, daß diese Aussagen wahr sind; die entsprechenden Terme referieren auf nichts. Darunter im dritten Quadranten finden sich Theorien, die ich unter dem

schwammigen Begriff „eliminativer Antirealismus“¹⁹⁰ zusammenfassen möchte; es handelt sich hier um Theorien, die sowohl die ontologische als auch die semantische These ablehnen, d.h. die nicht nur der Auffassung sind, daß die relevanten Terme keine Referenz haben, sondern auch, daß die Bedeutung der Aussagen, in denen sie vorkommen, nicht über ihre Wahrheitsbedingungen verstanden werden kann. Solche Theorien werden behaupten, daß es die Dinge, von denen sie sprechen, „eigentlich“, „strenggenommen“ oder „in Wirklichkeit“ nicht gibt, jedoch gleich nachschicken, daß man die betreffenden Aussagen auch so nicht verstehen dürfe als würden sie das behaupten (das unterscheidet sie von den *error-theories*). Schließlich finden wir im vierten Quadranten den konstruktiven Antirealismus, der zwar die ontologische These vertritt, also durchaus bereit ist, den entsprechenden Begriffen eine Referenz zuzuschreiben, aber die semantische These leugnet und demnach ein anderes Verständnis von Wahrheit und damit auch Bedeutung zugrunde legen möchte. Typisch für solche Theorien ist die Behauptung, daß es ihre Gegenstände sicherlich gibt, aber doch „in einem anderen Sinne“ als es der Realismus behaupten möchte, oder eben „nicht so“ wie die Dinge der Alltagswelt.

3.4.2 Starker und schwacher Antirealismus

Die eben vorgestellte Klassifikation ist allerdings so noch nicht ausreichend, denn sie geht auf einen weiteren wichtigen Aspekt nicht ein, der aber von großer Bedeutung ist, wenn es darum geht, die Topologie der Realismusdebatten zu erfassen: die Rolle des Wahrheitsbegriffs. Wie ich eben bereits sagte, hat der semantische Realismus, verstanden als die These, daß bestimmte Aussagen realistisch wahr sind, zwei Aspekte: daß die Aussagen wahr sind und daß sie realistisch wahr sind. Entsprechend ergeben sich für die Negation dieser semantischen These zwei Möglichkeiten für jeweils den einen der beiden Aspekte. Die Negation der semantischen These im Antirealismus kann gelesen werden als direkte Negation, d.h. als (1) die These, daß die betreffenden Sätze nicht realistisch wahr sind (sondern wahr nach einem antirealistischen, nicht evidenztranszendenten etc. Wahrheitsbegriff), aber eben auch als Negation aufgrund einer falschen Präsupposition, d.h. (2) als die These, daß die betreffenden Sätze überhaupt nicht wahr sind (weil sie gar nicht wahrheitsfähig sind, sondern bloß Ausdrucksformen von Gefühlen o.ä.). Und in ganz ähnlicher Weise ist auch die Negation der ontologischen These mehrdeutig: Die Behauptung, daß die relevanten Terme in den Sätzen der strittigen Klasse referieren, läßt sich unterschiedlich bestreiten, je nachdem, wie der Begriff „referieren“ verstanden wird. Versteht man referieren als faktische (aktuelle) Bezugnahme, dann bestünde die Negation in der Behauptung, daß die entsprechenden Terme

¹⁹⁰ Die Begriffe „eliminativer“ und „konstruktiver“ Antirealismus sind in der Debatte nicht üblich (nur Willaschek 2003, 11f. spricht ebenfalls von eliminativem Antirealismus). Ich wähle sie aus Verlegenheit, um über möglichst neutrale Begriffe zu verfügen, die nicht von vornherein mit bestimmten historischen Positionen identifiziert werden.

eben keinen Bezug auf irgendeinen Gegenstand haben, ihre Referenz also nicht erfüllt ist. Versteht man hingegen unter Referenz die prinzipielle (potentielle) Bezugnahme eines Wortes auf etwas Außersprachliches, dann hieße die ontologische These zu bestreiten, bestreiten, daß die entsprechenden Worte überhaupt referieren können. In beiden Fällen können wir die jeweils erste Variante als schwache Negation bezeichnen, die zweite als starke. Wenn nun aber der Kern des Antirealismus, seine zentrale These, die ihn erst zum Antirealismus macht, darin besteht, daß er die semantische These des Realismus bestreitet, und diese These wiederum auf zwei verschiedene Arten negiert werden kann, so muß es doch auch zwei unterschiedliche Typen von Antirealisten geben. Stellen wir den Wahrheitsbegriff der semantischen These ins Zentrum, so lautet die Kernthese des Antirealismus:

(AR) Die Aussagen der strittigen Klasse sind nicht realistisch wahr.¹⁹¹

Wie gesagt sind zwei unterschiedliche Lesarten dieser These möglich, je nachdem, ob das Gewicht der Ablehnung auf dem Begriff „realistisch“ oder „Wahrheit“ liegt. Liegt es auf dem Wahrheitsbegriff, so muß man (AR) verstehen als:

(AR₁) Die Aussagen der strittigen Klasse sind nicht realistisch wahr, da sie überhaupt nicht wahr sein können (sie sind nicht wahrheitsfähig).

Diese Richtung möchte ich als *starken Antirealismus* bezeichnen. Seine Vertreter lehnen eine realistische Semantik ab, nicht (nur) weil sie realistisch ist, sondern weil sie vom Begriff der Wahrheit Gebrauch macht, der ihrer Meinung nach nicht relevant ist für das Verständnis der Aussagen der strittigen Klasse. Deren Sinn liegt für sie nicht in den Wahrheitsbedingungen dieser Sätze, sondern in verschiedenen anderen, vornehmlich pragmatischen Aspekten; die Sätze haben keine assertorische Funktion. In dieser Kategorie finden wir den Nonkognitivismus und seine Spielarten, Fiktionalismus, Instrumentalismus, Emotivismus usw. Die zweite Lesart, die den Begriff „realistisch“ betont, interpretiert These (1) so:

(AR₂) Die Aussagen der strittigen Klasse sind nicht realistisch wahr, wohl aber wahr im Sinne eines nicht-realistischen Wahrheitsbegriffs.

Diese Richtung können wir entsprechend als *schwachen Antirealismus* bezeichnen. Der schwache Antirealismus lehnt nicht die Idee von einer Wahrheit der strittigen Aussagen an sich ab, sondern nur den Gedanken, diese Wahrheit könne die Wahrheit im realistischen Sinne sein. Einen nicht realistischen, z.B. verifikationistischen oder pluralen Wahrheitsbegriff würde er immer noch

¹⁹¹ Die Abhängigkeit von Wahrheit und Bedeutung in der semantischen These würde es ebenso erlauben, die These mit Hilfe des Bedeutungsbegriffs zu formulieren, ohne daß sich in der Sache etwas ändern würde. Ich wähle den Wahrheitsbegriff eher aus pragmatischen Gründen, da, wie sich in späteren Kapiteln zeigen wird, viele Denker hierüber eher Auskunft geben als über ihre Bedeutungstheorie, so daß der Zugriff über das Konzept der Wahrheit meine Klassifikation als Werkzeug brauchbarer macht.

zulassen, um die Wahrheitsbedingungen und damit den Sinn dieser Sätze zu formulieren; Dummett selbst vertritt mit seinem Verifikationismus einen solchen schwachen Antirealismus.

Der Unterschied zwischen starkem und schwachem Antirealismus liegt also darin, wie mit dem Wahrheitsbegriff umgegangen wird. Wird der Wahrheitsbegriff vollständig aus der Bedeutungstheorie verbannt, so handelt es sich um einen starken Antirealismus, wird er hingegen nur in seiner realistischen Form verworfen, so liegt ein schwacher Antirealismus vor. Doch was ist das Kriterium, anhand dessen sich erkennen läßt, ob der Wahrheitsbegriff tatsächlich aufgegeben wurde oder nicht? Denn auch starke Antirealisten sprechen, wie sich später noch zeigen wird, oft von Wahrheit, auch wenn sie dem Begriff eine reichlich exotische Deutung geben. Ein minimales Kriterium jedes Wahrheitsbegriffs, ganz gleich, wie die nähere Ausgestaltung aussieht, ist die Erfüllung des Zitattilgungsschemas („p“ ist genau dann wahr, wenn p). Legt man dieses Kriterium an die von starken und schwachen Antirealisten unter dem Titel „Wahrheit“ vorgetragene Konzepte an, zeigt sich, ob es sich tatsächlich um einen echten Wahrheitsbegriff handelt oder um einen bloß metaphorischen Gebrauch. Versteht man etwa Wahrheit nicht-realistisch als ideale Verifizierbarkeit, so wird das Zitattilgungsschema erfüllt, z.B.:

- (1) „Gott hat die Welt geschaffen“ ist unter idealen Bedingungen verifizierbar dann und nur dann, wenn Gott die Welt geschaffen hat.

Wird Wahrheit hingegen bloß metaphorisch gebraucht, wenn etwa gesagt wird, Wahrheit sei das angemessene Erfassen der menschlichen Existenz, so ist das Schema natürlich nicht erfüllt:

- (2) „Gott hat die Welt geschaffen“ erfaßt die menschliche Existenz dann und nur dann adäquat, wenn Gott die Welt geschaffen hat.

Tatsächlich würden nicht wenige starke Antirealisten Satz (2) sogar explizit bestreiten und darauf beharren, daß die Angemessenheit dieser Weltsicht nichts damit zu tun hat, ob die zweite Hälfte des Satzes wahr ist oder nicht. Das relevante Kriterium besteht also darin, ob ein vorgegeblicher antirealistischer Wahrheitsbegriff das Zitattilgungsschema erfüllt; erfüllt er es, haben wir es mit einem schwachen Antirealismus zu tun, erfüllt er es nicht, mit einem starken (und auch nicht mit einem Wahrheitsbegriff im eigentlichen Sinne).

Jetzt haben wir allerdings zwei unterschiedliche Klassifikationsschemata für die verschiedenen Formen des Antirealismus, nämlich die Unterscheidung eliminativer/konstruktiver und die starker/schwacher Antirealismus, die sich beide dadurch auszeichnen, daß sie die semantische These ablehnen. Fällt vielleicht die eine Unterscheidung mit der anderen zusammen oder gibt es zumindest eine Entsprechung? Oder handelt es sich um zwei verschiedene Differenzierungen, die unabhängig voneinander bestehen? Um das zu klären, müssen wir die jeweiligen Charakterisierungen genau untersuchen und analysieren, wie die relevanten Konzepte miteinander

zusammenhängen. Der Unterschied zwischen konstruktivem und eliminativem Realismus besteht darin, entweder anzunehmen, daß die Terme der relevanten Sätze referieren oder nicht, der Unterschied zwischen schwachem und starkem Antirealismus hingegen darin, ob die relevante semantische Theorie einen Wahrheitsbegriff enthält oder nicht. Während also im ersten Fall der Begriff der Referenz das Unterscheidungskriterium ist, ist es im zweiten Fall der Wahrheitsbegriff, und mittels des Verhältnisses dieser Begriffe läßt sich die Frage klären. Betrachten wir zunächst den konstruktiven Antirealismus: Er vertritt die These, daß die relevanten Terme in Sätzen der strittigen Klasse tatsächlich referieren; und lehnt den realistischen Begriff der Wahrheit ab. Daß hier ein schwacher Antirealismus möglich ist, liegt auf der Hand, denn nichts hindert, die Wahrheit der betreffenden Sätze anders als eben realistisch zu verstehen, z.B. als Verifizierbarkeit. Anders sieht es aber im Falle des starken Antirealismus aus: Ein konstruktiver Antirealismus kann tatsächlich niemals stark sein. Der Grund dafür liegt in der engen Verbindung von Referenz und Wahrheit; ein starker, konstruktiver Antirealismus müßte ja die These vertreten, daß die relevanten Terme zwar eine Referenz haben, daß es aber doch keinen Sinn macht, den Sätzen, in denen sie vorkommen, Wahrheit oder Wahrheitsfähigkeit zuzusprechen. Doch eine solche These ist absurd, denn sie setzt voraus, daß Worte eine Referenz unabhängig vom Satz haben können. Das widerspricht jedoch dem Kontextprinzip, nach dem die Referenz eines Wortes erst durch den Satz, in dem es gebraucht wird, festgelegt ist.¹⁹² Erst im Kontext des Satzes wird die Referenz eines Wortes festgelegt, d.h. sein Beitrag zur Bedingung der Wahrheit dieses Satzes bestimmt (Sinn bestimmt Bedeutung). Der Sinn eines Satzes besteht in seiner Wahrheitsbedingung, ganz gleich, in welcher Form man diesen Wahrheitsbegriff verstehen will, und somit kann es, wenn es Referenz nur im Satz gibt, Referenz auch nur da geben, wo Wahrheitsbedingungen, mithin ein assertorischer Gehalt vorhanden ist. Das bedeutet nichts anderes, als daß eine Semantik, die einen Referenzbegriff einführt, bereits über einen Wahrheitsbegriff verfügen muß. Referenz ohne die Möglichkeit eines wahren Satzes wäre ein ebenso sinnloses wie unverständliches Verfahren. Sage ich, daß das Wort „Gott“ auf etwas referiert, was immer es auch sein mag, so muß ich bereits eine Vorstellung davon haben, welchen Beitrag es zur Bestimmung der Wahrheitsbedingungen bzw. des Sinns der Sätze leistet, in denen es vorkommt; zu verstehen, auf was „Gott“ sich bezieht, heißt

¹⁹² Frege hat sein Kontextprinzip in dieser Hinsicht leider mehrdeutig formuliert und es gibt in der Forschung eine nicht unbedeutende Debatte darüber, ob es sich hier um ein Prinzip des Sinns oder der Referenz handelt. Dummett (Dummett 1973, 192ff.) vertritt mit überzeugenden Gründen die Ansicht, daß es zumindest auch ein Prinzip der Referenz ist (und nur als solches ist es hier für uns interessant). Die Funktion eines Wortes ist es ja, im Kontext des gesamten Satzes einen Beitrag zu leisten zur Bestimmung der Wahrheitsbedingungen dieses Satzes. Diese Funktion ließe sich aber gar nicht erfüllen, wenn die Referenz unabhängig vom Satzkontext bestimmt würde. Eine solche Festlegung wäre laut Dummett eine „empty ceremony“ (Dummett 1973, 495), weil sie in keiner Beziehung zum tatsächlichen Sprachgebrauch stünde. Unabhängig von den Wahrheitsbedingungen und damit vom konkreten Satz hat es also keinen Sinn, von einer Referenz eines Wortes zu sprechen: „Grasping which object the term refers to is nothing more than knowing the conditions under which statements purporting to identify it in other ways are true.“ (Dummett 1993, 458) – Zu einer kritischen Diskussion der Dummett’schen Deutung des Kontextprinzips, die aber meiner Meinung nach nicht gegen die Interpretation als Referenzprinzip spricht, vgl. Held 2005, 173ff.

also, zu wissen, unter welchen Bedingungen z.B. „Gott hat die Welt geschaffen“ wahr ist. Somit kann ein konstruktiver Antirealismus tatsächlich immer nur ein schwacher Antirealismus sein, niemals ein starker. Und der eliminative Antirealismus? Hier müssen wir auf die oben erwähnte Zweideutigkeit der Negation der ontologischen These achten. Verstehen wir hierunter, daß die relevanten Terme keinen referentiellen Charakter haben, die Sprache der strittigen Sätze also rein expressiv o.ä. ist, so muß es sich um einen starken Antirealismus handeln. Der Grund liegt auch hier wieder in der engen Beziehung von Referenz und Wahrheit, denn ein Wahrheitsbegriff, der die minimale Anforderung des Zitattilgungsschemas erfüllen soll, muß einen Begriff der Referenz voraussetzen.¹⁹³ Damit ein Satz wie „Zitronen sind sauer“ ist wahr dann und nur dann wenn Zitronen sauer sind“ verständlich ist, muß ein Begriff der Referenz vorausgesetzt werden, der zwischen der Objekt- und der Metasprache vermitteln kann.¹⁹⁴ Gibt man die Vorstellung eines referentiellen Charakters sprachlicher Ausdrücke auf, so ist eine unerläßliche Voraussetzung zur Erfüllung einer Adäquatheitsbedingung jeder Wahrheitstheorie nicht mehr gegeben, der Wahrheitsbegriff wird sinnlos (aus diesem Grund ist es auch absurd, zu fragen, ob „Aua!“ wahr sein kann). Versteht man allerdings die Negation der ontologischen These anders, nämlich so daß die entsprechenden Begriffe zwar einen referentiellen Charakter haben, ihre Referenz jedoch nicht erfüllt ist, so haben wir es mit einem bloßen Spiegelbild des konstruktiven Antirealismus zu tun, einer Art antirealistischer *error-theory*. Die Aussagen sind alle falsch, jedoch falsch nach einem nicht-realistischen Wahrheitsbegriff. Ein solcher eliminativer Antirealismus ist notwendigerweise schwach, so daß sich hier folgendes Bild ergibt: Wird die ontologische These stark interpretiert, ist auch der eliminative Antirealismus stark, wird sie schwach interpretiert, so ist er schwach. Es ist die Ambiguität in den Negationen der beiden Thesen des Realismus, die hier und nur hier die unterschiedlichen Möglichkeiten eröffnet. Denn die Ambiguität der ontologischen These wird für den Bereich der *error-theories* gleichsam neutralisiert durch die (positive) semantische These (hat man Wahrheit einmal zugelassen, dann muß man auch Referentialität akzeptieren) und die Ambiguität der semantischen These wird, wie erläutert, für den Bereich des konstruktiven Antirealismus neutralisiert durch die (positive) ontologische These (denn Referenz verlangt Wahrheit); einzig für den Bereich des eliminativen Realismus bleibt die Mehrdeutigkeit bestehen. Doch auch hier ist es der starke Antirealismus, der für uns gerade interessant ist, denn der schwache eliminative Antirealismus läßt sich leicht als Spezialfall des schwachen konstruktiven Antirealismus verstehen, so daß hier kein signifikant anderer theoretischer Inhalt zu erwarten ist:

¹⁹³ Vgl. Fields Kritik an Tarski, wonach dessen Wahrheitstheorie Wahrheit nur durch andere semantische Begriffe, unter anderem Referenz, erklären kann in Field 1972.

¹⁹⁴ Problematisch wird es natürlich, wenn man mit Davidson erklärt, eine Theorie der Referenz sei nicht verfügbar und Wahrheit müsse daher ohne Referenz auskommen (Davidson 1977). Eine Widerlegung dieses Einwands findet sich in Schantz 2001.

Was sich über den einen sagen läßt, gilt auch für den anderen. Die interessantere Unterscheidung ist also die zwischen dem starken und dem schwachen Antirealismus, so daß wir uns im weiteren Verlauf der Untersuchung auf sie stützen sollten.

Wie kann uns nun dieses Schema helfen, die durch Russell und den Nonkognitivismus gestellten Probleme zu lösen? Die Einführung der ontologischen These (und die sich daraus ergebenden Differenzierungen) machen es möglich, Theorien zu unterscheiden, die sich bisher nicht unterscheiden ließen, da sie beide in Bezug auf die für Dummett einzig relevante semantische These identisch sind, so daß es ihm nicht gelingen will, Russell der einen oder anderen Seite zuzuschlagen. Wenn wir nun aber davon ausgehen, daß Russell ebenso wie Meinong und Frege eine bestimmte Position in der Debatte um fiktive Entitäten vertritt, dann können wir diese Position jetzt überzeugend als eine *error-theory* hinsichtlich fiktiver Entitäten beschreiben, während Meinong tatsächlich ein echter Realist in diesem Feld wäre. Beide sind sich über die semantischen Qualifikationen einig, die die betreffenden Sätze erfüllen müssen, nur hält Russell die betreffenden Sätze für systematisch falsch und Meinong nicht. Und beider Positionen stehen dem Antirealismus von Frege und Strawson gegenüber, der einem der beiden unteren Quadranten zuzuordnen wäre, so daß wir tatsächlich die Positionen voneinander getrennt haben, die sich voneinander unterscheiden. Was aber ist mit dem Nonkognitivismus? Dummett war der Meinung, was den Streit um Realismus und Antirealismus angehe, so sei die Auseinandersetzung um den Nonkognitivismus „different and *prior* to it.“¹⁹⁵ Denn während für ihn die Debatte zwischen dem Realisten und seinem Gegner im Kern eine Debatte um den korrekten Begriff der Wahrheit ist, würde der Nonkognitivist die viel grundsätzlichere These bestreiten, daß Wahrheit überhaupt eine Kategorie ist, anhand der seine Äußerungen gemessen werden dürfen; sie sind für ihn gar nicht wahrheitsfähig und entsprechend kann ihre Bedeutung auch nicht durch den Begriff der Wahrheit geklärt werden. Der Nonkognitivismus fällt also in der Tat aus der Debatte, die Dummett führen möchte, heraus.¹⁹⁶ Doch das liegt daran, daß Dummett sich in seinem Bild der Debatte allein auf solche Theorien konzentriert, in denen die Wahrheit der Aussagen nicht in Frage steht, sondern nur die Interpretation des Wahrheitsbegriffs, d.h. nur die rechte Seite des Schemas. Das Hinzufügen der linken Seite und die daraus resultierende Unterscheidung von starkem und schwachem Antirealismus öffnet nun aber den Blick für solche Theorien, bei denen der Begriff der Wahrheit nicht vorausgesetzt ist, bei denen nicht von vornherein die Aussagen als

¹⁹⁵ Dummett 1993, 467.

¹⁹⁶ Ehrlich, aber doch wenig überzeugend fordert Wright daher: „It seems to me that [...] the meaningfulness, ergo syntactic propriety, of the discourse should be agreed by all hands. What ought to be at issue is what *kind* of content it possesses.“ (Wright 1993, 64) Warum sollte man das tun? Es kann ja nicht die Lösung sein, einfach die Teile der Debatte auszuklammern, die von der Definition nicht erfaßt werden, denn einige der interessantesten Formen des Antirealismus liegen ja gerade in diesem Bereich. Wenn Begriffe nicht auf ihre Gegenstände passen, empfiehlt es sich, an den Begriffen zu arbeiten und nicht an den Gegenständen.

wahr verstanden werden sollen und demnach auch nur der Wahrheitsbegriff in Frage stehen kann. Durch die Hinzunahme der linken Seite, oder genauer: durch die ontologische These bzw. ihre Negation und die damit sich ergebende Möglichkeit nicht-referentieller Bedeutungstheorien, rücken Theorien ins Blickfeld, die ihre Aussagen nicht als wahr ansehen, entweder weil sie falsch sind oder aber weil Wahrheit für sie keine relevante Kategorie ist. Das bietet Platz für den Nonkognitivismus bzw. starken Antirealismus. Dummetts Fehler liegt hier allerdings nicht in seiner Charakterisierung des semantischen Realismus, sondern in seiner zu engen Konzentration allein auf den Wahrheitsbegriff. Die semantische These erlaubt wie gesagt verschiedene Negationen, sei es, daß Sätze keine *evidenztranszendenten* Wahrheitsbedingungen haben (und nur diese Möglichkeit sieht Dummett), sei es, daß sie überhaupt keine *Wahrheitsbedingungen* haben (und damit *a fortiori* auch keine evidenztranszendenten); das ist der Nonkognitivismus. So lassen sich also auch die bisher als untypisch gekennzeichneten Positionen und Debatten in das Schema des semantischen Realismus einordnen. Das skizzierte Schema sollte allerdings verstanden werden nicht als eine erschöpfende Darstellung aller möglichen Positionen im Streit zwischen Realismus und Antirealismus, sondern als eine grobe Klassifizierung, die es ermöglicht, die verschiedenen Positionen in Hauptströmungen einzuteilen. Innerhalb jeder Strömung werden sich verschiedene Vertreter wiederfinden, deren Theorien sich in mehr oder weniger wichtigen Details unterscheiden. Mir geht es an dieser Stelle nur darum, einen Überblick zu schaffen.

Schließlich ist hier noch der Ort, auf eine fundamentale Ambivalenz des Realismusbegriffs hinzuweisen, die für einige Verwirrung verantwortlich gemacht werden kann. Es müssen zwei verschiedene Gebrauchsweisen des Wortes „Realismus“ unterschieden werden, nämlich ein enger und weiter Sinn. Betrachten wir als Beispiel die folgenden Definitionen des Realismus in zwei verschiedenen Gebieten:

„Realists about the existence of God will typically regard the question of whether God exists as genuine and would assert that such existence is in no way logically dependent on our understanding. Indeed, they would claim, God’s existence must be wholly independent of the nature of contingent beings like ourselves. Atheists, however, would also agree with this.“¹⁹⁷

„Der ethische Realismus zeichnet sich [...] gerade durch die Annahme aus, dass es evaluative Aspekte der Wirklichkeit gibt, die sowohl ethische Ansprüche begründen als auch nicht vollständig auf Subjektivitätsleistungen reduzierbar sind.“¹⁹⁸

Beide Definitionen lassen ein unterschiedliches Verständnis von Realismus erkennen, denn während in der Religionsphilosophie auch der Atheismus (oder jede Form einer *error-theory* hinsichtlich religiöser Gegenstände) als eine Form des Realismus aufgefaßt wird, betrachtet die

¹⁹⁷ Trigg 1999, 214.

¹⁹⁸ Quante 2003, 76.

Ethik nur solche Positionen als Realismen, die der Auffassung sind, daß es bestimmte unabhängige ethische Tatsachen oder Realitäten auch wirklich gibt (und sie nicht nur unabhängig wären, wenn es sie gäbe). Während also in der Religionsphilosophie der Begriff „Realismus“ üblicherweise im weiten Sinne gebraucht wird, gebrauchen ihn die Ethiker zumeist im engen Sinne. Dabei sind Realismen im engen Sinne zu verstehen als die Theorien, die dem ersten Quadranten zugeordnet werden können, d.h. solche, die nicht nur die semantische, sondern auch die ontologische These bejahen. Im weiten Sinne umfaßt der Realismusbegriff die gesamte obere Hälfte des Schemas, schließt also den „echten“ Realismus ebenso wie die *error-theories* ein. Hält man sich diese Ambivalenz vor Augen, so wird verständlich, warum gerade ein Fall wie Russell zu Schwierigkeiten in der Bewertung führt: Im engen Sinne ist er kein Realist, sondern Antirealist, was für jemanden, der den weiten Sinn von Realismus zugrunde legt, natürlich zu dem Mißverständnis führen muß, Russell als Antirealisten vom Typ einer der beiden unteren Quadranten zu sehen. Des Weiteren wird durch die Einsicht in diese Ambivalenz klar, weshalb es so schwierig ist, verschiedene reduktionistische Thesen klar der antirealistischen oder realistischen Seite zuzuordnen.¹⁹⁹ Denn charakteristisch für einen Reduktionismus ist ja, daß er die Wahrheit bestimmter Aussagen auf die Wahrheit anderer Aussagen zurückführt und ihnen nur kraft dieser Beziehung Wahrheit überhaupt zugestehen möchte. So gibt es für den Behavioristen keine mentalen Fakten, die Aussagen wie „Sie ist traurig“ wahrmachen würden, sondern nur Verhaltensfakten, auf Aussagen über die sich die erste Aussage reduzieren ließe und in diesem Sinne doch wahr sein könnte. Reduktionismen haben damit eine deutliche Nähe zu den *error-theories*, da sie im strengen Sinne nicht der Meinung sind, die Referenz der zentralen Begriffe sei erfüllt (im Unterschied zu den *error-theories* aber geht für sie die Referenz nicht ins Leere, sondern wird gleichsam umgelenkt). Reduktionismen, die nicht mit einer Ablehnung des realistischen Wahrheitsbegriff einhergehen (Dummetts *sophisticated realisms*), lassen sich demnach am ehesten dem zweiten Quadranten zuordnen; dieser aber schwankt in seiner Zuordnung ohnehin zwischen Realismus und Antirealismus (je nach regionalen Vorlieben im jeweiligen Forschungsgebiet) so daß es nicht verwundern sollte, wenn keine Einigkeit besteht, ob ein Reduktionismus nun antirealistisch zu deuten ist oder nicht. Doch es ist müßig, zu versuchen, diese Ambivalenz des Realismusbegriffs durch eine Präzisierung aufzulösen; sobald man sich einmal der Zweideutigkeit bewußt ist, lösen sich die dadurch hervorgerufenen Scheinprobleme auf.

¹⁹⁹ McGinn etwa ist mit Dummett der Meinung, daß es auf beiden Seiten reduktionistische Thesen geben kann: „not all reductionism is anti-realist.“ (McGinn 1979, 127)

3.4.3 Einwände und Diskussion

Aber so hilfreich dieses Schema auch zu sein scheint, läßt es sich verteidigen? Haben wir nicht am Ende von Kapitel 3.2.2 bereits über Dummetts Vorschlag, Existenz durch Referenz zu ersetzen, diskutiert und keine Lösung gefunden? Dummetts Vorschlag lautete: „If we have a dispute over the existence of certain entities or over whether certain terms have a reference, we can represent it in my way simply by taking the disputed class to consist of statements about those entities or containing those terms.“²⁰⁰ Er räumte jedoch ein, daß sich damit nicht alle historischen Debatten beschreiben lassen, denn in einigen stehe kein evidenztranszendenter Wahrheitsbegriff in Frage. Doch Dummett begeht hier einen entscheidenden Fehler, nämlich die strittige Klasse einfach als die Menge der Aussagen anzusehen, in denen die fraglichen Terme auftauchen und dann zu fragen, ob *diese* Aussagen seinem Begriff des semantischen Realismus genügen.²⁰¹ Denn auf diesem Weg läßt sich die Frage nach dem Wahrheitsbegriff wieder nicht vermeiden, sie wird dann eben nur in Bezug auf eine andere Klasse von Aussagen gestellt (derjenigen, die die Referenz wiedergeben). Dann ist es aber auch nicht verwunderlich, daß Dummett nicht bereit ist, den mittelalterlichen Nominalismus als Beispiel für einen Antirealismus zu akzeptieren, da er nicht zur Negation der semantischen These verpflichtet ist; Dummett verkennt hier, daß die ontologische These eine eigene Dimension des Realismus ist, die quer zur semantischen These steht, er sieht nur die rechte Seite des Schemas. Es ist also nicht bloß erforderlich, zu fragen, ob eine Klasse von Referenzbehauptungen realistisch wahr oder falsch ist, sondern ob sie überhaupt wahr ist. Es geht ja nicht um den Wahrheitsbegriff, der Aussagen über die Referenz von Termen zugrunde liegt, sondern um diese Referenz selbst, was eine grundsätzlich andere Frage ist. Dummetts Unvermögen, aus dieser Schwierigkeit einen Ausweg zu finden, geht eben darauf zurück, daß er nicht die Unabhängigkeit beider Thesen sieht; die ontologische These muß als eigenständiger zweiter Faktor des Realismus betrachtet werden, erst dann läßt sich mit ihrer Hilfe die semantische Theorie des Realismus auf alle Bereiche anwenden.

In diesen beiden Thesen, der ontologischen und der semantischen, spiegeln sich die im ersten Kapitel erwähnten zwei Dimensionen des Realismus, die Unabhängigkeits- und die Existenzdimension wider, die sich jetzt vollständig semantisch formulieren lassen. Doch führt ein solches

²⁰⁰ Dummett 1973, 147.

²⁰¹ Es muß gar nicht ohne weiteres klar sein, was eigentlich die strittige Klasse in einer Debatte ist. So könnte man z.B. die These vertreten, im Universalienstreit seien Sätze wie „Sokrates ist weise“ Elemente der strittigen Klasse, insofern es um die generellen Terme geht und die Frage, ob sie für abstrakte Gegenstände stehen. Dann aber wäre ein Nominalismus keine *error-theory*, denn er bestreitet ja nicht, daß solche Sätze wahr sind. Daher ist es notwendig, wie in der ontologischen These angenommen, auf eine metasprachliche Ebene zu wechseln und diese Sätze als strittige Klasse zu betrachten, also z.B. „Weise‘ bezieht sich auf [den abstrakten Gegenstand der] Weisheit“, so daß die divergierenden Annahmen von Realismus und Nominalismus klar zutage treten. Wichtig ist weiterhin, daß die Sätze der strittigen Klasse die gleiche logische Form bewahren, daß also im Beispiel beide Parteien „Weisheit“ als einen singulären Term betrachten; denn wird die logische Form unterschiedlich interpretiert, kann auch nicht mehr behauptet werden, es handle sich um dieselbe strittige Klasse.

Schema nicht zu falschen Ergebnissen? Brock und Mares etwa präsentieren ein ähnliches Schema wie ich oben, doch mit dem Unterschied, daß sie die ontologische These durch „Existenz“ ersetzen und die semantische These durch „Unabhängigkeit“.²⁰² Allerdings lassen sie den dritten Quadranten leer und schlagen sowohl die *error-theories* als auch die von mir so genannten eliminativen Antirealismen dem zweiten Quadranten zu. Ihre Begründung lautet: „The existence thesis and the mind-independence thesis are not independent of one another. In order for an individual or fact to be dependent on our minds, it must exist; *mind-dependence* therefore guarantees *existence*.“²⁰³ Spricht das nicht gegen das von mir vorgeschlagene Schema? Ich denke nicht. Allein das Ergebnis sollte schon stutzig machen, denn es zwingt dazu, bestimmte Theorien als zum gleichen Typ gehörig zu verstehen, die offensichtlich große Unterschiede aufweisen. So müßte ein Fiktionalismus oder ein Instrumentalismus prinzipiell dasselbe sein wie eine schlichte *error-theory*, was bei näherer Betrachtung schon absurd genug ist.²⁰⁴ Doch auch die Begründung ist nicht überzeugend. Der Gedanke scheint zu sein, daß ein Gegenstand nur dann geistabhängig sein kann, wenn er tatsächlich existiert. Aber warum sollte Geistabhängigkeit Existenz implizieren? Nicht wenige würden mir wohl zustimmen, wenn ich behaupte, daß Anna Karenina geistabhängig ist, insofern sie ein Produkt des menschlichen Geistes ist, und daß es sie nicht gibt. Es liegt kein Widerspruch darin, einem Objekt eine bestimmte Eigenschaft zuzuschreiben und zugleich zu behaupten, daß dieses Objekt nicht existiert, ganz gleich, auf welche Weise diese Aussage dann näher erläutert wird (hier öffnet sich der Raum für Diskurse über die Semantik fiktionaler Rede). Zugegebenermaßen scheint es nicht ganz leicht zu sein, sich etwas vorzustellen, das einerseits geistabhängig ist und andererseits nicht existiert (denn in einem anderen Sinne existiert es ja doch irgendwie). Hier öffnet uns die semantische Formulierung die Augen: Denn während in der metaphysischen Formulierung in den Begriffen der Existenz und Unabhängigkeit nicht leicht zu sagen ist, wo der Unterschied liegt zwischen einer *error-theory* und einem Fiktionalismus (man müßte sich auf die schwierige Idee von verschiedenen Weisen des Nicht-Seins berufen), zeigt die semantische Formulierung diesen Unterschied sehr klar. Denn ohne Zweifel ließe sich von einer *error-theory* ebenso wie von einem Fiktionalismus sagen, daß sie ihre Gegenstände für nicht existent halten, doch es wäre bedeutend schwieriger zu erklären, weshalb für die einen diese Gegenstände unabhängig sind, für die anderen nicht. Wieso sollte jemand, der behauptet, daß die Rede über Elementarteilchen nur eine praktische Abkürzung ist für die Rede über beobachtbare Phänomene, es aber in Wirklichkeit keine solche Teilchen gibt, deshalb der Meinung sein, diese Teilchen seien

²⁰² Brock/Mares 2007, 4.

²⁰³ Brock/Mares 2007, 5.- Willaschek 2003, 12 erkennt an, daß eine solche Position prinzipiell möglich ist, aber seines Wissens noch nie vertreten wurde.

²⁰⁴ Für die Religionsphilosophie hieße das, daß etwa der Fiktionalismus Don Cupitts vergleichbar wäre mit dem schlichten Atheismus Richard Dawkins'. Manche mögen das behaupten, aber wenn man eine solche Behauptung von ihrer Polemik befreit, dürfte klar sein, daß auch die, die sie aufstellen, sich der fundamentalen Unterschiede bewußt sind.

von uns abhängig? Versteht man aber die Theorie semantisch und ersetzt den Begriff der Unabhängigkeit durch die semantische These, so ist klar, was gemeint ist: Die Aussagen über Elementarteilchen sind nicht evidenztranszendent wahr, sie haben keinen definiten Wahrheitswert und können also auch nicht auf der Basis einer wahrheitskonditionalen Semantik verstanden werden; wir müssen sie anders interpretieren, z.B. instrumentell. Und eine solche Position läßt sich ganz deutlich unterscheiden von einer *error-theory*, die keine dieser semantischen Bedingungen bestreiten würde. Die semantische Formulierung macht hier klarer, wo genau die Unterschiede und Grenzen zwischen den einzelnen Theorien liegen; sie spricht also für mein Schema und gegen das von Brock und Mares.²⁰⁵

3.4.4 Noch einmal Bivalenz

Abschließend müssen wir noch einmal das Bivalenzprinzip genauer betrachten. Wie wir bereits gesehen haben, argumentiert McDowell, daß eine neutrale Haltung gegenüber dem Bivalenzprinzip, also ein Verzicht auf Zustimmung ebenso wie auf Ablehnung, durchaus vereinbar ist mit dem semantischen Realismus, so daß das Bivalenzprinzip keine notwendige Bedingung mehr wäre. Folgt nun daraus, daß der Realist das Bivalenzprinzip nicht aufrechterhalten muß? Die einfache Antwort lautet: Ja, das Bivalenzprinzip ist nicht notwendig. Aber diese Antwort ist zu einfach, auch wenn sie nicht falsch ist. Denn McDowell erkennt an, daß, auch wenn unter bestimmten Bedingungen das Bivalenzprinzip nicht formuliert werden kann, doch eine andere Bedingung erfüllt sein muß: „I here concede the thesis that assertion requires bivalence, on one interpretation of it. What I do not concede is that it requires the *principle* of bivalence.“²⁰⁶ McDowell möchte also gar nicht ausschließen, daß jeder Satz einen eindeutig definierten Wahrheitswert hat: Es wird sich nie ein Satz finden lassen, der weder wahr noch falsch ist, doch dieses Prinzip ist nicht formulierbar. Wenn ich also sage, daß der Realist nicht auf das Bivalenzprinzip festgelegt ist, so meine damit nur (mit McDowell), daß er nicht darauf festgelegt ist, den Satz „Jeder Satz ist streng wahr oder falsch“ zu bejahen. Nichts spricht dagegen, anzuerkennen, daß jeder einzelne Satz, der geprüft wird, entweder wahr oder falsch ist, und daß niemals ein Satz anzutreffen sein wird, der dies widerlegen könnte. Was der Realist also anerkennen muß, und dies ist konsistent mit McDowells Kritik, ist die Tatsache, daß es für den Bereich der strittigen Aussagen keine *Wahrheitswertlücken* (*truth-value gaps*) geben kann. Der McDowellsche Realist wird, auch wenn er nicht bereit ist, dem Bivalenzprinzip zuzustimmen, zugeben müssen, daß er solche Wahrheitswertlücken ausschließt,

²⁰⁵ Insofern liegt auch Plantinga 1982, 49 falsch, wenn er schreibt: „With respect to a given domain, one can be either a creative anti-realist or an existential anti-realist, but not both.“ Man kann eben doch beides sein, wenn man nur bereit ist, sich auf die semantische Formulierung des Problems einzulassen, denn auf diese Weise ergibt die Kombination beider Thesen eine konsistente und von beiden signifikant verschiedene Position.

²⁰⁶ McDowell 1998, 15.

denn nichts anderes besagt die doppelte Negation des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten: Es ist nicht der Fall, daß ein Satz nicht wahr oder falsch ist. Seine Semantik wäre demnach in Dummetts Worten eine objektivistische, die das schwächere Prinzip vertritt, daß jeder Satz entweder wahr oder nicht wahr ist.²⁰⁷ Dummett lehnt es jedoch ab, den semantischen Realismus auf dieses Prinzip zu verpflichten und besteht stattdessen auf dem Spezialfall des Bivalenzprinzips. Doch wieso? Der Schlüsselbegriff ist hier der der Behauptung, denn Behauptungen sind der Prototyp jeder sprachlichen Äußerung: Propositionen sind Behauptungen ohne behauptende Kraft, insofern sie die inhaltliche Basis einer Äußerung darstellen, die sich mit einer bestimmten Kraft verbindet, sei sie behauptend, fragend oder etwas anderes. Und eine Behauptung ist entweder wahr oder falsch, weshalb der Begriff der Behauptung das Bivalenzprinzip voraussetzt. Doch hier beruft sich Dummett auf eine Annahme, die vielleicht naheliegend, aber doch nicht selbstevident ist, denn er geht davon aus, daß es tatsächlich für eine Aussage nur zwei Wahrheitswerte geben kann, wahr oder falsch. Er schreibt: „It is natural to say that whether or not a sentence is true depends both on its meaning and on the way the world is, on the constitution of external reality.“²⁰⁸ Ob eine Aussage wahr oder falsch ist, hängt also von ihrer Bedeutung ab und der Realität, insofern die Frage lautet, ob die in der Bedeutung angegebenen Wahrheitsbedingungen in der Realität erfüllt sind oder nicht. Wenn Dummett hier annimmt, daß die Wahrheitsbedingungen nur erfüllt sein können oder nicht, die Aussage mithin wahr oder falsch ist, dann ist das Bivalenzprinzip für Aussagen, das er verteidigt, tatsächlich ein Ausdruck eines anderen, metaphysischen Bivalenzprinzips, nach dem in der Welt ein Sachverhalt bestehen oder nicht bestehen kann. Die beiden möglichen Wahrheitswerte der Sätze entsprechen sozusagen zwei möglichen, einander ausschließenden Zuständen der Welt, so daß Dummetts Betonung des Bivalenzprinzips letztlich auf eine bestimmte metaphysische Position zurückgeht, deren Ausdruck es ist. Eine solche Verbindung ist nicht problematisch, zumindest solange man Dummetts Voraussetzung teilt, daß die Welt selbst bivalent verfaßt ist, daß also ein Sachverhalt entweder besteht oder nicht besteht. Nimmt man aber an, daß die Realität selbst (oder ein bestimmter Teil der Realität) nicht mehr bivalent ist, so kann man natürlich auch das semantische Bivalenzprinzip nicht mehr aufrechterhalten und müßte nach Dummett zum Antirealisten werden. Doch das erscheint nicht plausibel und widerspricht auch der von McDowell gezogenen Konsequenz, daß der Realismus unabhängig vom Bivalenzprinzip ist; warum sollte jemand, der davon ausgeht, daß allen Sätzen ein bestimmter Wahrheitswert unabhängig von unserem Erkenntnisvermögen zukommt, ein Antirealist sein, nur weil er bereit ist, mehr als zwei Wahrheitswerte anzuerkennen?²⁰⁹ Der für den Realismus relevante

²⁰⁷ Ein solches Prinzip kann der Intuitionismus konsistenterweise behaupten.

²⁰⁸ Dummett 1993, 236.

²⁰⁹ Es wird nicht viele Fälle geben, in denen jemand tatsächlich eine solche Position vertritt, aber ein denkbare Beispiel wäre die Diskussion um die Interpretation des Doppelspaltexperiments. Bevor das Elektron beobachtet wird, ist es

Gedanke ist die Evidenztranszendenz der Wahrheit (eine nicht-epistemische Wahrheitskonzeption), und unter der Prämisse, daß die Welt bivalent verfaßt ist, folgt daraus, daß jeder Satz eindeutig wahr oder falsch ist, also das Bivalenzprinzip. Doch wenn man diese Prämisse nicht teilt, folgt auch das Bivalenzprinzip nicht mehr; es folgt aber immer noch das Prinzip der objektivistischen Semantik, wonach jeder Satz mit Bestimmtheit wahr oder nicht wahr ist (was auch immer unter nicht wahr verstanden bzw. subsumiert werden kann). Das Bivalenzprinzip dürfte also zwar für die Mehrzahl der Fälle entscheidend sein, doch wir sollten den semantischen Realismus nicht an der Zustimmung zu ihm festmachen, sondern an der schwächeren These, daß es im relevanten Aussagenbereich keine Wahrheitswertlücken gibt, sondern jeder Satz einen definiten Wahrheitswert hat.²¹⁰

Fassen wir am Ende dieses Teils unsere Ergebnisse noch einmal zusammen. Die erste Frage lautete, ob der Ansatz, Metaphysik in Form von Semantik zu betreiben, prinzipiell möglich ist. Wir haben diese prinzipielle Möglichkeit zugestanden und argumentiert, daß ein Verständnis der Unabhängigkeitsthese des Realismus sogar essentiell auf ein semantisches Verständnis angewiesen ist. Die zweite Frage lautete, ob sich die traditionellen philosophischen Debatten über Realismus und Antirealismus in eine semantische Form bringen lassen. Wir haben festgestellt, daß die traditionellen Debatten zwar meist keine semantische Form haben, daß ihre Thesen sich aber entsprechend, d.h. in den Begriffen von Wahrheit und Bedeutung, formulieren lassen. Die dritte Frage schließlich lautete, ob die von Dummett genannten Kriterien des semantischen Realismus notwendig und hinreichend sind. Wir haben diverse Gegenbeispiele erwogen und sind zu dem Schluß gekommen, daß die meisten Kriterien notwendig sind, auch wenn das Bivalenzkriterium nur als Sonderfall des eigentlichen Objektivitätskriteriums betrachtet werden sollte. Allerdings haben wir eingestanden, daß die bisherigen Kriterien alleine nicht hinreichend sind, um den Realismus und alle Gegenpositionen zu charakterisieren, weshalb wir noch die ontologische These über die Erfülltheit der Referenz hinzufügen mußten. So können wir jetzt (gegenüber den am Ende von Kap. 2.4 formulierten Thesen) folgende Definition des semantischen Realismus geben:

- (1) Aussagen der strittigen Klasse sollten aufgrund einer auf *Wahrheitsbedingungen* beruhenden Bedeutungstheorie verstanden werden.
- (2) Der angemessene Wahrheitsbegriff ist streng *objektiv*: Alle Aussagen der strittigen Klasse haben einen definiten Wahrheitswert.

nicht möglich zu sagen, daß es durch den einen oder den anderen Spalt gegangen ist. Ein Realist, der eine mehrwertige, objektivistische Semantik anerkennt, könnte nun behaupten, daß weder der Satz „Das Elektron ist durch den rechten Spalt gegangen“ wahr ist noch seine Negation und wäre damit dennoch nicht verpflichtet, die Realität als abhängig von unserer Beobachtung anzusehen. Ein entsprechender Antirealismus, nach dem die Position des Teilchens vom Beobachter abhängig ist, wäre natürlich möglich und vielleicht die naheliegendste Lösung in diesem Fall, aber nicht zwingend. Die beiden Theorien sind klar verschieden.

²¹⁰ Hierin stimme ich mit Schantz 1996, 227f. überein: „Ob hingegen eine klassische zweiwertige oder eine nichtklassische mehrwertige Logik und Semantik favorisiert wird, ist, was den Disput anbelangt, von nachgeordnetem Interesse.“

- (3) Der angemessene Wahrheitsbegriff ist *evidenztranszendent*: Der Wahrheitswert einer Aussage ist völlig unabhängig von den Gründen des Für-Wahr-Haltens.
- (4) Der angemessene Wahrheitsbegriff baut auf einer Konzeption von *Referenz* auf: Wahrheit besteht in der referentiellen Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit.
- (5) Für alle Aussagen der strittigen Klasse (über einen Gegenstandsbereich B) gilt: Alle Sätze der Form „t referiert auf G“ sind wahr (oder falsch²¹¹), wobei für t alle Terme eingesetzt werden können, die Gegenstände aus B bezeichnen.²¹²

Dabei lassen sich die Thesen (1) bis (4) als Explikation der semantischen These des Realismus verstehen, während These (5) als ontologische These die davon unabhängige Existenzdimension des Realismus beschreibt. Antirealisten sind dann jene Theorien, die diese Definition in irgendeiner Form negieren, wobei wir gesehen haben, daß je nachdem, wie die Negation verstanden wird, zwei unterschiedliche Formen des Antirealismus möglich sind: Wird die Negation verstanden als Negation realistischer Wahrheit, aber nicht von Wahrheit überhaupt, so entsteht der schwache Antirealismus, wird sie radikaler verstanden als Negation von Wahrheit im Sinne einer Wahrheitsunfähigkeit, so resultiert ein starker Antirealismus.

²¹¹ Dies nur, wenn „Realismus“ im weiten Sinne gebraucht wird.

²¹² Ich habe darauf verzichtet, in diese Definition des Realismus eine epistemische Komponente einzubauen, wie sie einige Autoren verlangen (z.B. Horwich, Wright oder Rorty). Denn ganz abgesehen davon, daß keinerlei Einigkeit besteht, was eigentlich diese epistemische Komponente besagen soll, erscheint sie auch vollkommen unbegründet. So lautet für Wright etwa diese epistemische These: „However, [realism] presumes that we are, by and large in favourable circumstances, capable of acquiring knowledge of the world and of understanding it.“ (Wright 1987a, 1) Rorty hingegen behauptet das genaue Gegenteil: „What he [der Realist, SG] wants is precisely what the Davidson-Stroud argument prevents him from having – the notion of a world so ‘independent of our knowledge’ that it might, for all we know, prove to contain none of the things we have always thought we were talking about.“ (Rorty 1981, 14) Wenn aber nicht mal zu klären ist, ob der Realismus die grundsätzliche Erkennbarkeit der Welt behauptet oder negiert, dann kann diese These nicht viel für den Realismus ausmachen (denn anscheinend gibt es in beiden Fällen Gründe zu meinen, man habe die Definition getroffen). Tatsächlich läßt der Realismus hier alle Optionen offen, denn er behauptet mit der potentiellen Evidenztranszendenz der Wahrheit nur etwas Negatives, nämlich daß unsere Erkenntnisfähigkeit der Wahrheit keine Grenzen setzt. Wieviele potentiell jenseits unserer Evidenz liegende Wahrheiten nun aber tatsächlich erkennbar sind, darüber sagt der Realismus nichts, und es gibt *prima facie* keinen Grund, irgendeine Antwort aus dem weiten Spektrum zwischen „Keine“ und „Alle“ zu bevorzugen.

4. Verteidigung des Realismus

Bis hierher bin ich Dummett in seinen Überlegungen im Wesentlichen gefolgt. Ich stimme ihm zu, daß der Realismus im Kern eine semantische These ist, die unsere Begriffe von Wahrheit und Bedeutung betrifft, auch wenn, wie sich gezeigt hat, die genaue Ausgestaltung dieser semantischen Thesen etwas anders aussehen muß als Dummett denkt. Jetzt aber trennen sich unsere Wege. Denn Dummett ist der Meinung, daß sich aus der semantischen Formulierung des Realismus Argumente ableiten lassen, die zeigen, daß die realistische Position inkonsistent ist, insofern aus ihr selbst unerfüllbare Forderungen resultieren.²¹³ Dummett legt zwei Argumente vor, um zu zeigen, daß die Idee des Realismus – also die Idee einer wahrheitskonditionalen Semantik, die sich auf einen evidenztranszendenten Wahrheitsbegriff beruft – nicht verteidigt werden kann, da sie im Widerspruch zu unserer sprachlichen Praxis steht. Das erste Argument behauptet, daß ausgehend von diesem Verständnis von Bedeutung nicht erklärt werden kann, wie wir das Verstehen der Sprache *erlernen* können (das *Acquisition*-Argument), das zweite besagt, daß der Realist nicht zeigen kann, wie sich unser Verstehen in der sprachlichen Praxis *manifestieren* soll (das *Manifestation*-Argument). Im Folgenden will ich Dummetts Herausforderungen an die realistische Position darstellen und die Gründe darlegen, weshalb der Realist diese Herausforderungen bestehen kann.

4.1 Das *Acquisition*-Argument

Betrachten wir Dummetts erstes Argument, die *acquisition challenge*, in den Worten Crispin Wrights:

„How are we supposed to be able to *form* any understanding of what it is for a particular statement to be true if the kind of state of affairs which it would take to make it true is conceived, *ex hypothesi*, as something beyond our experience, something which we cannot confirm and which is insulated from any distinctive impact on our consciousness?“²¹⁴

Wenn also die Bedeutung eines Satzes in seinen Wahrheitsbedingungen besteht, dann stellen uns solche Sätze, bei denen wir keine Vorstellung davon haben, was es heißen soll, daß sie wahr sind, vor ein großes Problem. Der Realist sieht sich hier mit der Herausforderung konfrontiert, zu erklären, wie es uns möglich sein soll, die Bedeutung dieses Satzes zu erlernen, wenn wir gar nicht in der Lage sind, die Erfüllung seiner Wahrheitsbedingungen zu prüfen. Wir können das Argument etwas präziser so formulieren:

²¹³ Fairerweise sollte man hinzufügen, daß Dummett selbst seine Argumente nicht als schlüssige Widerlegungen betrachtet, sondern nur als Herausforderungen an die realistische Position: „I saw the matter, rather, as the posing of a question how far, and in what contexts, a certain generic line of argument could be pushed [...]“ (Dummett 1993, 464).

²¹⁴ Wright 1987a, 13. Für Dummetts (weniger griffige) Formulierung siehe z.B. Dummett 1973, 362.

- (1) Die Bedeutung eines Satzes ist seine Wahrheitsbedingung.
- (2) Die Bedeutung eines Satzes zu lernen heißt, seine Wahrheitsbedingung zu lernen.
- (3) Die Wahrheitsbedingung eines Satzes zu lernen heißt, (wenn der Satz geäußert wird) zu beobachten, ob diese Bedingung erfüllt ist oder nicht.
- (4) Die Bedeutung eines Satzes läßt sich nur erlernen, wenn es möglich ist, zu beobachten, ob die Wahrheitsbedingung dieses Satzes erfüllt ist oder nicht. (aus (2) und (3))

Die Bedingung aus Satz (4) aber kann der Realist in den kritischen Fällen (den unentscheidbaren Sätzen) nicht erfüllen, denn sein Wahrheitsbegriff ist evidenztranszendent, so daß er zu der absurden Annahme gezwungen wäre, daß wir das Verstehen unentscheidbarer Sätze dadurch erwerben, daß wir beobachten, ob die unbeobachtbaren Wahrheitsbedingungen dieses Satzes erfüllt sind oder nicht. Das hätte aber zur Folge, daß wir gar nicht in der Lage wären, solche Sätze zu verstehen, was ganz offensichtlich nicht der Fall ist. Der Realismus scheint also, indem er seine Semantik auf einem evidenztranszendenten Begriff von Wahrheit aufbaut, keine Möglichkeit zu haben, zu erklären, wie wir dazu kommen, solche unentscheidbaren Sätze zu verstehen. Die Frage an den Realisten muß also lauten: Wie können wir lernen, Sätze zu verstehen, deren Wahrheitsbedingungen für uns unerkennbar sind?

Die erfolgversprechendste Strategie dürfte darin bestehen, Satz (3) zu attackieren und darzulegen, daß hier ein falsches oder zu enges Bild des Spracherwerbs gezeichnet wird. Doch welche alternativen Möglichkeiten sind denkbar, um zu erklären, wie wir lernen einen Satz zu verstehen, der unerkennbare Wahrheitsbedingungen hat? Die naheliegendste, aber auch am wenigsten überzeugende Antwort wäre es, sich auf andere Sprecher zu berufen, die uns die Bedeutung dieser Sätze erklären. Doch das verschiebt das Problem nur, denn auch die Erklärungen müssen verstanden werden und wie soll dies möglich sein, wenn nicht durch die Kenntnis evidenztranszendenter Wahrheitsbedingungen? Denn wenn sich die Wahrheit eines Satzes, die angeblich unsere Erkenntnismöglichkeiten übersteigt, restlos auf wahre Sätze reduzieren läßt, die sehr wohl im Bereich unserer möglichen Erkenntnis liegen, dann läßt sich wohl kaum sagen, daß der ursprüngliche Satz tatsächlich evidenztranszendent war. Gerade diese Fähigkeit, eine solche Erklärung zu verstehen, ist also das, was in Frage steht.²¹⁵

Vielversprechender erscheint der Hinweis auf Wahrheitswertverbindungen (*truth-value links*) zwischen den problematischen Sätzen und solchen, deren Wahrheitswert wir feststellen können, denn sobald wir diese Sätze verstehen und das System der Verbindung erfaßt haben, verstehen wir auch die eigentlich evidenztranszendenten Sätze. So haben wir beispielsweise keinerlei Evidenz für die Wahrheit oder Falschheit des Satzes „Vor 2000 Jahren schien an diesem Ort die Sonne“, wohl aber für den sehr ähnlichen Satz „Heute scheint hier die Sonne“. Der letztere läßt sich mit einfachen Beobachtungen verifizieren, d.h. verstehen, so daß wir sagen können, den zweiten Satz zu

²¹⁵ Wright 1987a, 13.

verstehen sei genau wie den ersten Satz zu verstehen, nur daß man die Regeln des Vergangenheitsgebrauchs noch in Betracht ziehen müsse. Der erste Satz wäre also genau dann wahr, wenn der zweite Satz vor 2000 Jahren wahr war, womit wir eine erfaßbare Wahrheitsbedingung für diesen Satz formuliert hätten.²¹⁶ Doch das Problem läßt sich leider dadurch nicht lösen, denn auch hier bleibt der Realist eine Antwort auf die eigentlich interessante Frage schuldig, nämlich die nach der Logik der Vergangenheit, insofern ja gerade diese wieder einen evidenztranszendenten Wahrheitsbegriff erfordert. Es ist weder für den Realisten noch für den Antirealisten ein Problem, zu verstehen, was es bedeutet, daß ein Satz *jetzt* wahr ist, wohl aber ist es für den Antirealisten ein Problem, zu verstehen, was es bedeutet, daß ein Satz wahr *war*, denn im einen Fall ist der Wahrheitswert feststellbar, im anderen nicht. Auch diese Entgegnung setzt also wieder das Verständnis evidenztranszidenter Wahrheit bereits voraus.²¹⁷

Die nächste Antwort versucht, Kapital zu schlagen aus der Unterscheidung zwischen Sätzen, die notwendigerweise evidenztranszendent sind, und solchen, die es nur kontingent sind. Denn während die Aussage „Die Welt wurde erst vor fünf Minuten geschaffen, inklusive aller Spuren einer scheinbar längeren Vergangenheit“ niemals verifiziert werden kann, ist eine andere Aussage wie „Aristoteles mochte keinen Weißwein“ für uns heute zwar nicht verifizierbar, doch es ist vorstellbar, daß sie es sehr wohl wäre, und unter bestimmten anderen Umständen war sie es gewiß auch. Für solche nur kontingenterweise unzugänglichen Wahrheitsbedingungen ließe sich behaupten, daß wir aus den Fällen, in denen sie uns gerade zugänglich sind, ein allgemeines Verständnis dieser Art von Sätzen gewinnen, das sich dann auf die uns unzugänglichen Sätze übertragen ließe. So sind uns für manche Aussagen über die Vergangenheit deren Wahrheitsbedingungen durch unsere Erinnerung zugänglich, was uns einen Begriff davon gibt, was es heißt, daß eine Aussage über die Vergangenheit jenseits aller Verifikation wahr ist: daß wir uns nämlich unter anderen Umständen genauso daran erinnern würden.²¹⁸ Aber auch diese Antwort kann nicht überzeugen, denn hier steht eine zumindest diskussionswürdige Annahme im Hintergrund: daß die Aussagen, deren Wahrheitsbedingungen uns unzugänglich sind, prinzipiell gleich sind solchen Aussagen, deren Wahrheitsbedingungen es nicht sind.²¹⁹ Gesteht man dies zu, so ist das Argument schlüssig, doch weshalb sollte sich der Antirealist darauf einlassen, wenn doch die *acquisition challenge* gerade das Gegenteil behauptet? Es muß also ein Argument gefunden werden, das die Prämisse stützen kann, daß evidenztranszidente Wahrheit und epistemische Wahrheit sich nicht relevant unterscheiden, daß also alle Wahrheit evidenztranszendent sein kann – was aber nichts

²¹⁶ Vgl. McDowell 1998, 297f.

²¹⁷ McGinn 1980, 27; Hale 2001, 277.

²¹⁸ Vgl. McDowell 1998, 304f.

²¹⁹ Hale 2001, 278.

anderes ist, als das ursprüngliche Argument zu widerlegen. Wir sind also noch keinen Schritt weiter gekommen.

Die vorangegangene Antwort legt allerdings eine neue Strategie nahe, denn wenn bestimmte kritische Aussagen nur kontingenterweise unzugänglich sind, dann wären Wesen vorstellbar, die über größere intellektuelle oder perzeptive Fähigkeiten verfügen als wir und für die diese Aussagen nicht unzugänglich wären. Indem wir uns also vorstellen, was es für ein solches Wesen bedeutet, die relevanten Wahrheitsbedingungen zu erfassen, können wir lernen, die betreffenden Sätze zu verstehen. Doch abgesehen davon, daß nicht in allen Fällen klar ist, ob wir überhaupt eine Vorstellung von Wesen mit solchen Fähigkeiten haben können (unmittelbares Wissen über die Vergangenheit ist zumindest leichter vorstellbar als das Erfassen von Unendlichkeiten), kann aber auch dieses Modell uns keine überzeugende Erklärung unseres Spracherwerbs geben. Denn wie Dummett selbst zu Recht bemerkt, ist alles, was wir aus dem Modell gewinnen können, die Feststellung, *daß* solche Sätze für bestimmte andere Wesen eine bestimmte Bedeutung haben, während weiterhin völlig im dunkeln bleibt, *was* sie bedeuten. Daraus, daß wir uns vorstellen können, daß andere Wesen diese Sätze verstehen, folgt ja nicht, daß wir selbst sie auch verstehen; im Gegenteil, so Dummett, müßten wir diesen Sätzen eine Bedeutung zuschreiben, die wir selbst nicht kennen und wären demnach eigentlich gar nicht in der Lage, diese Aussagen in unserer Sprache zu gebrauchen, denn *für uns* bleibt ihre Bedeutung unklar. Die Konsequenz wäre: „[...] we systematically misunderstand our own language.“²²⁰

Die letzte und endlich überzeugende Antwort führt das Kompositionalitätsprinzip der Bedeutung ins Feld, um einen anderen Weg des Spracherwerbs aufzuzeigen, der über die empiristisch beschränkte Basis des Arguments hinausgehen kann.²²¹ Denn nicht immer – genau genommen sogar ziemlich selten – lernen wir die Bedeutung eines Satzes dadurch, daß wir die Umstände beobachten, unter denen er geäußert wird. Weitaus häufiger werden wir mit einem neuen Satz konfrontiert, der aus uns bereits bekannten Worten besteht, so daß wir in der Lage sind, aus unserer Kenntnis der Bedeutung der einzelnen Wörter und der syntaktischen Prinzipien unserer Sprache die Bedeutung dieses neuen Satzes abzuleiten. Wenn es aber möglich ist, auf diesem Wege die Bedeutung prinzipiell jedes uns unbekanntes Satzes zu erlernen, dann ist es *a fortiori* auch möglich, die Bedeutung eines Satzes, dessen Wahrheitsbedingungen sich unserer Prüfung entziehen, zu erlernen.²²² Der Antirealist könnte nun einwenden, daß er ja gar nicht bestreitet, daß wir solche Sätze verstehen (denn auch seine Semantik ist mit dem Kompositionalitätsprinzip verein-

²²⁰ Dummett 1993, 62.

²²¹ McGinn bemerkt zu Recht, daß Dummett hier für die Semantik eine ähnliche Forderung aufstellt wie Hume für die Erkenntnistheorie: „We are invited to agree that no conception can enter into understanding a language that is not induced directly by sensorily presented conditions; any going beyond the observational must be either impossible or arbitrary.“ (McGinn 1980, 28)

²²² Vgl. für dieses Argument z.B. Alston 1996, 113f.

bar), sondern nur, daß der Realist eine korrekte Beschreibung dieser Fähigkeit bieten kann. Doch diesen Einwand kann man ohne weiteres akzeptieren, denn alles, was der Realist zeigen mußte, war ja bloß, daß es ein mögliches Modell des Spracherwerbs gibt, das nicht *ausschließt*, daß wir unsere Sprache gemäß einer realistischen Semantik verstehen (daß also Prämisse (3) des Arguments nicht zwingend ist). Und das Kompositionalitätsmodell erfüllt diese Anforderung, insofern es mit einer realistischen Semantik vereinbar ist; es ist natürlich ebenso mit einer antirealistischen Semantik vereinbar, liefert also kein Argument *für* den Realismus, aber es genügt doch, um die antirealistische Kritik zu neutralisieren.²²³

4.2. Das *Manifestation*-Argument

Nachdem dieser Einwand aus dem Weg geräumt ist, können wir uns der zweiten Herausforderung zuwenden, der sogenannten *manifestation challenge*. Dummett beruft sich hier auf seine Vorstellung vom Verstehen als einem Wissen um die Bedeutung, das letzten Endes ein implizites Wissen ist, welches sich in einem bestimmten Verhalten manifestieren muß (vgl. Kap. 2.2.3): Wenn ich weiß, was „Es sind noch Kekse in der Dose“ bedeutet, dann manifestiert sich dieses Wissen darin, daß ich z.B. die Dose aufmache und hineingreife, um mir einen zu nehmen. Für Dummett ist das relevante Verhalten nämlich die Fähigkeit, zu entscheiden, ob der Satz wahr oder falsch ist bzw. einen solchen Beweis zu erkennen, wenn man mit ihm konfrontiert wird. Dann aber gilt für unentscheidbare Sätze unter der Annahme einer evidenztranszendenten Wahrheit:

„In fact, whenever the condition for the truth of a sentence is one that we have no way of bringing ourselves to recognize as obtaining whenever it obtains, it seems plain that there is no content to an ascription of an *implicit* knowledge of what that condition is, since there is no practical ability by means of which such knowledge can be manifested.“²²⁴

Es wäre also nach der realistischen Vorstellung wieder nicht möglich, diese Aussagen zu verstehen, da es nicht möglich ist, das Verstehen bzw. das Bedeutungswissen in irgendeiner Form zu manifestieren. In einer etwas exakteren Form ließe sich das Argument so formulieren:

- (1) Einen Satz verstehen heißt, ein implizites oder explizites Wissen von seiner Wahrheitsbedingung zu haben.
- (2) Jedes Wissen von Wahrheitsbedingungen ist letztlich implizit.
- (3) Ein implizites Wissen von Wahrheitsbedingungen muß sich manifestieren können.
- (4) Die Manifestation des Wissens von Wahrheitsbedingungen besteht in der Fähigkeit, zu entscheiden, ob sie erfüllt sind oder nicht oder in der Fähigkeit, ein solches Entscheidungsverfahren zu erkennen, wenn man damit konfrontiert wird.
- (5) Also heißt einen Satz zu verstehen, in der Lage zu sein, ihn zu verifizieren oder eine Verifikation des Satzes anzuerkennen.

²²³ Vgl. Wright 1987, 16; Hale 1997, 279.

²²⁴ Dummett 1993, 46.

Einige der Prämissen sind erläuterungsbedürftig. Jedes Bedeutungswissen muß letztlich implizit sein (Satz (2)), da ein explizites Wissen dieser Bedeutung in der Fähigkeit besteht, die Bedeutung anzugeben; diese Fähigkeit beruht aber darauf, daß der Sprecher die Bedeutung seiner Erklärung versteht, so daß diese wiederum erklärungsbedürftig ist. Will man nicht in einen infiniten Regress geraten, so muß man am Ende ein nicht explizierbares, nur manifestierbares Wissen ansetzen. Satz (3) spiegelt den Einfluß des späten Wittgenstein auf Dummett wider, denn hier drückt sich die Ablehnung einer Privatsprache aus. Ein Bedeutungswissen, das sich nicht manifestieren kann, wäre eine rein private Bedeutung, die anderen rein logisch nicht zugänglich sein kann, was, wenn man Wittgenstein hier folgen möchte, unmöglich ist. Satz (4) ist der kritische Punkt des Arguments, in dem sich Dummetts Bekenntnis zum Verifikationismus bzw. zu einer Rechtfertigungs-Semantik ausdrückt.²²⁵ Akzeptiert man die Prämissen, so folgt daraus Satz (5), der nun aber ganz offensichtlich nicht mit der realistischen Semantik vereinbar ist, denn diese schreibt uns ja ein Verstehen unentscheidbarer Sätze zu, also solcher, für die wir eben prinzipiell keine Möglichkeit zur Verifikation haben. Die wahrheitskonditionale Semantik verlangt, daß wir Sätze verstehen, indem wir ein Wissen von ihren Wahrheitsbedingungen haben; wenn dieses Wissen jedoch letztlich die Fähigkeit zur Verifikation verlangt, dann kann es ein solches Wissen nicht ohne Verifikation geben, so daß der realistische, evidenztranszendente Wahrheitsbegriff ein Wissen unterstellt, das der Sprecher nicht haben kann. Prinzipiell bieten sich dem Realisten nun zwei Optionen, um diese Herausforderung zu kontern. Die erste wäre der Angriff auf Satz (3), was bedeuten würde, Wittgensteins Kritik an Privatsprachen abzulehnen und damit eine Bedeutung zu postulieren, die nicht manifestierbar ist (und damit für Dummett auch nicht erlernbar oder kommunizierbar).²²⁶ Es ist nicht ganz leicht, sich vorzustellen, wie eine effektive Widerlegung dieser Prämisse aussehen könnte, denn auch wenn man die Idee rein privater Bedeutungen nicht verwerfen will, so folgt allein daraus noch nicht, daß dieses Bedeutungswissen nicht manifestierbar ist.²²⁷ Wer ernsthaft die These vertritt, daß es private Bedeutungen in dem Sinne gibt, daß sie notwendig nicht manifestierbar sind, hätte sich einer radikalen Skepsis in Bezug auf Bedeutungen ausgeliefert,

²²⁵ Erstaunlich lange hat Dummett behauptet, daß die Kenntnis der Bedeutung tatsächlich in der Fähigkeit zur schlüssigen Verifikation besteht (z. B. Dummett 1993, 46f.), was natürlich die unangenehme Konsequenz hätte, daß wir auch auf der Basis einer antirealistischen Semantik unentscheidbare Sätze gar nicht verstehen könnten. So weicht Dummett seine Forderung auf und verlangt nur noch eine nicht schlüssige Verifikation, d.h. das Vorliegen guter, aber nicht endgültig schlüssiger Gründe für die Wahrheit oder Falschheit des Satzes (Dummett 1978, xxxviii; 2006 spricht Dummett von *justification*). Schantz kritisiert zu Recht, daß dieser Wechsel Dummetts Argument gegen den Realismus erheblich schwächt, denn der Realist ist zwar nicht in der Lage, unentscheidbare Sätze zu verifizieren, aber er kann sehr wohl in vielen Fällen Gründe (wenn auch keine schlüssigen) für diese Aussagen anführen. (Vgl. Schantz 1996, 244f.)

²²⁶ Röska-Hardy 1992, 166.

²²⁷ Kutschera etwa lehnt das Privatsprachenargument ab, glaubt jedoch, daß in bestimmtem Maße eine Manifestation auch dann noch möglich ist: „Wenn ferner die Erlebnisse, die [der Andere] durch ‚Schmerzen haben‘ bezeichnet, in seinem gesamten Verhalten und Leben die gleiche Rolle spielen, wie jene Erlebnisse, die ich durch ‚Schmerzen haben‘ bezeichne, in meinem Verhalten und Leben spielen, so ist die Annahme, er meinte mit diesem Ausdruck etwas anderes als ich, sinnlos.“ (Kutschera 1975, 189, meine Hervorhebung)

denn er würde die Möglichkeit einräumen müssen, daß wir einander vielleicht überhaupt nicht verstehen und verstehen können.²²⁸ Ähnlich wie Descartes sich nicht sicher sein konnte, ob nicht ein Dämon ihn täuscht, könnten wir niemals sicher sein, ob die öffentlich sich manifestierende Bedeutung dessen, was ein anderer sagt, tatsächlich die Bedeutung ist, die er selbst seinen Worten gibt. Aus diesem Grund erscheint die zweite Option sinnvoller, der Angriff auf Satz (4), um zu zeigen, daß es weitere Möglichkeiten gibt, unser implizites Wissen zu manifestieren, die mit einem evidenztranszendenten Wahrheitsbegriff vereinbar sind. Die Frage lautet also: Worin manifestiert sich unser Wissen von der Bedeutung einer Aussage, wenn nicht in der Fähigkeit zur Verifikation?

Doch vielleicht ist die Frage bereits falsch gestellt. Simon Blackburn erhebt den Einwand, daß Manifestation ein relationaler Begriff ist, insofern eine bestimmte Fähigkeit nur gegenüber einem Beobachter manifestiert werden kann und es durchaus vom Beobachter abhängt, ob sie überhaupt manifestiert werden kann oder nicht.²²⁹ Ein versierter Skatspieler kann seine besonderen Fähigkeiten in diesem Spiel beispielsweise dadurch manifestieren, daß er sich entschließt, bei einem bestimmten Blatt einen Grand Ouvert zu spielen, aber doch nicht gegenüber jedem Beobachter, sondern nur gegenüber dem, der nicht nur die Regeln des Spiels kennt, sondern auch in der Lage ist, die Spielsituation einzuschätzen. Es wäre höchst unfair zu verlangen, daß der Skatspieler seine Qualitäten gegenüber jedem möglichen Beobachter manifestieren können sollte, wenn man ihm diese Qualitäten zuschreiben möchte; entsprechend könnte es doch ebenso unsinnig sein, zu verlangen, daß unser Verständnis evidenztranszrender Wahrheitsbedingungen gegenüber einem Beobachter manifestiert werden muß, der tatsächlich nur beobachten kann, also auf seine aktuelle Wahrnehmung reduziert ist. Wie soll man sein Verstehen von Aussagen über die entlegene Vergangenheit gegenüber jemandem manifestieren, dessen Erkenntnisapparat auf die gegenwärtigen Wahrnehmungen beschränkt ist? Dieser Einwand ist berechtigt und kann akzeptiert werden, doch die Herausforderung ist damit noch nicht bestanden. Denn das Argument ließe sich ja auf eine entsprechend qualifizierte Menge an Zuhörern beschränken, so daß man *ex hypothesi* davon ausgehen dürfte, daß gegenüber diesen Zuhörern eine erfolgreiche Manifestation des Bedeutungswissens möglich sein sollte. Damit haben wir aber noch keine Antwort auf die eigentliche Frage, worin nämlich diese Manifestation bestehen sollte. Wright kommentiert: „The proposal is, so far, just so much as hand-waving: we are invited to contemplate the possibility that the signs of realist understanding might somehow be there for those who have the right powers to appreciate them – but nothing at all is on offer about what exactly those signs are, or how in detail

²²⁸ So Wright 1987a, 20.

²²⁹ Blackburn 1984, 65f.

their appreciation demands the very conceptions in question.²³⁰ Die Frage bleibt: Worin manifestiert sich unser Wissen von evidenztranszendenten Wahrheitsbedingungen?

Die überzeugendste Antwort auf diese Frage skizziert Strawson, wenn er schreibt:

„It is enough for the truth-theorist that the grasp of the sense of a sentence can be displayed in response to recognizable conditions – of various sorts: There are those which conclusively establish the truth or falsity of the sentence; there are those which [...] constitute evidence, more or less good, for or against the truth of the sentence; there are even those which point to the unavoidable absence of evidence either way.“²³¹

Strawsons Gedanke hier ist, daß es mehr Möglichkeiten gibt als einzig und allein die Verifikation oder auch nur die Rechtfertigung eines Satzes, um zu manifestieren, daß wir seine Bedeutung verstehen. Auch die Fähigkeit, einzusehen, daß ein Satz nicht überprüfbar ist und niemals überprüfbar sein wird, zeigt klar an, daß der Sprecher diesen Satz versteht, denn sonst wäre er nicht in der Lage, dieses Urteil zu fällen. Wir sind nicht einmal darauf beschränkt, bloß verschiedene Grade unserer Möglichkeit, eine Aussage zu begründen, als Manifestation anzusehen, denn bereits der Gebrauch der Aussage in der Sprache manifestiert unser Verständnis völlig unabhängig von jeder Verifikation. William Alston führt das Beispiel des Atomismus im antiken Griechenland an: Niemand war, als der Gedanke aufkam, in der Lage, diese Hypothese zu verifizieren oder empirische Beobachtungen anzugeben, die für ihre Wahrheit gesprochen hätten, die Wahrheitsbedingungen dieses Satzes waren also eindeutig evidenztranszendent und doch hatte er unbestreitbar eine Bedeutung: „It must have; otherwise those who worked on ways to connect *it* up with other suppositions so as to put it to the test would have had nothing to work on.“²³² Daß die Aussage „Alle Materie besteht aus winzigen, unsichtbaren und unteilbaren Partikeln“ eine erfassbare Bedeutung hat, ist eine elementare Bedingung dafür, daß diese Aussage überhaupt eingebunden werden kann in Argumentationen, daß sie in Beziehung gesetzt werden kann zu anderen Aussagen oder daß aus ihr bestimmte Hypothesen abgeleitet werden können. Nicht anders verhält es sich mit Aussagen, die heute (und notwendigerweise immer) evidenztranszendent sind, wie „Letzte Nacht hat alles im Universum seine Größe verdoppelt“. Unsere Fähigkeit, diese Aussage zu erwägen, zu prüfen, ob es irgendwelche Gründe geben könnte, sie für wahr zu halten und zu dem Schluß zu kommen, daß es keine gibt, manifestiert, daß wir sie verstehen. Dies läßt sich ebenso wie die *acquisition challenge* mit Hilfe der Kompositionalität der Bedeutung erklären, denn wenn es uns einmal gelungen ist, einzelne Teile einer Sprache zu verstehen, können wir unser Verständnis neuer, evidenztranszendenter Sätze manifestieren, indem wir zeigen, daß wir die Bestandteile des Satzes verstehen und die syntaktischen Regeln seiner Komposition: „Sup-

²³⁰ Wright 1987a, 21.

²³¹ Strawson 1976, 16.

²³² Alston 1996, 113.

pose the sentence is: ‚It rained on the Earth a million years ago.‘ Why is it not evidence that someone assigns this sentence the correct truth conditions, that they use ‚rain‘ properly in sentences about present rain, that they can count to a million, know how long a year is, and display a grasp of the past tense in relation to the recent past?²³³ Auf ähnliche Weise manifestiert sich unser Bedeutungswissen nicht nur in unseren eigenen Äußerungen, sondern auch in der Fähigkeit, die Aussagen anderer zu verstehen und zu interpretieren.²³⁴ Wer in der Lage ist, mit Sprechern einer Sprache zu kommunizieren, manifestiert sein Bedeutungswissen dadurch, daß er versteht, was die anderen sagen, was sich wiederum darin zeigt, daß er unter anderem in der Lage ist, ihnen bestimmte Überzeugungen und Absichten zuzuschreiben und dadurch etwa ihr Verhalten erklären kann. Wenn mir z.B. jemand sagen würde, daß seiner Meinung nach Anaximander sehr gut Leier spielen konnte, dann könnte ich zeigen, daß ich diese Äußerung verstehe, indem ich ihm die entsprechende Überzeugung zuschreibe und damit erkläre, weshalb er sich daran macht, nach verschollenen Kodizes und Papyri über Anaximander zu suchen. Bedeutungswissen manifestiert sich also recht unspektakulär in der Fähigkeit, in einer Sprache zu kommunizieren, ihre Sätze in logische Zusammenhänge einzubinden oder ihr Verhältnis zu bestimmten Evidenzen einzuschätzen. Prämisse (4) des Manifestations-Arguments kann also verworfen werden, da es weitaus mehr Möglichkeiten der Manifestation gibt als bloß die Fähigkeit zur Verifikation.²³⁵

Nun ließe sich einwenden, daß in allen genannten Fällen eine realistische Deutung keineswegs zwingend erforderlich ist; Hale etwa moniert, daß diese Beispiele für Manifestationen jenseits der Verifikation in keinem Fall eine antirealistische Deutung ausschließen: „Such responses do not distinctively display grasp of *realist* truth-conditions for the sentence.“²³⁶ Denn die Fähigkeit, sich auf die Suche nach Gründen für die Wahrheit eines Satzes zu machen, könnte ebenso gut eine Manifestation des Verstehens sein, wenn dieses Verstehen eine Kenntnis der Bedingungen gerechtfertigter Behauptbarkeit ist. Hale fordert entsprechend, daß gezeigt werden muß, daß es Fälle gibt, in denen spezifisch realistische Überzeugungen angenommen werden müssen, wenn diese Replik erfolgreich sein soll. Hierzu ist zweierlei zu sagen: Erstens, daß wir durchaus Fälle gefunden haben, in denen wir einem Sprecher einen evidenztranszendenten Wahrheitsbegriff zuschreiben müssen. Wer ernsthaft behauptet, daß alles im Universum seit gestern nacht doppelt so groß ist, diesen Satz versteht und darüber nachdenkt, der muß einen evidenztranszendenten

²³³ Appiah 1986, 80.

²³⁴ Vgl. McGinn 1980, 30.

²³⁵ Röska-Hardy ergänzt, daß bereits der Begriff der Beobachtung kritisch ist, denn Dummett setzt hier voraus, daß eine neutrale Beobachtung möglich ist, die die Bedeutung eindeutig festlegen könnte: „Die Annahme, daß es ein in der Beobachtung unmittelbar Gegebenes gibt, welches ohne Rekurs auf Überzeugungen, Hintergrundwissen oder Theorie spezifiziert werden kann, ist jedoch eine strittige empiristische These, die nicht von vornherein akzeptiert werden muß.“ (Röska-Hardy 1992, 188) Will man diese Voraussetzung nicht mehr erlauben, so ist nicht mehr ohne weiteres klar, was überhaupt (unabhängig vom Kontext) als Manifestation gelten könnte; auch dies brächte Prämisse (4) zu Fall.

²³⁶ Hale 2001, 281.

Wahrheitsbegriff haben, denn sonst könnte er niemals behaupten, daß dieser Satz wahr ist. Hales Forderung ist also erfüllt. Zweitens ist die Forderung, selbst wenn sie nicht erfüllt wäre, überzogen, denn alles, was der Realist bieten möchte, ist eine Antwort auf die Herausforderung, vor die ihn das Manifestations-Argument stellt. Er muß nur zeigen, daß es möglich ist, von einem evidenztranszendenten Wahrheitsbegriff auszugehen und trotzdem ein Wissen von den Wahrheitsbedingungen unentscheidbarer Sätze zu manifestieren, und das ist ihm gelungen. Er muß nicht zusätzlich noch zeigen, daß es Fälle gibt, in denen ausschließlich sein semantisches Modell erfolgreich ist, denn sein Ziel war bloß, zu zeigen, daß seine Position nicht falsch, also möglicherweise richtig ist. Das Ziel ist erreicht, wenn gezeigt ist, daß der semantische Realismus nicht in sich widersprüchlich ist.

Der semantische Realismus kann also Dummetts Herausforderungen bestehen; weder kann man ihm vorwerfen, nicht in der Lage zu sein, zu erklären, woher unser Sprachverstehen stammt, noch kein Modell dafür zu liefern, wie sich dieses Sprachverstehen öffentlich manifestieren kann. Beide Herausforderungen lassen sich mit Hilfe der Kompositionalität von Bedeutung zurückweisen, zum einen insofern Spracherwerb nicht bloß durch Beobachtung, sondern durch Komposition neuer Sätze aus bereits bekanntem Material möglich ist, zum anderen insofern die Fähigkeit, die Bedeutung der einzelnen Bestandteile eines Satzes anzugeben bereits eine mögliche Form der Manifestation von Bedeutungswissen ist. Daneben kann auch allein die Tatsache, daß eine Aussage in verschiedensten Formen erfolgreich in eine sprachliche Praxis eingebunden werden kann, als eine solche Manifestation angesehen werden.

Was ist nun das Ergebnis dieses ersten Teils? Unser Ziel war es, zu verstehen, was es eigentlich heißt, in einem bestimmten Bereich Realist oder Antirealist zu sein. Ausgehend von einem Überblick über die verschiedenen Varianten der Debatte haben wir gesehen, daß die realistische These besagt, daß bestimmte Tatsachen unabhängig von uns bestehen. Weiterhin haben wir gesehen, daß das entscheidende Problem darin besteht, wie dieser Unabhängigkeitsbegriff interpretiert werden muß, wenn er mehr sein soll als eine bloße Metapher. Wir haben daher Michael Dummetts semantische Interpretation des Realismus geprüft, und wie sich zeigte, kann sie die Anforderung erfüllen, uns eine strenge, nicht-metaphorische Definition des Realismus zu geben. Wir haben verschiedenste Einwände gegen diese Interpretation diskutiert und sind zu dem Ergebnis gekommen, daß sie sich in ihren wesentlichen Teilen verteidigen läßt, auch wenn einige Ergänzungen von geringerem Ausmaß vorgenommen werden mußten. Am Ende stand die am Ende von Kap. 3.4 gegebene Definition des Realismus, die besagt, daß er (1) eine wahrheitskonditionale Semantik und (2) einen evidenztranszendenten und (3) objektiven Wahrheitsbegriff vertritt, (4) seinen Wahrheitsbegriff auf Referenz gründet und (5) der Meinung ist, daß die Referenzen im relevanten

Bereich erfüllt (oder prinzipiell erfüllbar) sind. Gegen Dummetts Kritik ließ sich im Anschluß zeigen, daß eine solche Definition nicht bereits die Inkonsistenz einer realistischen Position impliziert. Damit ist nun das Werkzeug für die weitere Untersuchung vorbereitet. Wir verfügen über eine Konzeption des Realismus und können uns nun daran machen, diese Konzeption auf die religionsphilosophische Problematik zu übertragen.

5. Antirealismus in der Religionsphilosophie

Nehmen wir die Ergebnisse der vorangegangenen Überlegungen und übertragen sie auf den Bereich der Religionsphilosophie, so ist es nicht schwierig, eine Definition des religiösen²³⁷ Antirealismus zu finden: Ein religiöser Antirealismus ist eine Theorie der religiösen Sprache,²³⁸ die die semantische These des Realismus in irgendeiner Form bestreitet. Das bedeutet nichts anderes, als daß eine solche Theorie es ablehnen muß, den Sinn religiöser Aussagen über ihre Wahrheitsbedingungen und mit Hilfe des Konzepts der Referenz zu bestimmen oder mit anderen Worten: daß sie bestreitet, daß es im Bereich der religiösen Sprache Sinn macht, einen evidenztranszendenten und streng valenten Begriff von Wahrheit zu gebrauchen (oder den Begriff der Wahrheit überhaupt). Nun hatte es sich gezeigt, daß die Begriffe der Wahrheit und Bedeutung voneinander abhängig sind, so daß beide Varianten im Grunde nur unterschiedliche Ausprägungen desselben Gedankens sind: Wer meint, daß sich der Sinn einer religiösen Aussage nicht in Wahrheitsbedingungen angeben läßt, der kann auch keinen Wahrheitsbegriff für diese Sprachform akzeptieren (denn sonst könnte es ja prinzipiell Wahrheitsbedingungen geben und es wäre nicht einzusehen, wie diese sinnlos sein sollen); und wer glaubt, daß es im Bereich der Religion keine Wahrheit von Sätzen gibt, die sich mittels der referentiellen Beziehungen ihrer Bestandteile (der semantischen Werte) und der Wirklichkeit ermitteln läßt, der kann auch nicht annehmen, daß diese Sätze Wahrheitsbedingungen und damit einen assertorischen Gehalt haben, und muß sich auf die Suche nach einer alternativen Theorie ihres Sinns machen. Insofern ist es gleichgültig, woran wir den Antirealismus festmachen wollen, am Wahrheitsbegriff oder an der Bedeutungstheorie, denn das eine wird immer zumindest implizit (und vielleicht auch unerkannt) das andere mit sich führen. Aus pragmatischen Gründen – denn es zeigt sich, daß die meisten Autoren hier auskunftsbereiter sind – schlage ich vor (wie bereits oben bezüglich der Unterscheidung von starkem und schwachem Antirealismus), den Wahrheitsbegriff ins Zentrum zu stellen und religiösen Antirealismus

²³⁷ Ich werde die These, daß Äußerungen über Glaubensinhalte realistisch oder antirealistisch zu verstehen sind, als *religiösen* Realismus bzw. Antirealismus bezeichnen, auch in Anlehnung an die übliche englische Terminologie, die zumeist von „religious realism“ spricht. Daneben ist auch der Ausdruck „theologischer Realismus“ gebräuchlich. Dieser ist teilweise treffender, denn religiöser Realismus ist ja eigentlich nur in dem Bereich religiöser Sprache relevant, in dem es um eine Selbstverständigung über den Inhalt von Glaubenssätzen geht, also der Theologie; eine realistische Deutung theologischer Sprache bringt keine Notwendigkeit mit sich, auch z.B. Gebete realistisch zu interpretieren (was immer das bedeuten mag). Andererseits aber kann die Bezeichnung auch Verwirrung stiften, denn auch nicht-theistische Religionen lassen sich realistisch oder antirealistisch interpretieren, haben aber im eigentlichen Sinne des Wortes gar keine Theologie. Insofern es jedoch immer um das Wesen einer religiösen Wirklichkeit geht, halte ich den Ausdruck „religiöser Realismus“ für den passendsten, solange man berücksichtigt, daß hier eine Theorie der Sprache des doxastischen Glaubens vorliegt, nicht aber aller Formen des Sprachgebrauchs in der Religion.

²³⁸ Was ist religiöse Sprache? Religiöse Sprache ist Sprache, die im religiösen Kontext gebraucht wird. Eine solche Definition ist leider alles andere als trennscharf, doch da der Religionsbegriff selbst vage ist, habe ich nichts Besseres anzubieten und muß mich auf das intuitive Verständnis des Lesers verlassen. Daß aber Grenzfälle bestehen, wird zumindest für die weiteren Ausführungen keinen Unterschied machen. Vgl. auch Fn. 397.

zu verstehen als *eine Theorie religiöser Sprache, die in irgendeiner Form den realistischen Begriff der Wahrheit ablehnt* (mit allen semantischen Konsequenzen).²³⁹

Solche Theorien gilt es nun näher zu untersuchen. Dazu müssen wir uns zuerst fragen, wo die historischen Wurzeln des Antirealismus liegen, denn auch wenn es sich hierbei um eine im wesentlichen moderne Erscheinung handelt, so entsteht der Antirealismus doch nicht aus dem Nichts oder im luftleeren Raum, sondern ist in der philosophischen Tradition verwurzelt und greift auf Gedanken zurück, die sich schon seit längerem im Umlauf befinden. Sind diese historischen Wurzeln aufgedeckt, stellt sich die Frage, was eigentlich religiöser Antirealismus ist und was nicht. Hier müssen wir das weite Feld der religionsphilosophischen Diskussionen abschreiten (ohne uns dabei von Schulgrenzen einschränken zu lassen) und uns einen Überblick verschaffen, welche Autoren und Theorien tatsächlich antirealistisch sind und wie sich in der Vielheit der vertretenen Positionen systematische Einteilungen vornehmen lassen; ebenso wird zu fragen sein, wo die Grenzen des Antirealismus liegen und welche Theorien, eventuell trotz gegenteiliger Einschätzungen, nicht antirealistisch sind.

5.1 Vorläufer und Wegbereiter

Religiöser Antirealismus ist ein modernes Phänomen. Die Religionsphilosophen der Vergangenheit, oder präziser: vor dem 19. Jahrhundert, sind nicht nur praktisch ohne Ausnahme Realisten gewesen, sondern scheinen diesen Realismus auch niemals in Frage gestellt zu haben. Es finden sich zumeist weder Erläuterungen ihres realistischen Verständnisses noch Bekenntnisse dazu, es wird schlicht implizit vorausgesetzt, ohne daß man eine Notwendigkeit zu sehen scheint, diesen Realismus auch argumentativ zu rechtfertigen.²⁴⁰ Der religiöse Antirealismus aber ist die Philosophie einer säkularisierten Welt, in der der religiöse Glaube keine Selbstverständlichkeit mehr ist,

²³⁹ Man beachte, daß diese zweite Definition nur eine Variante der ersten, oben gegebenen darstellt, keine Einschränkung oder Abwandlung: Die Aufgabe eines realistischen Wahrheitsbegriffs ist immer eine Negation der semantischen These und umgekehrt. Die Interdependenz von Wahrheit und Bedeutung bringt es mit sich, daß auch wer „nur“ eine rein expressive Deutung religiöser Sprache vorschlägt, sich vom Konzept realistischer Wahrheit für diese Sätze verabschieden muß, selbst wenn er diesen Schritt nicht offen eingesteht. Vgl. dazu auch Kap. 6.2

²⁴⁰ Andeutungen finden sich z.B. bei Thomas von Aquin in seinem Traktat über die religiöse Sprache in der *Summa Theologiae* I q. 13. So setzt er sich ganz am Ende des Traktats mit der Frage auseinander, ob bejahende Aussagen (*propositiones affirmativae*) über Gott möglich sind, was sich durchaus für den heutigen Leser als Frage nach der Möglichkeit eines religiösen Realismus lesen läßt. Man muß allerdings bedenken, daß Thomas sich an dieser Stelle nicht gegen einen modern verstandenen Antirealismus richtet, der den Begriff der Wahrheit für religiöse Aussagen relativieren oder verwerfen möchte, sondern gegen die Tradition der negativen Theologie, wie sie auf Dionysius Areopagita zurückgeht. Die Gegenthese wäre also nicht, daß überhaupt keine Aussagen über Gott, sondern daß nur negative Aussagen möglich sind. Thomas' Antwort lautet natürlich, daß ein Realismus möglich ist. Er räumt zwar ein, daß unsere Begriffe nicht in der Lage sind, Gott völlig adäquat zu erfassen, doch hält daran fest, daß „obwohl [der Verstand] ihn durch verschiedene Begriffe erkennt, er doch auch [so erkennt], daß all seinen Begriffen ein und derselbe einfache Gegenstand entspricht.“ (ST I q.13, 12) Thomas legt hier also klar die Vorstellung zugrunde, daß unsere Begriffe auf Gott als Gegenstand referieren und in einer solchen Beziehung besteht für ihn Wahrheit, denn: „In einer wahren, bejahenden Aussage müssen Aussage und Gegenstand irgendwie dasselbe, begrifflich aber Verschiedenes bezeichnen.“ (ebd.) Wahrheit besteht für die Aussage also in ihrer Übereinstimmung mit dem Gegenstand, so daß die Wahrheit klar realistisch, weil evidenztranszendent ist.

in der sich die ernsthafte Frage stellt, ob man ihn beibehalten soll (und falls ja: wie?) oder verwerfen, so daß seine Entstehung gewissermaßen die Aufklärung und ihre Religionskritik voraussetzt. Doch auch wenn er ein relativ modernes Phänomen ist, entsteht der religiöse Antirealismus doch nicht aus dem Nichts, sondern ist in der Philosophiegeschichte verwurzelt und entwickelt bestimmte Gedanken und Theorien weiter, die schon vor ihm bestanden haben. Diese historischen Wurzeln will ich nun in aller Kürze darstellen.

(a) Kant

Ein entscheidender Einfluß ging und geht noch immer von Humes Religionskritik aus, dessen schlagkräftige Argumente gegen die traditionellen Gottesbeweise, gegen die Begründung der Moral durch Religion und gegen die Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele die überkommenen realistischen Glaubensüberzeugungen in arge Bedrängnis brachten (ohne allerdings ihren Realismus als solchen zu thematisieren). Hume bleibt dabei zwar Realist, wenn auch atheistischer, denn ihn interessiert das Ob der Wahrheit und nicht das Wie, doch seine religionskritischen Argumente wirken bis heute nach.²⁴¹ Mehr noch als Hume beeinflusste aber Kant die Entwicklung antirealistischer Theorien, denn während Hume in seinem religionsphilosophischen Denken noch ganz Realist war und nur der Frage nachging, ob es gute Gründe gibt, an die Existenz Gottes zu glauben, so finden sich bei Kant weitergehende Gedanken, die in späterer Zeit im religiösen Antirealismus (mit und ohne expliziten Bezug auf Kant) einige Wirkung entfaltet haben. Es läßt sich daher mit Recht behaupten, daß das Kantische Denken eine wichtige Quelle des religiösen Antirealismus ist. Im Wesentlichen sind es zwei Ideen, die sich bei den neueren Antirealisten (wenn auch in veränderter Form) wiederfinden lassen, nämlich (1) die Unzulänglichkeit der traditionellen Gottesbeweise, gegenüber Hume noch verschärft durch die kritische Einschränkung, daß Gott niemals ein möglicher Gegenstand der Erkenntnis sein kann, und (2) die Umdeutung religiöser Konzepte, was sich in zwei Unterpunkte gliedern läßt, nämlich die Umdeutung erstens des Gottes- und zweitens des Religionsbegriffs. Zu (1): Kant erklärt in der *Kritik der reinen Vernunft*, daß es nur drei mögliche Beweise für die Existenz Gottes geben kann, den ontologischen, den kosmologischen und den physiko-theologischen, und daß alle drei Beweise aus prinzipiellen Gründen zum Scheitern verurteilt sind. Hierin stimmt er mit Hume weitgehend überein, der in seinen *Dialogen* ebenfalls versucht hatte, die Unhaltbarkeit dieser Argumente aufzuzeigen, wenngleich vor einem anderen Hintergrund. Denn während Hume die Argumente an den Maßstäben der Vernunft prüft und zu dem Schluß kommt, daß sie diesen Maßstäben nicht genügen (was ja nicht

²⁴¹ So sieht noch immer Don Cupitt als einer der bedeutendsten Antirealisten in Humes Religionskritik einen Ausgangspunkt für den Abschied vom Realismus: „The old metaphysics of God was destroyed by Hume and Kant, and will not be revived.“ (Cupitt 1997, 83)

ausschließt, daß es ein hypothetisches Argument geben könnte, das diese Anforderungen doch erfüllt, auch wenn wir keinerlei Vorstellung davon haben), ist Kant radikaler, denn er geht davon aus, daß ein Beweis der Existenz Gottes für uns generell unmöglich ist, da er die menschliche Vernunft vor eine unmögliche Aufgabe stellt. Der Satz „Gott existiert“ liegt, so Kant, „außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung, und darum auch außer den Grenzen aller menschlichen Einsicht.“²⁴² Die Begründung dieser grundsätzlichen Unerkennbarkeit Gottes ist es, die weitaus mehr als seine Ablehnung der Gottesbeweise Kants Einfluß auf die Entwicklung des religiösen Antirealismus ausmacht. Denn Gott kann, so Kant, niemals Gegenstand unserer Erfahrung sein, da dies erfordern würde, ihn zum Objekt sinnlicher Anschauung zu machen, was aber nicht möglich ist, „denn alle synthetischen Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntnis eines höchsten Wesens aber wird ein transzendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist.“²⁴³ Gott ist ja für Kant auch der Idee nach die höchste Realität und damit auch der denknotwendige Grund der Möglichkeit der Erkenntnis aller Dinge und als solcher kein Gegenstand, sondern die Voraussetzung jeder Erfahrung,²⁴⁴ so daß der Weg zu einer Erkenntnis Gottes für immer verbaut ist. Wenn Gott für uns also niemals Erscheinung, Phänomen sein kann, so muß er ein reiner Denkgegenstand, ein Noumenon bleiben und als solches stets unbestimmt. Der Begriff des Noumenon bei Kant neigt zur Mehrdeutigkeit, und insbesondere eine radikalere Interpretation dieses Begriffs hat einer antirealistischen Deutung religiöser Sprache Auftrieb gegeben und findet sich in ähnlicher Form bei den entsprechenden Denkern des 20. Jahrhunderts wieder. Gemäß dieser radikalen Interpretation ist das Noumenon bloß ein Grenzbegriff, der den Raum des Erfahrbaren beschränkt, selbst aber radikal unbestimmt bleibt, so daß sich die Noumena prinzipiell jenseits der Grenzen der Beschreibbarkeit bewegen. So sagt Kant etwa: „[...] beim Noumenon [hört] der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf; denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Kategorien entsprechen sollen, läßt sich gar nicht einsehen.“²⁴⁵ Sind nun unsere Kategorien nicht auf die Erscheinungen anwendbar, so könnte man nach der radikalen Interpretation vermuten, daß damit die Möglichkeit von erkenntniserweiternder Prädikation in diesem Bereich überhaupt verschwindet. Über Gott als Noumenon ließen sich somit keinerlei bedeutungsvolle Aussagen mehr machen,²⁴⁶ mit der Konsequenz, daß wir über Gott weder sinnvoll sprechen noch denken könnten. Nun spricht und denkt Kant selbst ganz offensichtlich andauernd über Gott, was Grund zu der Vermutung gibt, daß diese radikale Interpretation zu weit geht. Und in der Tat spricht einiges dafür, daß eine

²⁴² KrV B 781.

²⁴³ KrV B 664.

²⁴⁴ „[...] folglich ist nichts für *uns* ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt.“ (KrV B 610).

²⁴⁵ KrV B 308.

²⁴⁶ Eine solche Interpretation erwägt z.B. Plantinga 2000, 10, ohne sie jedoch als zwangsläufig anzuerkennen.

moderatere Deutung Kant eher gerecht wird. Demnach kann ich zwar durchaus einen Begriff vom Noumenon haben, bloß keine Erkenntnis; so sagt Kant etwa: „Was die Dinge an sich sein mögen, *weiß* ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann.“²⁴⁷ Kein Wissen von den Noumena zu haben ist aber etwas anderes, als gar nichts von ihnen aussagen zu können; im Gegenteil schließt ja die Behauptung, daß man von ihnen nichts wissen könne, die These aus, daß über die Noumena nichts ausgesagt werden kann (denn zumindest dies kann man ja sagen, daß man nichts von ihnen wissen kann). Die Unzugänglichkeit der Noumena als Gegenstände schließt nicht aus, daß wir sie, insofern es sich um Begriffe handelt, analysieren und den Gehalt dieser Begriffe untersuchen, d.h. von Gott qua Begriff Gottes bestimmte (analytische) Aussagen machen, auch wenn es uns aus prinzipiellen Gründen nicht möglich ist, jemals zu wissen, ob dieser so analysierte Begriff auch tatsächlich realisiert ist. Während die radikale Interpretation die Unerkennbarkeit der Noumena als Unmöglichkeit verstehen möchte, überhaupt ein sinnvolles Konzept von ihnen zu bilden, sieht die moderate Interpretation darin nur die Unmöglichkeit, eine (synthetische) Erkenntnis des entsprechenden Gegenstandes zu haben. Der Gedanke, daß Gott ein reiner Denkgegenstand ist, hat also, je nach Auslegung, unterschiedlich scharfe Konsequenzen: Akzeptiert man die radikale Interpretation, so mündete das Kantische Denken rasch in eine negative Theologie oder tatsächlich in einen Antirealismus; geht man von der moderaten Interpretation aus, entgeht man diesen drastischen Folgen, kommt jedoch auch dann nicht umhin, die Erkennbarkeit Gottes grundsätzlich abzulehnen. Kants Kritik der Gottesbeweise und seine prinzipielle Zurückweisung aller Versuche, die Existenz Gottes jemals zu beweisen oder zu widerlegen, stellen für sich genommen noch kein Argument zugunsten eines religiösen Antirealismus dar; doch sie stellen für das realistische Denken eine Herausforderung dar, auf die es reagieren muß, denn sofern Kant Recht behält und die Existenz Gottes nicht nur unbeweisbar, sondern überhaupt jedes Wissen von ihm unmöglich ist, befindet sich der religiöse Realist in der Verlegenheit, niemals seine realistischen Thesen begründen zu können. Das muß ihn nicht zwingen, den Realismus aufzugeben, schwächt aber seine Position nachhaltig und kann zumindest eine Motivation dazu darstellen, denn von einer prinzipiell unerkennbaren Wahrheit ist es nicht mehr weit zu gar keiner Wahrheit.

Zu (2): Auch wenn für Kant ein Gott im traditionellen Sinne nicht erkennbar ist, zieht er daraus doch nicht die Konsequenz, den Gottesbegriff gänzlich zu verwerfen und die Religion aufzugeben, sondern schlägt stattdessen eine andere Deutung dieser Konzepte vor. So tritt in der *Kritik der reinen Vernunft* an die Stelle einer natürlichen Theologie die transzendente Theologie; Gott wird nun nicht mehr verstanden als transzendentes Wesen, sondern als transzendentales Ideal, das die

²⁴⁷ KrV B 331f., meine Hervorhebung.

Vernunft annehmen muß als ein regulatives Prinzip der Vollständigkeit der Erfahrung, das jedoch keinerlei Existenzbehauptung in sich trägt:

„Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein *regulatives Prinzip* der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, *als ob sie* aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht die Behauptung einer an sich notwendigen Existenz.“²⁴⁸

Diese gleichsam funktionale Vorstellung von Gott hat natürlich nicht mehr viel gemein mit der traditionellen Vorstellung Gottes als Person und allmächtigem Schöpfer der Welt, und gerade hierin nimmt Kant einen Gedankengang vorweg, dem später einige andere folgen werden: Wenn das realistische Gotteskonzept unter Beschuß geraten ist und Zweifel aufkommen, ob es sich überhaupt rechtfertigen läßt, liegt es nahe, es durch ein anderes Konzept zu ersetzen, das dieser Kritik standhalten kann. Ähnlich verfährt Kant mit dem Begriff der Religion, denn wenn es keine Erkenntnis eines höchsten Wesens geben kann, so ist auch kaum einzusehen, daß Religion im richtigen Verhältnis zu diesem Wesen oder seiner Verehrung bestehen sollte. Vielmehr versteht Kant nun Religion als Konsequenz der Moral: Das höchste Gut, das Zusammenfallen von Glück und Glückswürdigkeit, ist in unserer Welt nicht realisiert, aber es ist doch unsere Pflicht, dieses höchste Gut zu befördern. Eine solche Pflicht kann es aber nur dann geben, wenn das höchste Gut auch möglich ist, denn sonst wäre sie sinnlos, so daß wir aus moralischen Gründen zu der Annahme gedrängt werden, es gebe einen Gott, der die Möglichkeit des höchsten Gutes für uns sichert.²⁴⁹ Religion wird damit zur Funktion der Moral (das moralische Postulat ist ja kein Ersatz einer theoretischen Erkenntnis) und entsprechend definiert Kant sie auch als „Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote“,²⁵⁰ ebenfalls ein Gedanke, den die antirealistischen Theorien der Religion aufgreifen werden, wenn sie die Bedeutung einer realistischen Metaphysik für die Religion bestreiten. Religion wird von Kant primär moralisch verstanden, als eine Funktion der Sittlichkeit, die sich allein auf Vernunft gründen läßt. Dies allein ist Religion im eigentlichen Sinne und alle anderen Aspekte der Religion, ihre Metaphysik, ihre Offenbarungen oder ihre Rituale sind bestenfalls sekundär, schlimmstenfalls schädlich,²⁵¹ so daß sich (wie auch beim Gottesbegriff) eine deutliche Revision des Konzepts der Religion ergibt. Wenn die spekulative Metaphysik nicht mehr haltbar ist, muß ein neues Verständnis der zentralen Begriffe von Gott und der Religion entwickelt werden. Es ist jedoch zu betonen, daß Kant trotz allem kein Antirealist im oben beschriebenen Sinne ist, denn er lehnt keineswegs eine auf dem Wahrheitsbegriff fundierte

²⁴⁸ KrV B 647.

²⁴⁹ Vgl. KpV 203ff.

²⁵⁰ KU 477.

²⁵¹ „Es gibt nach Kant nur eine einzige wahre Religion. Diese Religion ist die Vernunftreligion, keine Offenbarungsreligion.“ (Dörflinger 2006, 141)

Interpretation religiöser Sprache ab. Die These, daß die Existenz Gottes ein moralisches Postulat ist, betrifft die *Rechtfertigung* religiöser Sätze, nicht aber ihre Semantik; sie bleiben für Kant wahrheitsfähig. So sagt er: „Dagegen ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck [...] eine Idee, die für uns in praktischer Beziehung *objektive* Realität hat, und Sache; aber darum, weil wir diesem Begriffe in theoretischer Absicht diese Realität nicht verschaffen können, bloße Glaubenssache der reinen Vernunft.“²⁵² Kant spricht also Gott (bzw. dem Satz „Gott existiert“) objektive Realität zu, mithin Wahrheitsfähigkeit nach einem realistischen Verständnis von Wahrheit. Der entsprechende Satz ist objektiv entweder wahr oder falsch, allein unsere Gründe, ihn für wahr (oder zumindest möglicherweise wahr) zu halten, sind praktischer und nicht theoretischer Natur. So bleibt Kant, wenn er auch in einiger Hinsicht ein Vorläufer des religiösen Antirealismus ist, in seiner Religionsphilosophie grundsätzlich bei einem realistischen Verständnis. Halten wir also fest: Eine wichtige Wurzel des religiösen Antirealismus findet sich im kantischen Denken, aus der drei wichtige Ideen erwachsen: (1) die Unerkennbarkeit Gottes (im metaphysischen Sinne), (2) ein funktionaler Begriff von Gott, (3) ein moralisches, nicht metaphysisches Verständnis der Religion.

(b) Schleiermacher

Friedrich Schleiermachers Reden *Über die Religion*, die einen weiteren wichtigen Meilenstein in der Entwicklungsgeschichte des religiösen Antirealismus darstellen, können in zweifacher Hinsicht als eine Antwort auf Kant gelesen werden: Einerseits stimmt Schleiermacher Kant darin zu, daß es für die Religion nicht auf Metaphysik ankommt, andererseits lehnt er dessen Reduktion von Religion auf Moralität ab und weist ihr statt dessen eine „eigne Provinz im Gemüte“²⁵³ zu, denn Religion ist ihrem Wesen nach „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“.²⁵⁴ Beides, die Trennung von Religion und Metaphysik sowie die Bestimmung von Religion als Gefühl, sind Gedanken, die später von antirealistischen Denkern mit Begeisterung aufgegriffen worden sind. Die Trennung zwischen Religion und Metaphysik fällt bei Schleiermacher deutlich klarer aus als bei Kant: Ist es bei Kant bloß die Feststellung, daß im Bereich der spekulativen Metaphysik kein Wissen mehr von Gott möglich ist, so trennt Schleiermacher scharf zwei Bereiche, die ihrem Wesen nach nichts miteinander zu tun haben: „In dieses Gebiet darf sich also die Religion nicht versteigen, sie darf nicht die Tendenz haben, Wesen zu setzen und Naturen zu begründen, sich in ein Unendliches von Naturen und Deduktionen zu verlieren, letzte Ursachen aufzusuchen und ewige Wahrheiten auszusprechen.“²⁵⁵ Metaphysik führt in Verbindung mit

²⁵² KU 459, meine Hervorhebung.

²⁵³ Reden, 37. [zitiert nach der Originalpaginierung]

²⁵⁴ Reden, 50.

²⁵⁵ Reden, 42f.

Religion nur zu „leere[r] Mythologie“²⁵⁶, ist also für die eigentliche Religiosität ohne Bedeutung, so daß, was immer in der Metaphysik sich über Gott erkennen läßt oder nicht, für die Religion nicht relevant ist. Demgegenüber bringt die Betonung der gefühlsmäßigen, nicht kognitiven Seite der Religion es mit sich, daß Wert und Wahrheit religiöser Überzeugungen nicht mehr daran gemessen werden können, ob sie eine bestimmte höhere Realität korrekt erfassen oder nicht. Religion will das Universum anschauen²⁵⁷ und gerade in dieser Anschauung liegt ihre Bedeutung, während der metaphysische Unterbau zur Nebensache verblaßt. Die konkrete Form der Religion, der ein Individuum anhängt, ihre theoretische Formulierung, sei sie theistisch, polytheistisch oder pantheistisch, ist ohne eigentlich religiösen Wert und gleichsam optional: „Welche von diesen Anschauungen des Universums ein Mensch sich zueignet, das hängt ab von seinem Sinn fürs Universum, das ist der eigentliche Maßstab seiner Religiosität, ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat,²⁵⁸ das hängt ab von der Richtung seiner Phantasie.“²⁵⁹ Was Schleiermacher hierbei mehr als alle anderen Vorläufer in die Nähe des Antirealismus rückt, ist die Tatsache, daß er die Konsequenzen seines Denkens für die religiöse Sprache sieht und akzeptiert. Denn wenn Religion nicht Metaphysik ist, so kann auch die Sprache der Religion nicht gleichbedeutend mit der Sprache der Metaphysik sein. So nennt es Schleiermacher eine „wunderliche Frage [...] ob derselbe Satz in der Philosophie wahr sein könne und in der christlichen Theologie falsch und umgekehrt“²⁶⁰, die sich auflösen muß, wenn man einmal erkannt hat, daß hier unterschiedliche Weisen des Sprachgebrauchs vorliegen, „weil ein Satz, so wie er in der einen ist, in der andern keinen Platz finden kann, sondern wie ähnlich er auch klinge, die Verschiedenheit doch immer vorausgesetzt werden muß.“²⁶¹ Die fundamentale Verschiedenheit beruht auf der unterschiedlichen Funktion der beiden Sprachformen, die sich in einer unterschiedlichen Semantik niederschlägt, denn so wie Religion ihrem Wesen nach ein Gefühl ist, so dient die religiöse Sprache vornehmlich dem Ausdruck dieses Gefühls und nicht der Beschreibung religiös-metaphysischer Tatsachen. Schleiermacher unterscheidet zwischen drei möglichen Interpretationen religiöser Sprache, nämlich erstens als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände (des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit), zweitens als Begriffe von Gott, drittens als Aussagen über die Welt,²⁶² wobei die erste Form die wesentliche ist, denn sie wird allein dem Wesen der Religion gerecht. Daher, so Schleiermacher, „müssen wir die Beschreibung menschlicher Zustände für die dogmatische Grundform erklären, Sätze aber von der zweiten und dritten Form nur für zulässig, sofern sie sich aus den Sätzen der

²⁵⁶ Reden, 58.

²⁵⁷ Reden, 50.

²⁵⁸ Man möchte an dieser Stelle geradezu einfügen „oder nicht“.

²⁵⁹ Reden, 128f.

²⁶⁰ CG, 117. [Zitiert nach der Originalpaginierung.]

²⁶¹ Ebd.

²⁶² CG, 176.

ersten Form entwickeln lassen; denn nur unter dieser Bedingung können sie mit Sicherheit für Ausdrücke frommer Gemüthsregungen gelten.“²⁶³ Metaphysische Aussagen im Bereich der Religion sind demnach zu verstehen als Ausdruck des religiösen Gefühls, wenn sie religiöse Bedeutung haben sollen, womit Schleiermacher sich bereits stark einer expressiven Theorie religiöser Sprache angenähert hat, wie wir sie aus dem 20. Jahrhundert kennen.²⁶⁴ Ob Schleiermacher aber deshalb bereits als Antirealist gekennzeichnet werden darf, halte ich für eine schwer zu beantwortende Frage, denn es ist nicht eindeutig auszumachen, welche Rolle das Konzept der Wahrheit in seinem Verständnis religiöser Sprache spielt. Zwei Weisen der Interpretation stehen sich hier gegenüber, und nur eine würde es erlauben, Schleiermacher einen Antirealisten zu nennen. Diese versteht Schleiermacher so, daß es in der Religion tatsächlich nur um das religiöse Gefühl geht, das gänzlich unabhängig ist von irgendwelchen Wahrheitsgehalten, während die andere dem entgegenhält, daß es für die Religion doch eine Wahrheit gibt, die jedoch nicht spekulativ erkannt werden kann (wohl aber intuitiv).²⁶⁵ Gegen die erste Interpretation spricht, daß Schleiermacher davon ausgeht, daß Metaphysik und Religion „denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm.“²⁶⁶ Dies könnte nahelegen, daß wir es bei beiden Phänomenen mit unterschiedlichen Zugängen zur gleichen Sache zu tun haben, so daß, wenn es eine metaphysische Wahrheit über diese Sache gibt, auch eine religiöse Wahrheit nicht undenkbar erscheint. Auf der anderen Seite bestreitet Schleiermacher, daß religiöse Sätze in irgendeiner Weise von einem „spekulativen Interesse“ abhängen,²⁶⁷ was sich mit einigem Recht verstehen ließe als ein Interesse an einer autonomen Wahrheit, die den Sätzen unabhängig von ihrer religiösen Funktion und Bedeutung zukommt. Wenn aber Wahrheit für das Verständnis der religiösen Sprache irrelevant ist, dann kann der Begriff auch fallengelassen werden,²⁶⁸ womit Schleiermacher dem Realismus tatsächlich nicht mehr gleichgültig gegenüberstünde, sondern sich klar von ihm abwenden würde. Ohne hier diese Debatte entscheiden zu müssen, können wir festhalten, daß Schleiermacher in jedem Fall dem religiösen Antirealismus wichtige Vorarbeit leistet, indem er die Religion von der Metaphysik oder natürlichen Theologie trennt und ihr stattdessen den Bereich des Gefühls zuweist.

²⁶³ CG, 177.

²⁶⁴ So auch Barth 2005, 78.

²⁶⁵ Hubbeling 1981, 37.

²⁶⁶ Reden, 41.

²⁶⁷ CG, 117.

²⁶⁸ Für eine solche Interpretation siehe z.B. Dole 2009.

(c) Kierkegaard

Der dritte Vordenker des religiösen Antirealismus ist Kierkegaard, denn seine fideistische Vorstellung des Glaubens, die er am ausführlichsten in seiner *Unwissenschaftlichen Nachschrift* dargelegt hat, greift genau den Begriff an, der das entscheidende Kriterium des Antirealismus ausmacht: Wahrheit. Denn für Kierkegaard gilt: „Die Subjektivität ist die Wahrheit.“²⁶⁹ Was aber soll das bedeuten? Kierkegaard unterscheidet zwei verschiedene Begriffe von Wahrheit, den objektiven und den subjektiven:

„Wird objektiv nach der Wahrheit gefragt, dann wird objektiv auf die Wahrheit als einen Gegenstand reflektiert, zu dem der Erkennende sich verhält. Es wird nicht auf das Verhältnis reflektiert, sondern darauf, daß es die Wahrheit ist, das Wahre, zu dem er sich verhält; wenn das, wozu er sich verhält, nur die Wahrheit, das Wahre ist, dann ist das Subjekt in der Wahrheit. Wird subjektiv nach der Wahrheit gefragt, dann wird subjektiv auf das Verhältnis des Individuums reflektiert; wenn nur das Wie dieses Verhältnisses in Wahrheit ist, dann ist das Individuum in Wahrheit, selbst wenn es sich so zur Unwahrheit verhielte.“²⁷⁰

Objektive Wahrheit ist demnach das Bestehen bestimmter Tatsachen, eine Wahrheit, die durch den Gegenstand bestimmt ist und nicht durch die Beziehung, in der sich Erkennender und Gegenstand zueinander befinden und zugleich eine Wahrheit, an der das Subjekt kein persönliches Interesse hat oder von dem es sich zumindest weitgehend versuchen will freizumachen.²⁷¹ Demgegenüber ist die subjektive Wahrheit die Wahrheit, die allein im Verhältnis des Subjekts zum Gegenstand besteht, in der Qualität der Beziehung zwischen beiden. Kierkegaard definiert sie als „objektive Ungewißheit, festgehalten in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit“.²⁷² Subjektive Wahrheit ist also zum einen gerade ein Widerspruch zu objektiver Wahrheit, da sie nur da bestehen kann, wo es keine objektive Wahrheit gibt, zum anderen ist sie, was sich daraus ergibt, keine Wahrheit im üblichen Sinne (subjektive Wahrheit erfüllt nicht das Zitatilungsschema); Kierkegaard hat etwas anderes im Sinn und nennt es nur „Wahrheit“. Somit gibt es zwei einander ausschließende Möglichkeiten, wie ich mich zum Glauben an Gott verhalten kann: Ich kann nach objektiver Wahrheit streben – das wäre der Weg der natürlichen Theologie – oder nach subjektiver, und das wäre Kierkegaards existentieller Weg. Religiöser Glaube aber kann, so Kierkegaard, gerade nur in der subjektiven Wahrheit bestehen, denn der Versuch, über die objektive Wahrheit zum Glauben zu gelangen, muß scheitern: „Das fast Wahrscheinliche, das Wahrscheinliche, das über die Maßen und ganz besonders Wahrscheinliche, das kann er beinahe und so gut wie wissen, über die Maßen und ganz besonders beinahe wissen – aber es glauben, das läßt sich nicht ma-

²⁶⁹ Kierkegaard 1976, 352.

²⁷⁰ Kierkegaard 1976, 340.

²⁷¹ Kierkegaard 1976, 148.

²⁷² Kierkegaard 1976, 345.

chen.²⁷³ Denn Glaube setzt für Kierkegaard unendliches Interesse voraus, das aber nur aus dem Einzelnen selbst kommen kann, nicht aus spekulativen Überlegungen. Der Glaube wird damit zu einer Frage der individuellen Leidenschaft, mit der das Subjekt im Zustand unüberwindbarer, objektiver Ungewißheit an seinem Glauben festhält. Glaube ist demnach eine bestimmte Form der Existenz, eine Qualität der Beziehung zwischen Subjekt und Gott als dem Paradox, das sich der objektiven Rationalität entzieht. Kierkegaard scheint also klar die Vorstellung abzulehnen, daß es Sinn macht, im Bereich des Glaubens von Wahrheit (im objektiven, d.h. eigentlichen Sinne) zu sprechen; religiöse Aussagen können demnach nicht wahr sein (sonst sind sie nicht genuin religiös), sondern nur Ausdruck der unendlichen Leidenschaft des Gläubigen, denn sobald er sie unter dem Aspekt ihrer objektiven Wahrheit betrachten würde, wären sie nicht mehr *religiöse* Aussagen. Und in der Tat scheint Kierkegaard in einer berühmten Stelle genau dies zu bestreiten, daß es beim Glauben in irgendeiner Weise auf die faktische Wahrheit der geglaubten Überzeugungen ankommt:

„Wenn einer, der mitten im Christentum lebt, zu Gottes Haus hinaufsteigt, zu des wahren Gottes Haus, mit der wahren Vorstellung von Gott im Wissen, und dann betet, aber in Unwahrheit betet; und wenn einer in einem heidnischen Lande lebt, aber mit der ganzen Leidenschaft der Unendlichkeit betet, obgleich sein Auge auf einem Götzenbild ruht: Wo ist dann am meisten Wahrheit? Der eine betet in Wahrheit zu Gott, obgleich er einen Götzen anbetet; der andere betet in Unwahrheit zu dem wahren Gott, und betet daher in Wahrheit einen Götzen an.“²⁷⁴

Doch kann man wirklich daraus, daß die Wahrheit des Glaubens die subjektive Wahrheit ist, schließen, daß es im Glauben keine objektive Wahrheit gibt? Ist Kierkegaard damit tatsächlich der erste Antirealist? Dagegen läßt sich zumindest feststellen, daß Kierkegaard gerade in dem zitierten Abschnitt konsequent beide Wahrheitsbegriffe vermischt; wenn er davon spricht, in Wahrheit zu dem wahren Gott zu beten, so ist nur der adverbiale Ausdruck „in Wahrheit“ als subjektive Wahrheit zu verstehen, der „wahre Gott“ hingegen muß als der objektiv existierende, der eine wahre Gott verstanden werden und nicht bloß als ein Objekt meiner Leidenschaft, denn sonst wäre der Gegensatz zum Götzen völlig sinnlos (denn nur die Gegenstände unterscheiden sich, nicht das Verhältnis).²⁷⁵ Kierkegaard scheint hier also doch unter der Hand die Vorstellung zuzulassen, daß es im Bereich des Glaubens objektive Wahrheiten geben kann, was grundsätzlich auch nicht überraschen sollte, denn der Versuch, Glaube ausschließlich als unendliche Leidenschaft und Interesse zu charakterisieren, muß ins Leere gehen: Leidenschaft für was denn? Gibt es kein Objekt für meine Leidenschaft, kann es auch gar keine Leidenschaft geben; gibt es aber ein Objekt, dann sind zumindest prinzipiell objektive Wahrheiten darüber denkbar, auch wenn sie für

²⁷³ Kierkegaard 1976, 354.

²⁷⁴ Kierkegaard 1976, 342.

²⁷⁵ In diesem Sinne auch Mackie 1985, 336f.

Kierkegaard keinerlei religiöse Bedeutung haben. Kierkegaard ginge es demnach nicht darum, objektive Wahrheiten im Bereich des Glaubens zu bestreiten, sondern nur ihren Wert herabzusetzen. Andererseits gibt Kierkegaard offen zu: „Die Leidenschaft der Unendlichkeit ist das Ent-Entscheidende, nicht ihr Inhalt, denn ihr Inhalt ist eben sie selbst.“²⁷⁶ Christian Weidemann beruft sich auf diese Passage und argumentiert, solange man noch an einem Begriff von objektiver Wahrheit festhalte, sei gar nicht einzusehen, weshalb man auf rationale Überlegungen für oder gegen diese Wahrheit verzichten sollte; erst die Aufgabe der objektiven Wahrheit könne Kierkegaards radikalen Fideismus nachvollziehbar machen.²⁷⁷ Diese Interpretation hat natürlich den Vorzug größerer logischer Stringenz, doch meiner Auffassung nach sollte man Kierkegaard hier nicht entgegenkommen, sondern ihn unhöflicherweise als einen inkonsequenten Realisten kennzeichnen, der den Begriff der objektiven Wahrheit erst wortgewaltig aus seiner Religionsphilosophie verbannt, um ihn dann doch heimlich wieder hineinzuschmuggeln, wenn es nicht mehr darum geht, wie geglaubt wird, sondern was. Freilich kommt es Kierkegaard ausschließlich auf das Wie an, doch das Wie läßt sich ohne das Was nicht verständlich machen; auch im oben genannten Zitat gebraucht Kierkegaard das Wort „Inhalt“ in zweifacher Weise, nämlich einmal im üblichen Sinne als propositionaler Gehalt der Glaubensüberzeugung, und dann wiederum so, daß der Inhalt nichts anderes ist als die Qualität der Beziehung. Der Inhalt im ersten Sinne ist für ihn zwar bedeutungslos, aber er kommt doch nicht ohne ihn aus, denn der propositionale Gehalt meiner Glaubensüberzeugungen legt ja erst fest, was es ist, zu dem ich eine unendliche Leidenschaft habe, was das Gegenüber in meinem Verhältnis ist; das aber kann, wenn der Begriff des Verhältnisses irgendeine Bedeutung behalten soll, nicht allein auf die Qualität des Verhältnisses reduziert werden, und auch nur so kann ich die für Kierkegaard unverzichtbare objektive Ungewißheit aufrechterhalten (gäbe es keine objektive Wahrheit, könnte ich über sie auch nicht im ungewissen sein). Auch wenn Kierkegaard also den Bruch mit dem Realismus noch nicht konsequent vollzieht, so prägt er doch einen entscheidenden antirealistischen Gedanken, daß nämlich Wahrheit im Kontext des religiösen Glaubens von gänzlich anderer Art ist als in anderen Bereichen, und daß es daher auf die objektive Wahrheit des Glaubens keineswegs ankommt.

5.2 Religiöser Antirealismus im Überblick

Wenden wir uns nun dem modernen, sozusagen ausgereiften Antirealismus zu, dessen wichtigste Vertreter ich nun porträtieren möchte. Ich lege meiner Darstellung die in Kapitel 3.4.2 getroffene Unterscheidung von starkem und schwachem Antirealismus zugrunde, d.h. zwischen Umdeutung und Aufgabe des Wahrheitsbegriffs, denn der Zugang zu den verschiedenen Denkern und ihren

²⁷⁶ Kierkegaard 1976, 344.

²⁷⁷ Weidemann 2007, 138.

Theorien gelingt am leichtesten über den Begriff der Wahrheit; dieser ist einerseits so zentral, daß es schwer ist, sich nicht zu ihm zu äußern (wenigstens andeutungsweise), wenn man über religiösen Glauben spricht, andererseits so neutral, daß es keine durch die Zugehörigkeit zu einer Schule bedingte Scheu gibt, ihn zu gebrauchen.

5.2.1 Starker Antirealismus

Ein starker religiöser Antirealismus ist eine Theorie religiöser Sprache, die auf Wahrheit als semantisches Konzept verzichtet; die Bedeutung religiöser Sprache muß also ohne Bezug zur Wahrheit verstanden werden. Fällt der Wahrheitsbegriff aus der Semantik heraus, dann verliert (aufgrund des Zusammenhangs von assertorischem Gehalt, Wahrheitsbedingungen und Wahrheit) religiöse Sprache die Fähigkeit und damit auch die Absicht, Aussagen über die Wirklichkeit zu machen und muß anders gedeutet werden.

(a) Santayana

Ein früher Vertreter einer solchen Theorie ist George Santayana, der in seinem 1905 erschienenen Band *Reason in Religion* eine antirealistische Deutung religiöser Sprache versucht. Gleich zu Beginn stellt Santayana fest, daß Religion zwar offensichtlich von Bedeutung für die Menschen ist, jedoch wohl kaum den Anspruch erheben kann, wörtlich wahr zu sein, denn die Lehrgehalte der konkreten Religionen, die wir akzeptieren, sind weitgehend eine Sache des historischen Zufalls, ähnlich wie die Sprache, die wir sprechen. Dennoch zielt Religion auf die Verwirklichung der Vernunft, das „Life of Reason“²⁷⁸ ab, obwohl sie sie zumeist nicht erreicht. Der Grund dieses Verfehlens liegt für Santayana darin, daß nicht erkannt wird, daß der Wert der Religion in dem ihr eigenen Zugang zur Vernunft liegt: Der Bildhaftigkeit (*imagination*). Religion ähnelt in dieser Hinsicht der Dichtung, die ebenfalls ihre Gedanken in bildlicher Form ausdrückt und sich der Vorstellungskraft und der Phantasie bedient, um etwas auszudrücken. Daher kann auch das gewöhnliche, wissenschaftliche Konzept der Wahrheit für die Religion nicht relevant sein:

„The only truth of religion comes from its interpretation of life, from its symbolic rendering of that moral experience which it springs out of and which it seeks to elucidate. Its falsehood comes from the insidious misunderstanding which clings to it, to the effect that these poetic conceptions are not merely representations of experience as it is or should be, but are rather information about experience or reality elsewhere – an experience and reality which, strangely enough, supply just the defects betrayed by reality and experience here.“²⁷⁹

²⁷⁸ Santayana 1936, 5.

²⁷⁹ Santayana 1936, 9.

Die Wahrheit der Religion ist also ihre Fähigkeit, eine bildliche Deutung des Lebens zu geben, ihre Falschheit liegt im Verfehlen dieser Deutung, das sich gerade dann einstellt, wenn religiöse Aussagen als Tatsachenbehauptungen mißverstanden werden. Die Inhalte religiöser Rede sind dabei nur als Parabeln oder Illustrationen zu verstehen, die zu einem bestimmten moralischen Ideal anleiten und anregen sollen.²⁸⁰ Religiöse Lehren sind also ihrem Wesen nach ähnlich wie Gedichte bildhafte Darstellungen moralischer oder vernünftiger Lebensentwürfe, die keinerlei Anspruch auf Wahrheit im eigentlichen Sinne erheben: „Each doctrine will simply represent the moral plane on which they live who have devised or adopted it. Religions will thus be better or worse, never true or false.“²⁸¹

(b) Braithwaite und Hare

Von frühen Vertretern abgesehen wird die Idee des religiösen Antirealismus jedoch erst ab etwa den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts wirklich entwickelt, nicht zufällig nach dem Aufkommen der analytischen Philosophie, die durch ihren *linguistic turn* verstärkt das Interesse auf Fragen der Semantik religiöser Sprache richtete. Gleichsam die Initialzündung lieferte die Philosophie des logischen Empirismus, insbesondere durch Carnap, Ayer und Flew, die mit Hilfe des empiristischen Sinnkriteriums die Sinnhaftigkeit religiöser Sprache überhaupt anzweifelten. Der Sinn eines nicht-analytischen Satzes, so das Argument, liegt in der Methode seiner empirischen Verifikation (bzw. Falsifikation), doch eine solche Methode existiert nicht für religiöse Sätze. Sie sind demnach nicht wahr, aber auch nicht falsch, sondern schlicht sinnlos.²⁸² Religiöse Sprache ist demnach keine Sprache im eigentlichen Sinne, denn sie vermag es nicht, überhaupt etwas Verstehbares auszudrücken.²⁸³ Die ersten Formen des religiösen Antirealismus in der analytischen Philosophie, wie sie von R. B. Braithwaite und Richard Hare vorgelegt wurden, lassen sich verstehen als eine Antwort auf die Herausforderung, die die empiristische Sinnkritik stellt: Sie akzeptieren die Prämissen, daß die Bedeutung eines Satzes in der Methode seiner Verifikation liegt und daß religiöse Sätze nicht verifizierbar (oder falsifizierbar) sind, ziehen daraus aber nicht den Schluß, daß sie sinnlos sind, sondern daß ihr Sinn in etwas anderem bestehen muß.²⁸⁴ So macht Braithwaite zu

²⁸⁰ „Religion remains an imaginative achievement, a symbolic representation of moral reality which may have a most important function in vitalising the mind and in transmitting, by way of parables, the lessons of experience.“ (Santayana 1936, 10)

²⁸¹ Santayana 1936, 11.

²⁸² „All utterances about the nature of God are nonsensical [...].“ (Ayer 1946, 115)

²⁸³ Aus diesem Grund sollte man die logischen Empiristen selbst auch nicht als Antirealisten oder Nonkognitivisten verstehen, denn auf ihre Sinnkritik folgt keine Theorie der religiösen Sprache, sondern bloß die Konsequenz, daß eine solche Sprache gar nicht möglich ist. Eine antirealistische Theorie ist aber doch etwas Anderes als gar keine Theorie.

²⁸⁴ Die Sinnkritik Carnaps und Ayers ist hier allerdings nicht mehr als der Anlaß zur Entwicklung des Antirealismus, keine notwendige Voraussetzung. Logisch gesehen ist der Antirealismus von einem solchen Gegenspieler unabhängig, wie auch seine neueren Vertreter klarmachen, die nicht mehr auf die Verifikationstheorie der Bedeutung verweisen. Es

Beginn seines berühmten Vortrags von 1955 *An empiricist's view of the nature of religious belief* klar, daß er an der verifikationistischen Theorie der Bedeutung festhält und stellt sich dann die Frage, wie es angesichts dieser Theorie möglich ist, religiöse Aussagen zu verstehen. Laut Braithwaite gibt es prinzipiell drei Klassen von Aussagen, für die mehr oder weniger klar ist, wie sich ihr Wahrheitswert bestimmen läßt, und die somit nicht in Konflikt mit dem Verifikationismus geraten können: empirische Einzelaussagen, empirische Allaussagen und analytische Aussagen. Religiöse Aussagen allerdings lassen sich, so argumentiert er, keiner der drei Kategorien überzeugenderweise zuordnen.²⁸⁵ Es wäre aber falsch, so Braithwaite, jetzt die übereilte Schlußfolgerung zu ziehen, daß religiöse Sätze deshalb sinnlos sind, denn: „Religiöse Aussagen sind [...] nicht die einzigen Aussagen, die sich mit den Standardmethoden nicht verifizieren lassen; moralische Aussagen haben die gleiche Eigentümlichkeit.“²⁸⁶ Doch warum sind wir nicht geneigt, moralische Aussagen für sinnlos zu halten, auch wenn sie nicht verifizierbar sind? Der Grund hierfür liegt darin, daß moralische Sätze laut Braithwaite, auch wenn sie oberflächlich betrachtet wie Aussagen aussehen, in Wahrheit keine Aussagen sind, sondern vielmehr eine Einstellung oder Handlungsintention des Sprechers zum Ausdruck bringen; sie behaupten nicht, daß der Sprecher die Intention hat, sich so oder so zu verhalten (was ja wieder verifizierbar wäre), sondern sie sind ein Ausdruck dieser Intention, ähnlich wie sich die Ärmel hochzukrempeln ein Ausdruck der Intention ist, an die Arbeit zu gehen.²⁸⁷ Gleiches gilt für religiöse Aussagen: Sie sind nur scheinbar Aussagen, in Wirklichkeit aber Ausdrucksformen, und zwar nicht für Gefühle, wie man (im Anschluß an Schleiermacher) meinen könnte, sondern ebenfalls für bestimmte Handlungsabsichten, allerdings in allgemeinerem Sinne als moralische Aussagen; sie sind „Erklärungen der Bindung an eine Lebensweise.“²⁸⁸ Was aber ist die Bedeutung dieser Ausdrücke, auf welche Handlungsmaxime verpflichtet sich der Gläubige? Denn während die Handlungsintention hinter „Diebstahl ist verwerflich“ sich ohne Schwierigkeiten erfassen läßt, scheint es alles andere als klar, welche Absichten durch „Christus ist am dritten Tage von den Toten auferstanden“ ausgedrückt werden sollen. Braithwaite antwortet: „[...] wenn eine religiöse Behauptung als repräsentativ für eine große Zahl von Behauptungen des gleichen religiösen Systems angesehen wird, [versteht] der Sprecher die Gesamtheit der Behauptungen, von der die Einzelbehauptung ein repräsentatives Musterbeispiel ist, so, daß diese implizit eine besondere Lebensweise spezifiziert.“²⁸⁹ Jede einzelne Aussage verweist also exemplarisch auf das Gesamtsystem der Lebensweise, die dahinter steht,

sollte also nicht verwundern, wenn der religiöse Antirealismus auch gegenwärtig noch in voller Blüte steht, obwohl der logische Empirismus längst als überwunden angesehen wird. (vgl. dazu Weidemann 2007, 17-44.)

²⁸⁵ Braithwaite 1974, 169.

²⁸⁶ Braithwaite 1974, 173.

²⁸⁷ Braithwaite 1974, 174.

²⁸⁸ Braithwaite 1974, 176.

²⁸⁹ Braithwaite 1974, 177.

jede Aussage über christliche Glaubensinhalte ist eine Bekundung der Absicht, ein christliches Leben zu führen, während buddhistische Aussagen ein Bekenntnis zur buddhistischen Lebensform abgeben. Kern dieser Lebensweise sind für Braithwaite die moralischen Prinzipien, an denen ja auch die Aufrichtigkeit des Glaubens üblicherweise gemessen wird: „Ich behaupte also, daß der primäre Gebrauch religiöser Behauptungen in der Bekanntgabe der Bindung an eine Menge moralischer Prinzipien besteht: Ohne eine solche Bindung gibt es keine ‚echte Religion‘.“²⁹⁰ Weshalb aber gibt es dann überhaupt verschiedene Religionen, insbesondere da, wo ihre moralischen Prinzipien sich nicht wesentlich unterscheiden? Denn die christliche Tugend der Nächstenliebe und die buddhistische Tugend des Mitleids (*karuna*) dürften doch, so unterschiedlich die Lehren im Detail auch sein mögen, als Handlungsmaximen auf ein weitgehend identisches Verhalten herauslaufen. Diese Differenzierung der einzelnen Religionen geschieht nach Braithwaite über die Geschichten, die im Denken des Gläubigen mit den jeweiligen Intentionen verbunden sind: Der Christ verbindet mit dem Gebot der Nächstenliebe andere Geschichten (z.B. die vom barmherzigen Samariter) oder Parabeln als der Buddhist mit dem Mitleid. Dabei sind diese Geschichten keine Behauptungen, sondern nur Anspielungen oder Erzählungen, die vornehmlich dazu dienen, die intendierte Lebensform zu veranschaulichen oder zu bestärken.²⁹¹ Insofern kommt es auch nicht auf die Wahrheit dieser Erzählungen an, und sie sind auch nicht der eigentliche Gehalt religiöser Aussagen; dieser besteht allein in der zum Ausdruck gebrachten Handlungsintention: „Niemand ist m. E. ein bekennender Christ, wenn er nicht sowohl beabsichtigt, nach christlichen Moralprinzipien zu leben, als auch seine Intentionen mit dem Denken an christliche Geschichten verbindet; aber er muß nicht glauben, daß die empirischen Sätze, die in den Geschichten auftreten, empirischen Tatsachen korrespondieren.“²⁹² Der Wahrheitsbegriff ist damit aus der Semantik religiöser Sprache ausgeschieden.

Nicht weniger berühmt ist der Beitrag Richard Hares zum Symposium über Theologie und Falsifikation, der 1950 zum ersten Mal erschien, und in dem er sich mit Antony Flews Parabel vom unsichtbaren Gärtner auseinandersetzt. Hare kontert dieses Beispiel mit einem eigenen Gleichnis von einem Studenten, der davon überzeugt ist, daß seine Dozenten ihm nach dem Leben trachten. Um ihn von dieser Angst zu kurieren, präsentiert man ihm die freundlichsten und angesehensten Dozenten, doch nichts kann ihn von seiner Meinung abbringen; er sieht hinter aller Freundlichkeit nur Verschlagenheit und Heimtücke. Nun ist offensichtlich die Überzeugung des Studenten

²⁹⁰ Braithwaite 1974, 179.

²⁹¹ Braithwaite 1974, 182.

²⁹² Braithwaite 1974, 183. – Hier scheint es, als würde Braithwaite Wahrheit nicht bestreiten, sondern nur für nicht erforderlich erklären. Gemeint ist aber hier die Wahrheit der empirischen Sätze, aus denen die Geschichten bestehen, nicht die Wahrheit religiöser oder theologischer Aussagen selbst; die Geschichten bestehen natürlich aus Behauptungssätzen, deren Bedeutung durch Verifikationsmethoden erklärt werden kann, die eigentlich religiösen Aussagen hingegen, zu deren Illustration die Geschichten dienen, haben in der Tiefe keinen Aussagecharakter, sondern sind rein expressiv.

nicht falsifizierbar und damit zumindest nach Flew sinnlos. Dennoch, so insistiert Hare vollkommen zu Recht, besteht ein Unterschied zwischen der Überzeugung des Studenten und der eines geistig gesunden Menschen, denn welchen Grund gäbe es sonst, den Studenten als paranoid zu bezeichnen, und uns als normal? Doch worin besteht dieser Unterschied, wenn nicht im Inhalt der Überzeugung (den es ja gar nicht geben kann, sonst wäre sie falsifizierbar)? Hares Antwort lautet, daß der Unterschied im *blik* liegt, ein Kunstwort, mit dem er unsere allgemeine Einstellung der Welt gegenüber, den prinzipiellen Rahmen unseres Denkens und Handelns bezeichnet. Ein *blik* ist dabei keine Behauptung,²⁹³ sondern die notwendige Voraussetzung, um überhaupt Behauptungen machen zu können, denn wenn Behauptungen falsifizierbare Sätze sind, dann muß klar sein, was überhaupt als Falsifikation gelten kann und was nicht. So ist beispielsweise der Glaube, daß Naturereignisse von Gesetzen beherrscht werden, ein *blik*, denn jedes Ereignis in der Welt läßt sich damit ebenso wie mit seinem Gegenteil vereinbaren;²⁹⁴ dann aber kann dieser Glaube nie falsifiziert werden, und doch ist die Aussage „Die physikalische Welt wird von Naturgesetzen beherrscht“ nicht sinnlos, denn sie bringt diesen *blik* zum Ausdruck. Einen *blik* zu haben ist demnach eine notwendige Voraussetzung jedes Denkens und Handelns, denn erst der *blik* ermöglicht es uns, einen Begriff von Wahrheit zu bilden und Überzeugungen über die Welt zu fassen, auf denen unser Handeln aufbauen kann. Die Sätze, in denen die *bliks* ausgedrückt werden, können dabei aber nicht selbst als wahr aufgefaßt werden, da sie ja Voraussetzung von Wahrheit sind; das war es, was Flew laut Hare übersehen hat. Hare beläßt es allerdings bei diesem negativen Ergebnis und führt bemerkenswerterweise nicht näher aus, was eigentlich, wenn schon keine auf Wahrheit zielende Behauptung, der Inhalt des religiösen *bliks* ist.

(c) Cupitt

Im Gegensatz zu Hare und Braithwaite, die ihre Ideen in kurzen Aufsätzen mehr angedeutet als entwickelt haben, ist der Antirealismus eine Generation später zu einem veritablen philosophischen Programm ausgebaut worden. Dessen einflußreichste Verfechter dürften die Theologen Don Cupitt und Gordon Kaufman sein, die beide ihre antirealistische Interpretation der (christlichen) Religion in etlichen Büchern und Aufsätzen dargelegt und verteidigt haben. Grundlegend für Cupitt ist dabei, daß er nicht bloß auf religionskritische Einwände reagiert, sondern seine

²⁹³ Es ist wichtig, hier zu sehen, daß die Aussage des Studenten „Die Dozenten trachten mir nach dem Leben“ nicht als Behauptung gelesen werden darf. Behauptungen sind nur solche Sätze, die falsifizierbar sind, und da dieser Satz nicht falsifizierbar ist (als *token*, d.h. für diesen Studenten – in anderen Situationen könnte dieser Satz sehr wohl falsifizierbar sein und damit behauptenden Charakter haben), handelt es sich hier eben um einen *blik*. Hier zeigt sich, daß Hares Antirealismus die Falsifikationstheorie der Bedeutung zwingend voraussetzt; akzeptiert man, daß die Bedeutung des Satzes auf anderem Wege gegeben werden kann, verliert Hares Theorie ihren Witz, bzw. läßt sich dann mehr verstehen als eine Lektion über die Rechtfertigung religiösen Glaubens als über seine Bedeutung.

²⁹⁴ Hare 1974, 89.

gesamte Philosophie auf einer antirealistischen Basis aufbaut, d.h. versucht, die Konzepte von Wahrheit und Tatsache hinter sich zu lassen und durch eine subjektivistische Interpretation zu ersetzen. Im Zentrum seines Denkens steht ein radikaler Gedanke: „There is no ready-made, or antecedently fixed, way that things are.“²⁹⁵ Wahrheit ist für Cupitt immer nur eine Konstruktion, denn es gibt nichts, das von uns unabhängig wäre; die Vorstellung einer absoluten, von uns nicht konstruierten Tatsache ist für ihn absurd, wobei diese Konstruktion letztlich durch die Sprache geschieht: Sprache konstituiert erst die Welt, in der wir leben.²⁹⁶ Dieser linguistische Perspektivismus verbindet sich bei ihm zugleich mit einem Historizismus und einer quasi sozialkritischen Komponente. Denn die Konstruktion unserer Welt durch die Sprache ist geformt durch die historischen Bedingungen, unter denen wir leben, und die Geschichte unserer Weltsicht selbst.²⁹⁷ So kommt es auch, daß Cupitt seinen Antirealismus als eine Philosophie der Autonomie versteht und den historisch dominanten Realismus mit seinem Konzept von objektiver Wahrheit als heteronom brandmarkt, denn während der Antirealist laut Cupitt selbst entscheidet über das eigene Leben (und damit die Lebensform der Moderne verwirklicht), wird der Realist immer durch den Zwang der objektiven Wahrheit in ein Leben der Fremdbestimmung gedrängt werden.²⁹⁸ Übertragen auf die Religion bedeutet dies, daß es auch hier keine objektiven Wahrheiten geben kann; alle Religion ist ein Produkt ihrer Zeit und ihrer kulturellen Umstände, und ebenso sind die Glaubensinhalte dieser Religion gänzlich abhängig von den Religionen als soziokulturellen Phänomenen, die sie hervorgebracht haben, sie leben und sterben mit ihnen: „The anti-realism consists in the recognition that Shiva is real only to his followers and within their perspective. If Hinduism vanished from the earth, there'd be nobody left to whom Shiva was real.“²⁹⁹ Hieraus sollte aber nicht geschlossen werden, daß religiöse Sachverhalte gleichsam durch die konkreten Religionen geschaffen werden, denn die Vorstellung, daß es so etwas wie religiöse Fakten überhaupt geben könnte, lehnt Cupitt ab: Fakten sind ihrem Wesen nach neutral und können somit gar nicht religiös sein.³⁰⁰ Somit hat auch der Begriff der Wahrheit keinen Platz in der religiösen Sprache und die einzige Möglichkeit, im Bereich der Religion von Wahrheit zu sprechen, ist, es Kierkegaard gleichzutun und Wahrheit zur Subjektivität zu machen: „Religious truth is subjectivity. I must learn in myself how religious example and utterance can shake and challenge my ordinary self-understanding. I must myself undergo inner change.“³⁰¹ Damit geht auch der refer-

²⁹⁵ Cupitt 1997, 123.

²⁹⁶ „We should give up all ideas of so-called absolutes because there are none.“ (Cupitt 1997, 89) und ähnlich an anderer Stelle: „We have to forget the old belief that there is an Order of Reason, a world of eternal truths and intelligible essences prior to and independent of human language.“ (Cupitt 1995, 29)

²⁹⁷ Cupitt 1993, 45.

²⁹⁸ Cupitt 1993, 48f.

²⁹⁹ Cupitt 1993, 53.

³⁰⁰ „Our concept of a fact is the concept of a truth which is religiously and morally neutral.“ (Cupitt 1981, 44)

³⁰¹ Cupitt 1981, 166.

entielle Charakter religiöser Sprache verloren, was Cupitt nicht nur anerkennt, sondern auch begrüßt: „No, the word ‘God’ does not refer to an entity that is supposed to exist quite apart from the practice of religion and is invoked to explain why things happen as they do. Rather, the meaning of the word ‘God’ shows itself in the practice of religion as a way of appraising one’s own life and of responding to the fact that the world is what it is.“³⁰² Was aber kann ein religiöser Glaube sein, in dem es keine Fakten gibt, der keine Wahrheit kennt und dessen Sprache keinen Bezug herstellt zu einer von der Sprache unterschiedenen Wirklichkeit? Cupitts Antwort lautet: Spiritualität. Der Kern der Religion, ihr eigentliches Anliegen, besteht für ihn nicht im Glauben an bestimmte Dogmen, sondern in der Spiritualität als einer bestimmten Lebensform, und wenn es in der Moderne noch Spiritualität geben soll, dann muß sie den Bedürfnissen des modernen Subjekts gerecht werden, das nicht mehr unter dem heteronomen Realismus leben kann.³⁰³ Cupitt charakterisiert diese Lebensform oder -sicht durch die Schlagworte „Das Auge Gottes, glückselige Leere, solares Leben“³⁰⁴, worunter er einen Blick auf das eigene Leben von Standpunkt der Ewigkeit versteht, die Anerkennung der eigenen Kleinheit und Kontingenz sowie der Tatsache, daß wir selbst die Quelle des Sinns in unserem Leben sind. Gott wird in diesem System zu einem Symbol, das die Einheit dieser spirituellen Lebensform bildet: „God is the central, unifying symbol of the religious life.“³⁰⁵ Dies ist auch die einzige Funktion, die für Cupitt der Gottesbegriff noch erfüllen kann; jede Vorstellung eines Gottes, die über diesen Symbolgehalt hinausgeht, verfehlt den Sinn von Religion als Spiritualität nicht nur, sie steht der Verwirklichung dieser Spiritualität sogar im Weg, da sie den Durchbruch zur Autonomie verhindert.³⁰⁶ Angebliche Fakten sind also für die Religion bestenfalls uninteressant, schlimmstenfalls schädlich, so daß der Gläubige gut daran tut, sich nicht weiter um sie zu kümmern: „There cannot be any religious interest in any supposed extra-religious reality of God [...]“³⁰⁷ Angesichts dessen ist es auch nicht verwunderlich, daß Cupitt selbst gelegentlich offen sagt, daß es keinen Gott (im realistischen Sinne) gibt, wenn auch nie ohne das Ganze mit der ihm eigenen Neigung zur paradoxen Sentenz aufzufangen: „I still pray and love God, even though I fully acknowledge that no God actually exists.“³⁰⁸ In der Konsequenz

³⁰² Cupitt 1981, 57.

³⁰³ „What matters is spirituality; and a modern spirituality must be a spirituality for a fully-unified autonomous human consciousness, for that is the kind of consciousness that modern people have.“ (Cupitt 1981, 9)

³⁰⁴ Vgl. Cupitt 1997, 83ff.

³⁰⁵ Cupitt 1981, 94.

³⁰⁶ „[...] if God were to become in any way determinate he would restrict the freedom which is the essence of spirituality.“ (Cupitt 1981, 107)

³⁰⁷ Cupitt 1981, 96.

³⁰⁸ Cupitt 1997, 85. – Ein Satz wie dieser macht nun allerdings Gebrauch von zwei Begriffen, die Cupitt eigentlich für immer verabschiedet hatte: Referenz und Wahrheit. Denn offenkundig gebraucht Cupitt ja hier den religiösen Begriff „Gott“ referentiell, so als könne er sich damit tatsächlich auf eine sprachtranszendente Realität beziehen, von der er sagt, daß sie nicht existiert. Und offenkundig scheint er uns hier auch eine objektive oder absolute Wahrheit vermitteln zu wollen, nämlich die, daß es Gott im realistischen Sinne nicht gibt. Der Realismus und sein Gottesbild sind für Cupitt falsch; nicht bezogen auf eine bestimmte Perspektive etwa, sondern schlicht falsch. Wie sich solche Aussagen in sein

präsentiert uns Cupitt also eine nicht-alethische, nicht-referentielle Theorie religiöser Sprache, nach der religiöse Realitäten erst durch die Sprache konstituiert werden und diese Realitäten Symbole einer Lebensform sind, die von irgendwelchen tatsächlichen, objektiven Realitäten unabhängig ist. Cupitt selbst ist sich dabei bewußt, daß seine Theorie deskriptiv völlig inadäquat ist und unternimmt auch gar nicht den Versuch, das zu bestreiten; sein Ansatz ist revisionistisch und versucht, was an der Religion der Vergangenheit rettenswert ist, der Gegenwart zugänglich zu machen.

(d) Kaufman

Anders als Cupitt, dessen Antirealismus eher Versatzstücke aus Kierkegaard, Wittgenstein und der Postmoderne verarbeitet, orientiert sich der amerikanische Theologe Gordon Kaufman stark an Kant und konzentriert sich besonders auf den Gottesbegriff. Er geht dabei von der Frage aus, wie es möglich ist, sich sprachlich auf Gott zu beziehen, wenn dieser doch unsere Welt transzendiert, also mit keinem Objekt in der Welt identifiziert werden kann, ohne daß wir in Aberglaube und Götzendienst verfallen.³⁰⁹ Um dieses Problem zu lösen, führt er die Unterscheidung zwischen dem *real referent* und dem *available referent* eines Wortes ein; der erstere ist sozusagen der Gegenstand hinter den Erscheinungen, die uns den Gegenstand geben, gleichsam das Ding an sich, das uns (zumindest soweit es um Gott geht) für immer verschlossen bleiben muß: „The real referent for ‚God‘ is never accessible to us or in any way open to our observation or experience. It must remain always an unknown X, a mere limiting idea with no content. It stands for the fact that God transcends our knowledge in modes and ways of which we can never be aware and of which we have no inkling.“³¹⁰ Der *available referent* hingegen ist der Gegenstand, wie er uns in den Erscheinungen gegeben ist, der Gegenstand als Objekt, das einen Einfluß hat auf unsere Handlungen und unser Denken, was im Falle Gottes heißt: Gott als biblischer Charakter, als Element liturgischer Handlungen, als Ziel menschlicher Gebete, kurz: als menschliches Konstrukt. Nur dieser Gott ist für uns tatsächlich relevant: „For all practical purposes it is the available referent – a particular imaginative construct – that bears significantly on human life and thought.“³¹¹ Darunter will Kaufman allerdings nicht verstanden wissen, daß die Gläubigen tatsächlich ein reines Phantasieprodukt verehren; die Frage, ob hinter dem *available referent* auch noch ein *real referent* steht, wird nicht berührt, es wird bloß festgestellt, daß der *available referent* der einzige Gott ist, zu dem

Gesamtsystem einfügen lassen, darüber sagt Cupitt leider nichts. Vollends skurril klingen solche Sätze, wenn man bedenkt, daß Cupitt selbst ordiniertes Mitglied der anglikanischen Kirche ist.

³⁰⁹ Kaufman 1972, 82.

³¹⁰ Kaufman 1972, 85.

³¹¹ Ebd.

wir jemals Zugang haben, während der *real referent* ein reiner Grenzbegriff ist.³¹² Es ist die Verwechslung der beiden, aus denen für Kaufman die Probleme der Theologie entstehen. Nun sollte der *available referent* von „Gott“ jedoch nicht als ein beliebiges oder willkürliches Produkt menschlicher Einbildungskraft gesehen werden; der Theologe ist kein Künstler, sondern er steht in einer langen historisch und kulturell geprägten Tradition, die seinen Gottesbegriff formt und prägt,³¹³ und entsprechend ist es auch die historische und kulturelle Situation des Menschen, in denen sich dieser Gottesbegriff bewähren muß. Kaufman betrachtet ihn als eine regulative Idee, deren Funktion es ist, die Welt unserer Erfahrung nicht als feindselig oder neutral zu betrachten, sondern als zweckmäßig, bedeutungsvoll und wohlwollend.³¹⁴ Religiöse Sprache, insbesondere die Rede von Gott, dient also nicht dazu, Fakten der Wirklichkeit zu konstatieren, sondern Orientierung in der Welt zu schaffen.³¹⁵ Kaufman erläutert sein Verständnis religiöser Sprache sehr schön anhand einer Interpretation des Satzes „Gott hat die Welt geschaffen“:

„In this view, thus, the world is invested with the deepest possible humane meaning and value, and human life – with its character as conscious and intentional, and with its longing for genuine understanding, love, and communion – is seen to be grounded ultimately in a hospitable cosmic order, an order symbolized in terms of the purposes, love and care of a fundamentally personal God.“³¹⁶

Der Satz dient also als Ausdruck eines bestimmten Blicks auf die Welt,³¹⁷ einer Interpretation der Fakten, die im Gottesbegriff symbolisch zusammengefaßt wird, die jedoch jenseits der Ebene einer bloßen Feststellung der Fakten liegt. Zu sagen, daß Gott die Welt geschaffen hat, ist für Kaufman keine Aussage über eine wahre Tatsache, sondern eine Bewertung oder *Interpretation* der uns bekannten (physischen) Tatsachen. Unter diesen Umständen kann natürlich auch die Frage nach der Wahrheit religiöser Sätze im realistischen Sinne nicht mehr gestellt werden; sie wird ersetzt durch die Frage nach der Angemessenheit der Interpretation:

„There is no way to establish the ‚truth‘ of the notion of God by ordinary rational or philosophical argument: that is in principle impossible. The only relevant question of truth that can be directly considered here concerns that ordering of life and the world which faith imposes: is such an ordering appropriate to the world as we experience it and to the nature of our human existence, or does it involve misapprehensions of our situation and results in a stunting of human life and its ultimate breakdown?“³¹⁸

Die Rechtfertigung der Rede von Gott kann demnach auch nur praktisch geschehen: Sie liegt in der Fruchtbarkeit der Weltsicht für das menschliche Leben, nicht aber in einer theoretischen

³¹² Kaufman 1972, 86.

³¹³ Kaufman 1972, 88f.

³¹⁴ Kaufman 1979, 28.

³¹⁵ „The purpose of theological construction is to produce concepts (and world-pictures and stories) which make possible adequate orientation in life and the world.“ (Kaufman 1979, 32)

³¹⁶ Kaufman 1979, 31.

³¹⁷ Vgl. Kaufman 1972, 108, wo er Glaubenssätze als „expression of a life-policy one has adopted“ bezeichnet.

³¹⁸ Kaufman 1972, 99.

Begründung. Folgt nun aber daraus, daß Gott rein imaginär ist, eine nützliche Fiktion? Kaufman lehnt diesen Schluß ab, zumindest, sofern er sich auf den *real referent* bezieht: In diesem Sinne ist die Frage nach der Existenz Gottes gar nicht zu beantworten, sie muß offen bleiben.³¹⁹ Allerdings schwindet die Bedeutung des *real referent*, der ohnehin nur ein eigentlich inhaltsleerer Grenzbe-
griff ist, im Laufe der Jahre immer mehr aus Kaufmans Philosophie. Während er in *God the Problem* von 1972 die Frage noch für unbeantwortbar hält, ist er in seinem 1979 erschienenen *Essay on Theological Method* bereits vorsichtiger. In einem Epilog rechtfertigt er sich dafür, daß er die Frage nach der Wahrheit religiöser Sätze nicht diskutiert hat, indem er sagt: „This is because this question, as usually understood, presupposes what I have called the ‚perceptual model‘ of reality, where the correspondence of our ideas with the reals ‚out there‘ is a proper issue.“³²⁰ Wenn aber Gott nicht als ein Ding unter anderen Dinge zu verstehen ist, genauer: als ein Ding, das mehr oder weniger analog zu den Dingen der Erfahrungswelt gedacht werden kann, sondern als eine regulative Idee, dann hat die Frage nach der Wahrheit keinen Sinn mehr. Sie ist nicht bloß unbeantwortbar (was ja impliziert das sie sich zumindest noch stellen läßt), sondern sie hat keinen vernünftigen Sinn mehr: Der Wahrheitsbegriff ist in keiner Weise mehr auf religiöse Sprache anwendbar, auch nicht, wenn wir den eigentlich absurden Versuch machen, über den *real referent* zu sprechen. Insofern ist es nur konsequent, wenn Kaufman sich etwas später gänzlich von der Idee eines *real referent* verabschiedet: „It is an error to reify God into an independent being“³²¹, d.h. es ist ein Fehler, sich die Vorstellung eines *real referent* von „Gott“ überhaupt zu bilden. Somit bleibt uns nur der *available referent*, der ohnehin von Anfang an als einziges zählte, und damit ein expressives Verständnis religiöser Sprache, die verstanden wird als Symbol unserer Sicht auf die Welt, nicht aber als auf Wahrheit angelegte Verständigung über religiöse Tatsachen.

(e) Vattimo

Ausgehend von gänzlich anderen Grundlagen, nämlich der hermeneutischen Philosophie, kommt Gianni Vattimo zu durchaus ähnlichen Ergebnissen. Seine Diagnose der gegenwärtigen Situation lautet, daß der Objektivismus und die Idee einer wahren Struktur der Realität überholt sind und nicht mehr vertreten werden können; wir leben in einem postmetaphysischen Zeitalter, das diese Denkweise nicht mehr zuläßt: „Wenn wir existieren, als Projekte, Hoffnungen, Absichten, Ängste, kurz, als endliche Wesen, die eine Vergangenheit und eine Zukunft haben und nicht nur Erscheinungen sind, dann kann Sein nicht in Begriffen der objektivistischen Metaphysik gedacht

³¹⁹ „[...] there is no possible way to give an answer.“ (Kaufman 1972, 111)

³²⁰ Kaufman 1979, 75.

³²¹ Kaufman 1981, 38.

werden.³²² Dennoch ist Vattimo der Meinung, daß religiöser Glaube auch vor diesem Hintergrund noch weiterbestehen kann in veränderter, ja verbesserter Form: „Eben weil Gott als letztes Fundament, und das heißt als absolute metaphysische Struktur des Wirklichen, nicht mehr vertretbar ist, eben deshalb ist es von neuem möglich, an Gott zu glauben.“³²³ Wie aber ist ein solcher Glaube möglich? Für Vattimo ist er es durch eine Umdeutung des Begriffs der Säkularisierung, die für ihn die „Entsakralisierung des gewalttätigen, autoritären, absoluten Heiligen der natürlichen Religion“³²⁴ ist, worin er zugleich mit einer paradoxen Wende eine Form der Menschwerdung bzw. *kenosis* Gottes sieht, die selbst eine Transformation des Heiligen bedeutet.³²⁵ Diese Transformation entmythologisiert die scheinbaren Wahrheiten des Glaubens und läßt uns erkennen, daß diese Wahrheiten nicht in einer objektiven Metaphysik zu finden sind: „Die Offenbarung offenbart keine Wahrheit nach Art eines Objekts: Sie spricht von einer Erlösung in ihrem Vollzug.“³²⁶ Worin liegt aber dann der Gehalt der christlichen Botschaft? Für Vattimo ist es die Liebe, die *caritas*, die die Grenze der Säkularisierung bildet und die den letzten Sinn des Evangeliums darstellt, was nur möglich ist, da es sich hier nicht um die Verkündung einer Wahrheit handelt, sondern um einen „praktischen Appell“.³²⁷ Die Konsequenzen seiner Ideen für die Theorie religiöser Sprache hat Vattimo nicht explizit offengelegt, doch manche Stellen erlauben einen Einblick, etwa wenn er über die Funktion des Glaubensbekenntnisses schreibt: „Im übrigen ist das Glaubensbekenntnis auch und vor allem ein ‚Symbol‘ von äußerem Wert, in dem die Mitglieder einer Gemeinschaft sich wiedererkennen, eine Art Losungswort oder ‚Kennkarte‘, dazu bestimmt, als Erkennungszeichen zu fungieren.“³²⁸ Funktionale und pragmatische Aspekte haben also den assertorischen Gehalt religiöser Sprache ersetzt, ebenso wie ihre Bedeutung nicht einfach durch semantische Werte angegeben werden kann: „So lade ich, wenn ich Gott ‚Vater‘ nenne, diesen Ausdruck mit einem Geflecht von Bezügen auf, die mit meiner geschichtlichen Erfahrung, aber auch mit meiner Biographie zu tun haben und die auch den problematischen Charakter der Ausstattung Gottes mit menschlichen Zügen, die noch dazu an ein bestimmtes Modell der Familie gebunden sind, nicht ignorieren.“³²⁹ So mag Vattimos Antirealismus auch auf gänzlich anderem Boden entstanden sein, in letzter Konsequenz ist er durch seine Absage an den Wahrheitsbegriff ebenso ein Antirealist wie Braithwaite oder Cupitt.

³²² Vattimo 2004, 10.

³²³ Vattimo 2004, 13. – Hieraus ergibt sich übrigens auch, und das sieht Vattimo weitaus klarer als die meisten seiner Mitstreiter, die Unmöglichkeit des Atheismus: „Das Ende der Metaphysik und der Tod des moralischen Gottes haben die philosophischen Grundlagen des Atheismus liquidiert.“ (Vattimo 2004, 29)

³²⁴ Vattimo 1997, 37.

³²⁵ Vattimo 1997, 46f.

³²⁶ Vattimo 1997, 47.

³²⁷ Rorty/Vattimo 2009, 61.

³²⁸ Vattimo 1997, 85f.

³²⁹ Vattimo 1997, 86. – Mit entwaffnender Ehrlichkeit fügt er hinzu: „Wenn ich an all diese Dinge denke, dann weiß ich sicherlich nicht mehr recht, was ich sage, wenn ich das Vaterunser spreche.“

Dieser kurze und keineswegs erschöpfende Überblick über einige Vertreter eines starken Antirealismus hat, wie ich hoffe, gezeigt, wie vielfältig die verschiedenen Positionen und die antirealistischen Deutungen religiöser Sprache sind, wie aber gleichzeitig in allen ein semantischer Kern gefunden werden kann, nämlich die Ablehnung des Wahrheitsbegriffs und die damit verbundene Konstruktion einer alternativen Bedeutungstheorie. Wenden wir uns nun der zweiten Kategorie, dem schwachen Antirealismus, zu.

5.2.2 Schwacher Antirealismus

Im Gegensatz zu den meisten anderen Gebieten ist in der Religionsphilosophie der schwache Antirealismus, der eine Ersetzung des realistischen Wahrheitsbegriffs vertritt, eher eine Ausnahme. Als echte und ausgearbeitete Position wird er im Grunde nur von Wittgenstein und den Wittgensteinianern vertreten,³³⁰ wobei man allerdings die beiden nicht vorschnell gleichsetzen sollte.

(a) Wittgenstein

Wittgenstein selbst hat über Religionsphilosophie so gut wie nichts geschrieben und die wichtigste Quelle für uns ist seine 1938 gehaltene Vorlesung über den religiösen Glauben, die nur in der Mitschrift eines Studenten erhalten ist. Auch wenn sich in diesem sehr kurzen Text einige Anknüpfungspunkte finden lassen, so ist Wittgensteins eigene Position (sofern sie aus der Vorlesung schlüssig hervorgeht) im Vergleich zum später sich auf ihn berufenden Wittgensteinianismus doch eher amorph und nicht eindeutig. Wittgensteins Verständnis religiöser Sprache baut auf seiner Spätphilosophie auf, insbesondere auf der zentralen These, daß Bedeutung der Gebrauch in der Sprache ist. Somit muß auch die Bedeutung religiöser Begriffe durch eine Untersuchung ihres tatsächlichen Gebrauchs erklärt werden. Wie aber gebrauchen wir religiöse Sprache? Wittgenstein stellt am Beispiel des Wortes „glauben“ fest, daß es eine spezifische Form von religiösem Sprachgebrauch gibt, die sich vom alltäglichen unterscheidet: „In einem religiösen Diskurs benutzen wir Ausdrücke wie ‚Ich glaube, dies und das wird geschehen‘, und wir benutzen sie in anderer Art als in der Wissenschaft.“³³¹ So könne man beispielsweise nicht jemandem, der sagt, er glaube, daß es einen Gott gibt, antworten: „Ach so, du glaubst das nur...“³³² Was aber zeichnet den religiösen

³³⁰ Es gibt allerdings auch einige Verfechter eines schwachen Antirealismus, die nicht wittgensteinianisch geprägt sind. Dazu zählen Vertreter eines religiösen Relativismus ebenso wie bestimmte Spielarten einer feministischen Theologie. (vgl. dazu Byrne 2003, Kap. 3 und Kap. 5) Ihnen allen ist jedoch gemeinsam, daß sie auf der Vorstellung von einer Pluralität der Wahrheit aufbauen und insofern kann der Wittgensteinianismus in jeder Hinsicht als paradigmatischer Fall behandelt werden, dem von anderen schwachen Antirealisten nichts grundsätzlich Neues hinzugefügt wird.

³³¹ Wittgenstein 2000, 80.

³³² Wittgenstein 2000, 83.

Gebrauch dieser Worte vor anderen Gebrauchsweisen aus? Es sind nicht, wie man vermuten könnte, die besonderen, religiösen Gegenstände der Rede. So sagt Wittgenstein:

„Angenommen zum Beispiel, wir würden von Menschen wissen, die die Zukunft vorhersehen, die Voraussagen für Ereignisse machen, die viele Jahre vor uns liegen; und sie beschreiben eine Art von Jüngstem Gericht. Erstaunlicherweise würde der Glaube daran, daß das geschieht, selbst wenn es so etwas gäbe und selbst wenn es viel überzeugender wäre als ich beschrieben habe, kein religiöser Glaube sein.“³³³

Demnach gibt es zwei grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten, an ein und dasselbe Ereignis zu glauben, eine religiöse und eine wissenschaftliche, und der Unterschied ist nicht, daß man in einem Fall an ein religiöses Ereignis glaubt, im anderen nicht; denn die Ereignisse sollen ja gerade die gleichen sein. Der Unterschied muß also in etwas anderem liegen. Doch auch eine Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Sprache als assertorisch und religiöser Sprache als expressiv, wie sie die starken Antirealisten oft getroffen haben, lehnt Wittgenstein als Unterscheidungskriterium ab. Auf den Vorschlag eines Hörers, eine Aussage wie „Wir werden uns nach dem Tod wiedersehen“ könnte der Ausdruck einer Haltung sein, erwidert er: „Nein, es ist nicht dasselbe wie zu sagen: ‚ich mag dich sehr.‘ – und es bedeutet vielleicht nicht dasselbe wie irgend etwas anderes. Es sagt, was es sagt. Warum solltest du in der Lage sein, es durch etwas anderes zu ersetzen?“³³⁴ Eine religiöse Aussage ist also tatsächlich eine Aussage, die etwas über das Bestehen von Fakten aussagt und daher auch Wahrheitsfähigkeit für sich beanspruchen kann, ganz so, wie jede andere Aussage auch (nur so ist Wittgensteins lakonisches „Es sagt, was es sagt“ zu verstehen); Wittgenstein ist also kein Nonkognitivist.³³⁵ Was aber ist dann das Charakteristikum religiöser Sprache? Entscheidend ist hier die Tatsache, daß religiöser Glaube für Wittgenstein unerschütterlich ist und nicht durch Vernunftgründe angefochten werden kann: „Der beste wissenschaftliche Beweis bedeutet nichts.“³³⁶ Glaubenssätze haben für Wittgenstein nicht den Status wissenschaftlicher Hypothesen, so daß sie nicht wie diese bezweifelt oder revidiert werden können, wenn Fakten auftauchen, die dagegen sprechen; der gläubige Mensch hält unerschütterlich an ihnen

³³³ Wittgenstein 2000, 78f.

³³⁴ Wittgenstein 2000, 96.

³³⁵ Allerdings gibt es an anderen Stellen Aussagen Wittgensteins, die das Gegenteil zu bestätigen scheinen, am prägnantesten vielleicht unter den *Vermischten Bemerkungen*: „Gnadenwahl: So darf man nur schreiben unter den fürchterlichsten Leiden – und dann heißt es etwas ganz anderes. Aber darum darf dies auch niemand als Wahrheit zitieren, es sei denn, er selbst sage es unter Qualen. – Es ist eben keine Theorie. – Oder auch: Ist dies Wahrheit, so ist es nicht die, die damit auf den ersten Blick ausgesprochen zu sein scheint. Eher als eine Theorie, ist es ein Seufzer, oder ein Schrei.“ (Wittgenstein 1978, 63) Und auch in den *Vorlesungen* scheinen einige Passagen diese Lesart zu bekräftigen, etwa: „Hier spielt der Glaube offenbar vielmehr diese Rolle: Angenommen, wir sagen, daß ein bestimmtes Bild immerfort die Rolle spielt, mich zu ermahnen, oder ich denke fortwährend an das Bild.“ (Wittgenstein 2000, 79) Aber andererseits ist Wittgensteins Ablehnung des Expressivismus im oben genannten Zitat ziemlich eindeutig. Außerdem besteht keine Notwendigkeit, Wittgenstein eine rein nonkognitivistische Theorie zuzuschreiben, denn er betont zumeist nur, daß religiöse Sprache eine Ausdrucksfunktion hat, ohne so weit zu gehen, daß sie *nur* diese Funktion hat. Es ist durchaus miteinander vereinbar, Wittgenstein einen schwachen Antirealismus zuzuschreiben und die Ansicht, daß religiöse Sprache eine expressive Funktion haben kann.

³³⁶ Ebd.

fest.³³⁷ Diese Beharrlichkeit liegt in ihrem Verhältnis zur Vernunft begründet, denn laut Wittgenstein kann der Glaube keine Sache der Vernunft sein: „Nicht nur ist er nicht vernünftig, er gibt auch nicht vor, vernünftig zu sein.“³³⁸ Religiöser Glaube entzieht sich dem Zugriff der Vernunft, zugleich kann aber daraus nicht geschlossen werden, daß er widervernünftig ist: „Sage ich, daß sie unvernünftig sind? Ich würde sie nicht unvernünftig nennen. Ich würde sagen, daß sie sicherlich nicht *vernünftig* sind, soviel ist klar. [...] Ich möchte sagen: Sie behandeln das nicht als eine Sache von Vernünftigkeit.“³³⁹ Der Glaube liegt also außerhalb der Vernunft, er kann nicht an ihren Kriterien gemessen werden, so daß er ihr auch nicht widersprechen kann, was ja Voraussetzung wäre, um ihn irrational zu nennen. So erklären sich auch die oft wiederholten, leicht kryptischen Bemerkungen Wittgensteins wie: „Wenn jemand sagte: ‚Wittgenstein, glaubst du das?‘ würde ich sagen: ‚Nein.‘ – ‚Widersprichst du dem Mann?‘ Ich würde sagen: ‚Nein.‘“³⁴⁰ Denn Widerspruch kann es nur da geben, wo die (wissenschaftliche) Vernunft einen gemeinsamen Maßstab bietet, anhand dessen man die Überzeugungen bewerten kann. Der Gläubige und der Nicht-Gläubige verfügen aber nicht über diesen gemeinsamen Maßstab, so daß ihre Aussagen „Ich glaube, daß es einen Gott gibt“ und „Ich glaube nicht, daß es einen Gott gibt“, so nahe sie sich auch zu sein scheinen, in Wirklichkeit völlig verschieden sind; jede liegt „auf einer ganz anderen Ebene“,³⁴¹ wie Wittgenstein es ausdrückt. Doch wie ist das möglich? Auf diese Frage gibt Wittgenstein in den *Vorlesungen* nur sehr spärlich Antwort. Ein Hinweis liegt in der Bemerkung: „Ob etwas ein Fehler ist oder nicht – es ist ein Fehler in einem bestimmten System. Genauso wie etwas ein Fehler in einem bestimmten Spiel ist und nicht in einem anderen.“³⁴² Fehler – auch logische Fehler – können nur innerhalb eines Systems gemacht werden, das die Regeln festlegt, nach denen etwas als Fehler zu gelten hat. Wenn nun dem religiösen Glauben nicht widersprochen werden, es also hier keinen Fehler geben kann, dann muß dies daran liegen, daß wir kein Referenzsystem haben, durch das der Fehler definiert wäre. Das übliche Referenzsystem bei der Bewertung von Aussagen über Fakten ist das der wissenschaftlichen Vernunft, doch genau dieses System soll im Bereich der Religion keine Rolle spielen. Religion ist vielmehr, so muß man schließen, ein eigenes Referenzsystem, innerhalb dessen die Rationalität einer Aussage diskutiert werden kann, nach den durch dieses System festgelegten Standards. Hier scheinen Ideen im Hintergrund zu stehen, die Wittgenstein später in *Über Gewißheit* ausgeführt hat. Dort schreibt er: „Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräften einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dies Sy-

³³⁷ Wittgensteins Anforderungen sind hier allerdings so hoch, daß es vermutlich in der Menschheitsgeschichte noch keinen einzigen wahrhaft gläubigen Menschen gegeben haben dürfte. Vgl. dazu Weidemann 2007, 90ff.

³³⁸ Wittgenstein 2000, 81.

³³⁹ Ebd.

³⁴⁰ Wittgenstein 2000, 75. – Hier zeigt sich nebenbei sehr schön die Ablehnung des Bivalenzprinzips.

³⁴¹ Ebd.

³⁴² Wittgenstein 2000, 82.

stem nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unserer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen.“³⁴³ Wittgenstein nennt dieses System auch Weltbild und verbindet mit ihm eine bestimmte Lebensform, denn es ist die Lebenspraxis, die den tiefsten Grund unseres Weltbildes darstellt: „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.“³⁴⁴ Religiöse Sprache, das religiöse Sprachspiel, ist also selbst an eine bestimmte Lebensform, ein bestimmtes Weltbild gebunden, und kann nur aus der Innenperspektive bewertet oder kritisiert werden.³⁴⁵ Dies legt eine Konsequenz nahe, die Wittgenstein selbst im Gegensatz zu seinen Epigonen allerdings nie explizit gezogen hat, daß nämlich die Begriffe von Rationalität und auch Wahrheit immer nur bezogen auf die religiöse Lebensform gebraucht werden können, daß also ein religiöser Satz nie absolut gesehen wahr oder falsch sein kann, sondern nur relativ zum entsprechenden System. Ja, ein und derselbe Satz könnte sowohl wahr sein (innerhalb des religiösen Systems) als auch keinen Wahrheitswert haben (innerhalb des wissenschaftlichen Systems): ein antirealistisches, da nicht streng valentes, Konzept von Wahrheit.³⁴⁶ Es handelt sich genauer, da der Begriff der Wahrheit in seiner Anwendbarkeit auf bestimmte Diskurse eingeschränkt ist, um ein *plurales* Konzept der Wahrheit: Der Wahrheitsbegriff unterscheidet sich je nach dem Diskursbereich, auf den er angewandt wird, so daß es für unterschiedliche Diskurse auch unterschiedliche Formen der Wahrheit gibt.

(b) Phillips und der Wittgensteinianismus

Wittgenstein hat seine Religionsphilosophie nicht ausführlich entfaltet; diese Aufgabe haben Andere übernommen und ausgehend von Wittgensteins Spätphilosophie (und später auch den *Vorlesungen*) eine wittgensteinianische Religionsphilosophie entwickelt. Diese anderen sind vor

³⁴³ Wittgenstein 1984, § 105.

³⁴⁴ Wittgenstein 1984, § 204.

³⁴⁵ Es wäre allerdings verfehlt zu sagen, daß der *Gehalt* religiöser Sprache nichts weiter ist als ein Bekenntnis zu dieser Lebensform (so Hyman 1999, 154). Denn zum einen steht dem Wittgensteins Bemerkung „Es sagt, was es sagt“ entgegen, die eine Interpretation als verkapptes Bekenntnis ausschließt, zum anderen ließe sich dann nicht mehr sinnvoll sagen, worin eigentlich diese Lebensform besteht, denn die Sätze, die ihren Inhalt erläutern sollen, wären ja wieder nichts weiter als ein Bekenntnis zu ihr.

³⁴⁶ Interessant ist eine zweite Konsequenz, die sich vielleicht ebenfalls aus dieser Theorie religiöser Sprache ergibt, ob nämlich religiöse Sprache überhaupt aus der Außenperspektive verständlich ist. Wittgenstein selbst sieht das Problem und quält sich sehr, eine Antwort zu finden: „Wenn Mr. Lewy religiös ist, und er sagt, daß er an das Jüngste Gericht glaubt, dann wüßte ich nicht einmal, ob ich behaupten kann, ihn zu verstehen oder nicht. Ich habe das gleiche wie er gelesen. In einem höchst wichtigen Sinn weiß ich, was er meint.“ (Wittgenstein 2000, 81) Andererseits sieht Wittgenstein, daß hier ein ebenso guter Grund vorliegt, skeptisch zu sein, denn ohne gemeinsames Referenzsystem schwindet die Basis einer Verständigung: „Und dann gebe ich eine Erklärung: ‚Ich glaube nicht an...‘, aber tatsächlich glaubt der religiöse Mensch niemals das, was ich beschreibe. Ich kann es nicht sagen.“ (Wittgenstein 2000, 78) Wittgenstein löst diesen Widerspruch innerhalb der *Vorlesungen* nicht auf: „Meine gewöhnliche Sprachfähigkeit läßt mich im Stich. Ich weiß nicht, ob ich sagen soll, daß sie sich verstehen oder nicht.“ (ebd.) Verständlich, denn keine der möglichen Lösungen dürfte ihn sonderlich zufriedenstellen.

allem D. Z. Phillips, Norman Malcolm, Peter Winch und Rush Rhees, wobei Phillips ohne Zweifel der produktivste gewesen sein dürfte: Während die Arbeiten der übrigen sich im Wesentlichen auf ein paar kurze, aber einflußreiche Aufsätze beschränken, hat Phillips das Programm des Wittgensteinianismus³⁴⁷ in zahlreichen Büchern und Artikeln erläutert, verteidigt und modifiziert, weshalb ich mich vor allem auf ihn konzentrieren werde. Phillips übernimmt von Wittgenstein das Konzept des Sprachspiels und die Idee, daß der Kontext einer Äußerung eine entscheidende Rolle für ihr Verständnis spielt (von Weltbildern und Lebensformen spricht er allerdings nicht). Er illustriert diesen Gedanken anhand eines Beispiels aus dem Sport: „But what if one man says that handling the ball is a foul and another says handling the ball is not a foul? Are they contradicting each other? Surely they are only doing so if they are playing the same game, referring to the same rules.“³⁴⁸ Die Aussage, den Ball mit der Hand zu spielen sei ein Foul, kann für sich genommen, ohne den Kontext des Spiels, das gerade gespielt wird, überhaupt nicht wahr oder falsch genannt werden. Erst der Kontext der Aussage gibt uns die Kriterien an die Hand, durch die wir verstehen können, was es hier heißen soll, daß eine Aussage wahr oder falsch ist. Nicht anders ist es in der Religion: Sie stellt ein eigenes Sprachspiel dar und hat demnach ihre eigenen Kriterien, die nicht mit denen der Wissenschaft verwechselt werden können. Phillips schreibt:

„Are two people, one of whom says there is a God and the other of whom says he does not believe in God, like two people who disagree about the existence of unicorns? Wittgenstein shows that they are not. The main reason for the difference is that God’s reality is not one of a kind; He is not a being among other beings. The word ‘God’ is not the name of a thing. Thus the reality of God cannot be assessed by a common measure which also applies to things other than God.“³⁴⁹

Wenn Religion ein eigenes Sprachspiel ist, dann sind auch die Gegenstände der Religion Gegenstände von besonderer Art: Gott ist nicht einfach ein Gegenstand wie jeder andere und die Rede von der Realität Gottes bzw. seiner Existenz muß anders verstanden werden als die entsprechende Rede von der Realität alltäglicher Gegenstände. Doch warum sollten wir einer so starken These zustimmen? Phillips Argument lautet, daß sich diese Folgerung zwangsläufig aus der Beobachtung des tatsächlichen Gebrauchs religiöser Sprache ergibt.³⁵⁰ Denn, so Phillips, in der Beobachtung zeigt sich, daß ein Begriff wie „Gott“ sich anders verhält als alltägliche Begriffe. So sagen Gläubige zwar, daß Gott existiert, aber sind doch nicht willens zu behaupten, daß er aufhören kann zu existieren. Im üblichen Sprachgebrauch hingegen ist die Möglichkeit, daß eine Sache, die existiert, auch einmal begonnen hat zu existieren und wieder verschwinden wird, zumindest

³⁴⁷ Der Ausdruck „Wittgensteinscher Fideismus“ ist ebenfalls im Gebrauch, wird aber, obwohl er meiner Meinung nach eigentlich sehr treffend ist, von Phillips abgelehnt. Ich werde also den neutraleren Begriff „Wittgensteinianismus“ verwenden, zumal ja auch Fragen der Bedeutung religiöser Sätze im Zentrum stehen, nicht der Rechtfertigung.

³⁴⁸ Phillips 1970, 85.

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Phillips beschreibt die Methode des Religionsphilosophen so: „[...] he must pay attention to what religious believers do and say.“ (Phillips 1965, 1) Im Gegensatz etwa zu Cupitt hält er seinen Ansatz also nicht für revisionistisch.

immer mitgedacht.³⁵¹ Damit scheint für Phillips klar, daß das religiöse Sprachspiel nicht mit dem wissenschaftlichen oder alltäglichen verwechselt werden darf, so daß auch der Sinn der Realität Gottes innerhalb dieses Sprachspiels geklärt werden muß. Denn es ist das Sprachspiel selbst, das erst bestimmt, was überhaupt real ist und was es bedeuten kann, von einer Sache zu sagen, daß sie real sei. Phillips zitiert zustimmend Winch, der diesen Kerngedanken des schwachen Antirealismus in geradezu aphoristischer Form verkündet: „Reality is not what gives language sense. What is real and what is unreal shows itself *in* the sense that language has.“³⁵² Dann muß aber auch der Rede von der Existenz Gottes ein neuer Sinn gegeben werden, in dem sich die Sprache der Religion von der Sprache der Wissenschaft und der Philosophie abgrenzen kann, und es ist gerade der Fehler aller realistischen Religionsphilosophien, daß sie der Illusion anhängen, es gäbe einen allgemein verbindlichen Gebrauch und eine unstrittige Bedeutung von Worten wie „Existenz“ oder „Realität“.³⁵³ Phillips betont immer wieder mit Nachdruck, daß es von höchster Wichtigkeit ist, diesen Unterschied zu sehen, der religiöses Sprechen von anderen Sprachformen trennt und sein Standardvorwurf gegen seine Kritiker lautet, daß sie es versäumt haben, diesem Unterschied Rechnung zu tragen.³⁵⁴ Freilich zeigt der Unterschied sich erst, wenn man den Blick von der Oberflächengrammatik abwendet und auf die Tiefengrammatik schaut; hier offenbart sich, wie sich diese scheinbar ähnlichen Sprachformen doch grundlegend unterscheiden. So gibt es für Phillips eine eigene Grammatik religiöser Rede, die den zentralen Begriffen einen anderen Sinn gibt: „[I]n these religious beliefs, the grammar of ‚belief‘ and ‚truth‘ is not the same as in the case of empirical propositions or the prediction of future events.“³⁵⁵ Was Wahrheit, Realität etc. bedeuten sollen, läßt sich nur innerhalb der Religion klären, nicht aber von außerhalb, weder durch Wissenschaft noch durch Philosophie: Religiöse Sprache ist autonom. Religiöse Sprache besitzt einen Begriff von Wahrheit, doch dieser Begriff von Wahrheit ist ein religionsimmanenter – und daher antirealistischer – Begriff.³⁵⁶ Ob ein Satz wie „Es ist wahr, daß Christus von den Toten

³⁵¹ Phillips 1970, 85f und 71f. – Leider ist Phillips ansonsten sehr sparsam mit Beobachtungen, in denen sich der Unterschied zwischen alltäglichem und religiösem Sprachgebrauch zeigt.

³⁵² Winch 1964, 309.

³⁵³ Phillips 1970, 87.

³⁵⁴ Z.B. Phillips 1970, 66.

³⁵⁵ Phillips 1976, 143.

³⁵⁶ Phillips selbst weist die Charakterisierung als Antirealist zurück, da er die ganze Debatte für unsinnig hält. „Theological non-realism is as empty as theological realism. Both terms are battle cries in a confused philosophical and theological debate, which is not to deny that these slogans may cause all sorts of trouble for believers and unbelievers alike.“ (Phillips 1993, 87) Leider gibt Phillips außer einem Wittgenstein-Zitat keine weitere Begründung für diese These und erläutert insbesondere auch nicht näher, was er unter Realismus versteht. Andere (z.B. Burley 2011) versuchen, Phillips dahingehend zu deuten, daß er einen dritten Weg zwischen Realismus und Antirealismus einschlägt, da er offensichtlich die realistische Deutung von Realität ablehnt, andererseits aber auch den semantischen Revisionismus eines Don Cupitt. Es bleibt allerdings unklar, was Burley unter Realismus und Antirealismus versteht (außer daß für den einen religiöse Gegenstände metaphysisch real sind, für den anderen nicht – was immer das heißen mag), so daß kein Grund besteht, seiner Einschätzung zu folgen. Phillips ist in der Tat kein Realist und auch kein Antirealist wie Cupitt, denn er ist kein starker Antirealist; daraus aber zu folgern, er würde eine dritte Alternative vorschlagen heißt nur, keine hinreichende Übersicht über das Problemfeld zu haben.

auferstanden ist“ tatsächlich wahr oder falsch ist, läßt sich nicht absolut klären, sondern nur mit Bezugnahme auf das Referenzsystem der Religion. Deshalb wäre es auch verfehlt, religiöse Aussagen als Hypothesen zu betrachten, die sich verifizieren oder widerlegen lassen, denn das würde ja wieder voraussetzen, daß es einen gemeinsamen Begriff von Wahrheit oder Begründung gibt, der in den Feldern der Religion und der Wissenschaft gleichermaßen anwendbar ist. Offensichtlich hat Phillips also eine klare Meinung darüber, was Religion nicht ist. Leider ist er deutlich weniger auskunftsbereit, wenn es darum geht, positiv zu erklären, was sie ist, worin also eigentlich der Unterschied zwischen einem religiösen und einem philosophischen oder wissenschaftlichen Verstehen des Satzes „Gott existiert“ bestehen soll. Phillips denkt hier ähnlich wie Wittgenstein: „Beliefs, such as belief in the Last Judgement, are not testable hypotheses, but absolutes for believers in so far as they predominate in and determine much of their thinking. *The absolute beliefs are the criteria, not the object of assessment.* To construe these beliefs as hypotheses which may or may not be true is to falsify their character.“³⁵⁷ Religiöse Überzeugungen sind nicht Hypothesen in einem bestimmten Bezugsrahmen, sondern selbst ein Bezugsrahmen; sie sind nicht verifizierbar, weil sie die Voraussetzung für das Verifikationsverfahren sind, sie definieren den logischen Raum, innerhalb dessen wir über religiöse Gegenstände denken können und die Methoden, nach denen dieses Denken funktioniert. Sie können keine Wahrheiten oder Fehler sein, denn sie legen fest, was Wahrheit und Fehler in der Religion sind. Besonders Norman Malcolm betont diesen Aspekt des Wittgensteinianismus: „*Within a language-game there is justification and lack of justification, evidence and proof, mistakes and groundless opinions, good and bad reasoning, correct measurements and incorrect ones. [...] But we should not expect that there might be some sort of rational justification of the framework itself.*“³⁵⁸ Doch dieses Bild vom in sich ruhenden religiösen Sprachspiel wirft zwei schwerwiegende Probleme auf: (1) kann es nicht erklären, weshalb Religion nichts anderes als verkappter Unsinn sein soll, (2) ist nicht klar, wie es möglich sein kann, religiöse Aussagen zu verstehen, ohne selbst religiös zu sein. Zu (1): Wenn die Entscheidung über Sinn und Unsinn nur innerhalb der Religion selbst getroffen werden kann, was kann dann das Kriterium sein, religiöse Überzeugungen zu bewerten? Phillips verweist hier auf zwei Punkte, zum einen die interne Konsistenz des religiösen Sprachspiels, zum anderen die Bedeutung des Glaubens in der Praxis. Interne Konsistenz besitzt die religiöse Sprache, insofern sie über ihre eigenen Regeln verfügt, innere Widersprüche zu vermeiden; ein religiöser Fehler mag nur aus der Religion selbst verständlich sein, es bleibt ein Fehler. Doch es gibt auch konsistenten Unsinn – was ist der Unterschied zwischen einem leeren, unsinnigen Glauben (oder dem Vorspielen von Glauben) und einem echten Glauben? Hier verweist Phillips auf die Praxis: „The difference has to do with the

³⁵⁷ Phillips 1970, 90, meine Hervorhebung. – ähnlich, aber nicht so nah an Wittgenstein auch Phillips 1976, 149.

³⁵⁸ Malcolm 1989, 200.

point the activity has in the life of the worshippers, the bearing it has on other features of their lives.“³⁵⁹ Leider gibt Phillips auch hier wieder wenig Auskunft darüber, an welche praktischen Konsequenzen er denkt; aus den auf das Zitat folgenden Passagen sollte man wohl schließen, daß er die Art des Umgangs mit zentralen Situationen des menschlichen Lebens, wie Geburt, Tod, Hoffnung oder Verzweiflung im Sinn hat. Hier muß es für Phillips eine Wechselwirkung zwischen Glaube und Leben geben, sonst wäre der Glaube nichts weiter als ein esoterisches Spiel; welche Art von Wechselwirkung, bleibt jedoch unklar. Zu (2): Wenn es eine eigene Form des religiösen Verstehens gibt, die nur dem gläubigen Menschen zugänglich ist, kann dann der nicht-religiöse Mensch überhaupt den Gläubigen verstehen? Wie ist Kommunikation möglich? Phillips ist der Meinung, es sei durchaus möglich, Religion aus der Außenperspektive zu verstehen, wenn auch nicht vollständig: „One can go far in saying what God cannot be if any sense is to be made of religion at all, but to say what is meant by belief in God, one must take account of what God means to religious believers; one must have some feeling for the game.“³⁶⁰ Und ganz ähnlich sagt Malcolm über das ontologische Argument: „At a deeper level, I suspect that the argument can be thoroughly understood only by one who has a view of that ‚human form of life‘ that gives rise to the idea of an infinitely great being, who views it from the *inside* not just from the outside and who has, therefore, at least some inclination to *partake* in that religious form of life.“³⁶¹ Beide sind also bereit, zuzugestehen, daß es durchaus möglich ist, religiöse Sprache auch aus der Außenperspektive zu verstehen. Leider erläutert keiner von beiden näher, wo die Grenzen des Verständnisses liegen, wie sie zustande kommen und wie es sein kann (abgesehen davon, daß es einfach so sein muß), daß gläubige und nicht gläubige Menschen einander verstehen vor dem Hintergrund der Idee der selbstgenügsamen Sprachspiele.

5.3 Abgrenzungen

Da die Theorien, die wir unter dem Begriff des Antirealismus zusammenfassen können, teilweise sehr verschieden voneinander sind, ist es sinnvoll, sich klarzumachen, was (möglicherweise entgegen anderslautender Einschätzungen) kein Antirealismus ist und so klarer zu sehen, was den Wesenskern des religiösen Antirealismus ausmacht. Es sind insgesamt vier exemplarische Fälle, die ich hier diskutieren und gegen den echten Antirealismus abgrenzen möchte: (1) Atheismus, (2) Reduktionismus, (3) Pluralismus und (4) subtiler Realismus; alle vier sind, auch wenn sie oberflächlich betrachtet eine gewisse Ähnlichkeit mit ein paar der bisher vorgestellten Antirealismen haben, selbst nicht antirealistisch zu verstehen.

³⁵⁹ Phillips 1970, 97.

³⁶⁰ Phillips 1965, 83.

³⁶¹ Malcolm 1960, 62.

Zu (1): Daß Atheismus und auch Agnostizismus etwas anderes sind als Antirealismus, ist eigentlich recht einsichtig und wurde auch schon von A.J. Ayer ausdrücklich betont:

„It is important not to confuse this view of religious assertions with the view that is adopted by atheists, or agnostics. For it is characteristic of an agnostic to hold that the existence of a god is a possibility in which there is no good reason either to believe or disbelieve; and it is characteristic of an atheist to hold that it is at least probable that no god exists. And our view is that all utterances about the nature of God are nonsensical [...].“³⁶²

Doch Aussagen wie „I still pray and love God, even though I fully acknowledge that no God actually exists.“³⁶³ von Don Cupitt nähren den Verdacht, daß es sich beim Antirealismus um nichts anderes als einen verbrämten Atheismus handelt, um eine Art höfliche Verkleidung für den Verlust des Glaubens, den man nicht offen einzugestehen wagt, und wenn etwa Robin Le Poidevin den Antirealismus als „defensible alternative to traditional atheism“³⁶⁴ vorschlägt, so scheint es auch hier, als stünde es dem Atheisten frei, seinen Atheismus in Form des Antirealismus auszuleben. Aber weder Atheismus noch Agnostizismus sind antirealistisch, sie stehen beide dem Realismus deutlich näher und in gemeinsamer Opposition zum Antirealismus. Denn der Theist und der Atheist sind sich eigentlich in allem einig: Sie sind der Meinung, daß Aussagen über die Existenz Gottes evidenztranszendent wahr oder falsch sind, daß sie einen eindeutigen Wahrheitswert haben, daß ihre Bedeutung mit Hilfe der referentiellen Beziehungen ihrer Komponenten bestimmt werden kann usw. Der einzige Punkt, in dem sie verschiedener Meinung sind, ist der, ob solche Aussagen *de facto* wahr oder falsch sind, ansonsten befinden sie sich auf gemeinsamem Boden. Gleiches gilt für den Agnostiker: Er hält sich zurück damit, den Sätzen einen definiten Wahrheitswert zuzusprechen, aber allein aus epistemischen Gründen – er kennt diesen Wert ganz einfach nicht, zweifelt aber doch nicht daran, daß sie einen solchen Wert haben. Für keinen der drei steht der realistische Wahrheitsbegriff und der Aussagecharakter theologischer Sätze in Frage, und gerade dadurch grenzen sie sich vom Antirealismus ab. Wenn also Le Poidevin vorschlägt, den Antirealismus als Alternative zum Atheismus zu betrachten, dann übersieht er, daß die beiden durch eine völlig verschiedene Sicht auf die Funktion religiöser Sprache und das Wesen religiöser Realität getrennt werden; man kann nicht ohne Weiteres vom Atheismus zum Antirealismus wechseln, denn dies würde eine grundsätzliche Veränderung im Verständnis der Wirklichkeit religiöser Gegenstände bedeuten, mithin eine mittelschwere Revolution des Weltbildes, die ein Festhalten am Atheismus, so wie er bisher verstanden wurde (als Behauptung, daß der Satz „Gott

³⁶² Ayer 1946, 115.

³⁶³ Cupitt 1997, 85.

³⁶⁴ Le Poidevin 1996, 122.

existiert“ falsch ist), gerade unmöglich macht.³⁶⁵ Atheismus (im üblichen Sinne) und Antirealismus schließen einander aus.

Zu (2): Nicht ganz so eindeutig ist die Situation, wenn wir uns die diversen Reduktionismen im Bereich der Religionsphilosophie ansehen. Kennzeichnend für solche Theorien ist es, religiöse Aussagen auf Aussagen über andere, weniger verfängliche Bereiche zu reduzieren. Klassische Vertreter sind unter anderem Feuerbach, für den alle Eigenschaften Gottes in Wahrheit projizierte Eigenschaften des menschlichen Selbst sind oder Julian Huxley, der eine humanistisch-naturalistische Reduktion religiöser Wirklichkeit unternimmt. So interpretiert er etwa die Trinität als Darstellung der Kräfte der Natur (Gott), der menschlichen Ideale (Heiliger Geist) und des menschlichen Lebens (Sohn). Auch diese Klasse von Theorien wird hin und wieder dem Antirealismus zugeschlagen, so etwa von Peterson et. al.:

„What these ontological religious nonrealists³⁶⁶ have in common is the affirmation that religious beliefs and religion itself arise from subjective psychological experiences or public social experiences. Thus, although religious beliefs speak about the supernatural, they are not what religious believers take them to be. Religious beliefs and assertions are not truly about objectively existing supernatural entities.“³⁶⁷

Die Verwechslung ist hier insofern naheliegender, als daß der Reduktionismus ebenso wie viele Antirealisten eine Neuinterpretation religiöser Sprache vorschlägt. Allerdings ist es wichtig, auf den genauen Charakter dieser Neuinterpretation zu achten, denn der Reduktionist ändert nichts an der realistischen Semantik religiöser Sprache. Auch für ihn bleibt das Wahrheitsprädikat erhalten, er hält an einem objektiven Wahrheitsbegriff fest und ebenso an den referentiellen Beziehungen zwischen den Termen und der Realität. Was ihn vom religiösen Realisten unterscheidet, ist, daß er den religiösen Begriffen eine andere Referenz zuschreibt, sie also nicht auf das referieren, worauf sie zu referieren scheinen und somit auch die Wahrheitsbedingungen dieser Sätze andere sind als wir spontan annehmen. Wenn Feuerbach etwa sagt: „Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen“,³⁶⁸ dann liegt darin kein Angriff auf den Realismus, denn hier wird bloß eine neue Referenz des Begriffs „Gott“ festgelegt; dadurch ändert sich zwar die Bedeutung von Aussagen über Gott (ihre Wahrheitsbedingungen ändern sich), nicht aber ihre Semantik. Nichts zwingt Feuerbach dazu, die Wahrheit solcher Aussagen anders als realistisch zu verstehen; sie sind bloß nicht mehr wahr kraft bestimmter übernatürlicher Tatsachen, sondern anderer, anthropologischer Fakten. Anders gesagt: Während die Antirealistin die grundsätzliche Frage nach der Bedeutung religiöser Sprache stellt, will der Reduktionist bloß das Thema wech-

³⁶⁵ So auch Vattimo 2004, 29.

³⁶⁶ Nonrealismus und Reduktionismus werden hier gleichgesetzt.

³⁶⁷ Peterson et. al. 2009, 20.

³⁶⁸ Feuerbach 1976, 30.

seln.³⁶⁹ Wir sollten gleichwohl einräumen, daß der Reduktionismus oft eine gewisse Nähe zum Antirealismus hat, und zwar vor allem aus zwei Gründen: Zum einen liegt ein Wechsel vom Reduktionismus zum Antirealismus in manchen Fällen recht nahe, je nach dem, auf welche Klasse von Aussagen man religiöse Sprache reduzieren möchte; zum anderen stellt sich für die reduktive Klasse selbst wieder die Frage, ob man hier einen Antirealismus vertritt. Der erste Fall liegt etwa dann vor, wenn religiöse auf ethische Aussagen reduziert werden sollen, wenn also z.B. „Gott ist gerecht“ interpretiert wird als „Gerechtigkeit ist ein hoher ethischer Wert“. In einem solchen Fall ist es leicht, zwischen der Reduktion auf eine ethische *Aussage* und einen moralischen *Ausdruck* zu schwanken – doch nur das letztere wäre klar antirealistisch, denn nur hier wäre der Anspruch auf Wahrheit aufgegeben. Der zweite Fall schließt sich an den ersten an, denn wenn religiöse auf ethische Aussagen reduziert worden sind, kann immer noch gefragt werden, wie diese ethischen Aussagen verstanden werden sollen; werden sie nun aber selbst nicht realistisch verstanden, dann können *a fortiori* die daraus ableitbaren religiösen Aussagen auch nur antirealistisch verstanden werden, jedoch nicht aufgrund der Reduktion, sondern aufgrund des zugrundeliegenden, davon unabhängigen Antirealismus.

Zu (3): Auch John Hicks pluralistische Hypothese ist des öfteren in den Verdacht des Antirealismus geraten. Hick stellt sich die Frage, wie wir auf die Vielzahl der Religionen und ihrer Wahrheitsansprüche reagieren sollen, denn offensichtlich sind die meisten dieser Wahrheitsansprüche unvereinbar. Wenn jedoch die Wahrheit des Glaubens relevant ist für das Heil des Menschen, dann ergibt sich für Hick (zumindest aus einer christlichen Perspektive) ein Widerspruch zwischen der Tatsache, daß die Wahrheit und damit das Heil vielen Menschen nicht zugänglich ist oder es niemals war und dem Glauben an die allumfassende Liebe Gottes, die dieses Heil allen Menschen ermöglichen möchte.³⁷⁰ Darüber hinaus trägt für Hick die religiöse Erfahrung die Hauptlast der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen: Religiöser Glaube ist rational, wenn er auf vertrauenswürdigen Erfahrungen der religiösen Wirklichkeit beruht.³⁷¹ Doch religiöse Erfahrungen unterscheiden sich massiv je nach der Tradition, in der sie gemacht werden, und geben damit teilweise widersprüchlichen Überzeugungen eine rationale Stütze – wie können wir annehmen, daß religiöse Erfahrung glaubwürdig ist und zugleich die Wahrhaftigkeit verschiedener religiöser Erfahrungen akzeptieren? Hicks Antwort auf diese Fragen ist seine von Kant inspirierte pluralistische Hypothese. Er bedient sich dabei der kantischen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich und überträgt sie auf einen Bereich, für den sie bei Kant niemals gedacht war, nämlich die Erfahrung einer göttlichen Wirklichkeit. Religiöse Erfahrungen sind laut Hick immer

³⁶⁹ So auch Alston 1995a, 40.

³⁷⁰ Hick 1970, 119.

³⁷¹ Hick 2004, 216.

Erfahrungen einer einzigen, immer gleichen religiösen Wirklichkeit, von Hick kurz das „Wirkliche“ genannt; jedoch ist das Wirkliche, das wir uns als eine Art Ding an sich vorzustellen haben, uns niemals direkt zugänglich, sondern immer nur durch unsere kulturell geprägten Kategorien religiöser Erfahrung.³⁷² Was uns in unseren religiösen Erfahrungen begegnet, ist für Hick nicht das Wirkliche selbst, sondern seine Erscheinungsformen (die er auch *personae* nennt), die wiederum von unserer Kultur und religiösen Tradition bestimmt sind, so daß in den abrahamitischen Religionen das Wirkliche als personaler Gott erscheint, im Buddhismus als Leere (*Shunyata*) und im Daoismus als das nicht-personale Prinzip der Natur (*Dao*). Diese Manifestationen des Wirklichen sind für Hick empirisch real, d.h. nicht bloße Täuschungen, aber in ihrer Realität doch abhängig vom Wirklichen, zu dem sie in Form des Mythos einen Zugang eröffnen. Die Wahrheit der konkreten Religionen ist damit für Hick eine mythische Wahrheit, die von einer realistischen Wahrheit unterschieden werden muß; sie besteht nicht in einer Übereinstimmung zwischen Mythos und Realität, sondern darin, daß sie eine angemessene Einstellung gegenüber dem Wirklichen hervorruft.³⁷³ Das Wirkliche selbst entzieht sich allerdings weitestgehend unserer Kenntnis und Beschreibung, wenn auch nicht vollständig; wenn es völlig unbeschreiblich wäre, wäre es ein leerer Begriff, durch den wir uns auf nichts beziehen könnten. Hick drückt es so aus, daß wir dem Wirklichen bloß formale Eigenschaften zuschreiben können (z.B. „Objekt sprachlicher Bezugnahme sein“), nicht aber substantielle („mächtig sein“), d.h. nur solche Eigenschaften, die nichts Signifikantes über den Gegenstand aussagen.³⁷⁴ Unsere Versuche, etwas Substantielles über das Wirkliche zu sagen, müssen also scheitern, weshalb wir von ihm weder sagen können, es sei z.B. personal noch nicht-personal. Hick scheint also gleich eine ganze Reihe von antirealismusverdächtigen Komponenten in seiner pluralistischen Hypothese verbaut zu haben: ein kantisches Realitätsmodell, einen alternativen Begriff von Wahrheit und eine Absage an das Bivalenzprinzip in der Rede über das Wirkliche. Angesichts dessen ist es nicht verwunderlich, wenn etwa William Alston ihn als Antirealisten führt und (wenn auch mit Einschränkungen) in die Nähe von Santayanas Nonkognitivismus rückt.³⁷⁵ Doch läßt sich eine solche Einschätzung verteidigen? Betrachten wir zunächst die beiden ersten Punkte, Hicks „Kantianismus“³⁷⁶ und den Begriff der mythischen Wahrheit. Der Anschein des Antirealismus ergibt sich daraus, daß die religiösen Wirklichkeiten, insofern sie Gegenstand religiöser Erfahrung sind, durch kulturelle Kategorien geprägt werden und deshalb nur in diesen Kulturen selbst Bestand haben können, daß also religiöse Realität abhängig ist von kulturell-epistemischen Faktoren. Daher spricht Hick in Bezug auf

³⁷² Die wichtigste Darstellung der pluralistischen Hypothese gibt Hick in Hick 2004, Kap. 14.

³⁷³ Hick 2004, 348.

³⁷⁴ Hick 2004, xxi.

³⁷⁵ Alston 1995a, 43.

³⁷⁶ Hick einen echten Kantianismus ohne Anführungszeichen zuzuschreiben wäre nicht fair gegenüber Kant.

religiöse Aussagen der konkreten Religionen auch nur von mythischer Wahrheit, die ja gerade keine Wahrheit im semantischen Sinne sein soll. Ist er also ein Antirealist? Ich denke nicht. Denn Hicks Konzept der mythischen Wahrheit ist ja nicht sein ausschließliches Wahrheitskonzept, er erkennt daneben durchaus den semantischen Begriff von Wahrheit an und denkt, daß es Sinn macht, von theologischen Aussagen zu behaupten, sie seien in diesem Sinne wahr. Welchen Sinn sollte es sonst haben, Wahrnehmung als Rechtfertigung religiöser Überzeugungen anzusehen? Wenn Hick zwischen „true perceptions“ und „misperceptions“ unterscheidet,³⁷⁷ dann genau vor dem Hintergrund eines realistischen Wahrheitsbegriffs: Wahre Wahrnehmungen führen wahrscheinlich zu (im gewöhnlichen Sinne) wahren Überzeugungen und können deshalb als Rechtfertigung dieser Überzeugungen betrachtet werden. Aber ist nicht die Wahrheit religiöser Sprache immer noch abhängig von ihrem kulturellen Kontext? Immerhin beziehen sich theologische Aussagen ja auf die kulturspezifischen Manifestationen des Wirklichen. Doch eine solche Kritik wäre zu stark; Hick behauptet nur, daß die Erscheinungsformen dieser Manifestationen kulturell bestimmt sind, nicht aber, daß Wahrheit es auch ist. In ähnlicher Weise läßt sich ja ein und derselbe Sachverhalt auf sehr unterschiedliche Weise ausdrücken (sich sprachlich manifestieren), ohne daß die Wahrheit der ausgedrückten Proposition deshalb gleich sprachabhängig wäre. So kann ich sagen, daß Müller links neben Schmidt wohnt oder daß Schmidt rechts von Müller wohnt, in beiden Fällen den gleichen Sachverhalt auf unterschiedliche Weise zur Gegebenheit bringen und hätte doch keinerlei Veranlassung zu glauben, daß die Wahrheit meiner Behauptung relativ zu den Aussagen gesehen werden müßte. Streng betrachtet sind die einzig wahren, d.h. nicht bloß mythisch wahren Aussagen im religiösen Bereich Aussagen über das Wirkliche; wenn Hick den theologischen Behauptungen konkreter Religionen mythische Wahrheit zuspricht, so ist das eigentlich eine höfliche Form, sie für falsch zu erklären.³⁷⁸ Bestenfalls könnten wir sie als auf Aussagen über das Wirkliche reduzierbar betrachten. Hick wäre demnach eher ein *error-theorist* in Bezug auf alle anderen Religionen außer seiner eigenen Religion des Pluralismus (womit er ironischerweise wieder bei dem absoluten Wahrheitsanspruch angekommen wäre, dem er entrinnen wollte). Aber gibt nicht Hick – und hier wird der letzte Punkt relevant – das Bivalenzprinzip für Aussagen über das Wirkliche auf und hat damit letztlich doch einen antirealistischen Wahrheitsbegriff? Es scheint so, denn er sagt klar, daß das Wirkliche z.B. weder grün noch nicht-grün ist, da sich das Konzept von Grünheit gar nicht darauf anwenden läßt.³⁷⁹ Dann aber hat der Satz „Das Wirkliche ist nicht grün“ keinen Wahrheitswert und verletzt somit die Forderung des Realismus

³⁷⁷ Hick 2004, 212.

³⁷⁸ Hick selbst spricht diesen Punkt nicht aus, wohl aber seine Kritiker um so deutlicher. So beschreibt z.B. Plantinga die Konsequenz des Pluralismus: „We now declare that *everyone* is mistaken here, everyone except for ourselves and a few other enlightened souls. We and our graduate students know the truth; everyone else is sadly mistaken.“ (Plantinga 2000, 62)

³⁷⁹ Hick 2004, xxi.

nach definiten Wahrheitswerten für alle Sätze der strittigen Klasse. Andererseits verteidigt Hick ausdrücklich eine Art semantischen Realismus der religiösen Sprache und lehnt die üblichen Antirealisten ab,³⁸⁰ so daß es scheint, als würde er hier seine eigenen Ziele verraten. Sein Ausweg lautet, daß substantielle Begriffe nicht auf das Wirkliche anwendbar sind, was so zu verstehen sein dürfte, daß ein Satz wie „Das Wirkliche ist nicht grün“ nicht ohne Wahrheitswert, sondern im Grunde sinnlos, kein Satz ist. Doch Weidemann argumentiert nun überzeugend, daß diese These nicht konsistent sein kann, denn wenn auch das Wirkliche keine von zwei konträren Eigenschaften (gut oder böse) haben muß, so ist doch nicht einzusehen, wie es keine von zwei kontradiktorischen Eigenschaften haben kann (gut und nicht-gut).³⁸¹ Die Behauptung, dies sei nur dann möglich, wenn der entsprechende Begriff auch auf den jeweiligen Gegenstand anwendbar sei, weist Weidemann zurück: Dies ist eine Frage der Sprachpragmatik, nicht der Semantik. Der Begriff der Farbe läßt sich nicht auf Wochentage anwenden, doch daraus folgt nicht, daß ein Satz wie „Montag ist violett“ im semantischen Sinne sinnlos ist; er ist nur (analytisch) falsch.³⁸² Hick steht also vor dem Dilemma, entweder das Bivalenzprinzip aufzugeben und damit den Realismus, zu dem er sich eigentlich bekennt, oder aber es anzuerkennen und damit seine Theorie des Wirklichen zu zerstören. Der einzig denkbare Ausweg bestünde darin, eine alternative, mehrwertige Logik des Wirklichen zu postulieren, die nicht mit unserer gewöhnlichen zweiwertigen Logik übereinstimmen muß; doch diesen Weg scheint Hick nicht gehen zu wollen.³⁸³ Hick ist also gewissermaßen ein Antirealist wider Willen, wenn auch betont werden muß, daß dieser Antirealismus allein aus seiner problematischen, kantisch inspirierten Vorstellung des Wirklichen erwächst; mit seiner pluralistischen Hypothese ist er nicht notwendig verbunden.

Zu (4): Die letzte und vielleicht schwierigste Abgrenzung vom Antirealismus betrifft diejenigen Theorien, die ich subtile Realisten nennen möchte und die sich exemplarisch an Paul Tillichs Symboltheorie diskutieren lassen. Für Tillich ist religiöse Sprache ihrem Wesen nach symbolisch, wobei Symbole nicht zu verwechseln sind mit bloßen Zeichen: Das Zeichen verweist nur, während das Symbol an dem, worauf es verweist, auch partizipiert, es lebt und stirbt mit dem, was es bezeichnet (man denke an die Flagge eines Staates).³⁸⁴ Die Funktion des Symbols ist es, uns bestimmte Schichten der Wirklichkeit aufzuschließen, die uns sonst verborgen blieben. So haben wir nur durch das Symbol einen Zugang zur Wirklichkeit Gottes und alle Rede über Gott und seine Eigenschaften darf nicht ihres symbolischen Charakters beraubt werden, wenn sie nicht in Absur-

³⁸⁰ Hick 2004, Kap. 11 u. 12.

³⁸¹ Weidemann 2007, 156ff.; auch Plantinga 2000, 49ff.

³⁸² Vgl. Weidemann 2007, 159.

³⁸³ An manchen Stellen klingt die Idee allerdings an, etwa wenn er das Wirkliche mit dem buddhistischen Begriff der Leere (*shunyata*) vergleicht und es als „anti-concept excluding all concepts“ beschreibt (Hick 2004, 246) Hier scheint der Gedanke zu sein, daß das Wirkliche alle Formen des menschlichen Denkens, auch die Logik, radikal transzendiert. Ob eine solche These sich überhaupt noch sinnvoll verteidigen läßt, ist eine andere Frage.

³⁸⁴ Tillich 1983, 83.

ditäten münden soll; denn rein wörtlich verstanden, ist die Rede von einem allmächtigen Schöpfergott sinnlos.³⁸⁵ An Aussagen wie diesen nimmt William Alston Anstoß und erklärt, es gebe für Tillich keinen alethischen Realismus und keine echten Aussagen in der Religion: „For Tillich a religious ‚affirmation‘ is not really thought of as making a claim as to how reality is at some point (hence not really a factual statement), but as ‚pointing to‘ some aspect of the world that effectively puts us in touch with Being-Itself.“³⁸⁶ Doch hier ist Alstons Realismusbegriff zu eng. Denn Tillich ist gerade nicht der Auffassung, daß die göttliche Wirklichkeit erst durch das Symbol konstituiert wäre, daß also die symbolische Rede von Gott nur ein (leeres) Symbol wäre, das auf nichts verweist – ein Symbol kann nicht leer sein, es bedarf dessen, worauf es verweist, sonst ist es nur ein Zeichen. Tillichs These ist nur, daß die Realität Gottes von uns durch Symbole erschlossen wird; so schreibt er: „Jedes Symbol eröffnet eine Wirklichkeitsschicht, die der nichtsymbolischen Redeweise unzugänglich ist.“³⁸⁷ Etwas kann aber nur eröffnet werden, wenn es vor der Eröffnung schon da ist; das Symbol eröffnet eine von ihm selbst verschiedene Wirklichkeit. Etwas später ergänzt Tillich, das Symbol eröffne nicht nur äußere, sondern auch innere Schichten der Wirklichkeit und sagt: „Sie [die inneren Schichten, SG] müssen mit den Schichten der äußeren Wirklichkeit, die durch das Symbol eröffnet werden, korrespondieren.“³⁸⁸ Das Symbol fungiert also gleichsam als Medium, durch das zwei voneinander und vom Symbol selbst verschiedene Bereiche der Wirklichkeit aufeinander bezogen werden; Korrespondenz setzt Verschiedenheit voraus. Symbole sind unsere einzige Möglichkeit, auf Gott zu referieren, doch die Wirklichkeit Gottes transzendiert das Symbol – „Gott transzendiert seinen eigenen Namen.“³⁸⁹ Alston hat also in gewisser Weise recht, theologische Aussagen sind tatsächlich keine wortwörtlich zu verstehenden faktischen Aussagen, doch daraus folgt nicht, daß sie nur leere Symbole sind, denn Tillich kennt hier einfach nicht die Möglichkeit einer faktischen Aussage so wie in anderen Wirklichkeitsbereichen. Aber geht damit nicht die Möglichkeit wahrer Aussagen über Gott verloren und damit auch eine notwendige Bedingung des Realismus? Nein: „Der Symbolcharakter tut der Wahrheit keinen Abbruch, ganz im Gegenteil, er ist hier gerade Bedingung der Wahrheit.“³⁹⁰ Denn anders als symbolisch wäre gar keine Rede von Gott möglich, somit erst recht keine wahre Rede. Tillich spricht nun allerdings auch explizit von der Wahrheit der Symbole und definiert sie negativ als Immunität gegenüber empirischer Kritik, positiv als Entsprechung zu der religiösen Situation, aus der sie entstanden sind.³⁹¹ Hier scheint tatsächlich der realistische Wahrheitsbegriff

³⁸⁵ Tillich 1983, 89.

³⁸⁶ Alston 1995a, 42.

³⁸⁷ Tillich 1983, 85.

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ Tillich 1970, 141. – Vgl. dazu auch Schüssler/Sturm 2007, 47ff.

³⁹⁰ Schüssler/Sturm 2007, 50.

³⁹¹ Tillich 1983, 91f.

aufgegeben zu sein. Doch sollte man bedenken, daß es Tillich hier um die Wahrheit der Symbole, nicht um die Wahrheit über Gott geht, denn da Gott alle Symbole transzendiert, kann auch keine der symbolischen Bezugnahmen auf ihn in einem semantischen Sinne wahr sein. Hieraus folgt aber gerade nicht, daß es keine Wahrheit über Gott geben kann, sondern nur, daß sie nicht ausgesagt werden kann: Tillichs Symboltheorie nähert sich aufs engste einer negativen Theologie an, gibt jedoch auch darin den Realismus nicht auf. Denn für den Realismus ist relevant, daß es objektive, definite religiöse Wahrheiten gibt; wie wir auf diese Wahrheiten referieren, ob wörtlich oder symbolisch oder metaphorisch, ist zweitrangig.

Der in diesem Kapitel gegebene ideengeschichtliche Überblick über das Feld des religiösen Antirealismus verfolgte im Wesentlichen drei Ziele: (1) zu zeigen, daß religiöser Antirealismus, wengleich ein relativ modernes Phänomen, verwurzelt ist in wichtigen Strömungen der neuzeitlichen Religionsphilosophie, namentlich zurückgehend auf Kant, Schleiermacher und Kierkegaard; (2) zu zeigen, daß sich die in Kap. 2.4.2 entwickelte Klassifikation von starkem und schwachem Antirealismus (hinsichtlich des Wahrheitsbegriffs) auf die religionsphilosophische Debatte übertragen läßt und sich die erwarteten Thesen auch bei allen Denkern wiederfinden bzw. erschließen lassen und (3) zu zeigen, daß die dargestellten Formen von Antirealismus nicht verwechselt werden dürfen mit bestimmten anderen religionsphilosophischen Positionen, nämlich Atheismus/Agnostizismus, Reduktionismus, Pluralismus und subtilem Realismus. Die nächste interessante philosophische Frage besteht nun darin, welche Argumente für und gegen den religiösen Antirealismus vorgebracht werden können; dieser Frage werden wir uns nun widmen.

6. Argumente für und gegen den religiösen Realismus

Stellt man sich die Frage, was für oder gegen einen theologischen Antirealismus spricht, so gibt es grundsätzlich zwei Wege, die sich beschreiten lassen. Zum einen besteht die Möglichkeit, Argumente aus dem religiösen Antirealismus selbst zu entwickeln, die zeigen sollen, daß ein Realismus nicht mit bestimmten Aspekten der Religion vereinbar ist oder daß bestimmte Aspekte nur aus einer antirealistischen Perspektive angemessen erfaßt werden können. Zum anderen könnte man versuchen, den religiösen Antirealismus aus einem globalen Antirealismus abzuleiten und zu behaupten, was für die Welt als ganze gelte, müsse *a fortiori* auch für religiöse Sachverhalte gelten. Ausgehend von dieser Unterscheidung will ich in diesem Kapitel erstens die entscheidenden Argumente vorstellen, die zugunsten des religiösen Antirealismus vorgetragen worden sind, die also nachzuweisen versuchen, daß entweder (positiv) ein adäquates Verständnis bestimmter religiöser Glaubensgehalte oder Praktiken nur möglich ist auf der Basis eines antirealistischen Verständnisses religiöser Sprache oder die (negativ) zeigen wollen, daß das realistische Verständnis dieser Glaubensgehalte und Praktiken falsch oder schädlich und daher abzulehnen ist. Nach einer kritischen Betrachtung dieser Argumente werde ich zweitens die entsprechenden Gegenargumente vorstellen und diskutieren, die nun umgekehrt versuchen, die religiöse Unangemessenheit des Antirealismus darzulegen. Es wird sich zeigen, daß die Argumente auf keiner Seite stark genug sind, um eine Entscheidung herbeizuführen, weshalb die Auseinandersetzung über den zweiten Weg, d.h. über die antirealistische Semantik an sich geführt werden muß. In diesem Sinne werde ich dann drittens ausgehend von der im ersten Teil der Arbeit dargelegten semantischen Theorie des Realismus Argumente entwickeln, um zu zeigen, daß alle Versuche, eine antirealistische Semantik auf die religiöse Sprache anzuwenden vor unüberwindlichen Problemen stehen, so daß der religiöse Antirealismus letztlich abgelehnt werden muß.

6.1 Die Debatte im Überblick

Die Zahl der Argumente, die für oder gegen den religiösen Antirealismus ins Feld geführt werden, ohne ihn aus einer allgemeinen Theorie abzuleiten, ist bemerkenswert klein, die ihrer Variationen hingegen deutlich höher. Innerhalb dieser Variationen lassen sich fünf Grundformen ausmachen, die ich nun in absteigender Reihenfolge ihrer Stärke besprechen möchte. Da die meisten Verteidiger des Realismus sich im Wesentlichen darauf beschränken, die Argumente ihrer Gegner zu widerlegen, finden sich nur wenig eigenständige, positive Argumente für den Realismus, die ich im Anschluß daran darstellen werde.

6.1.1 Pro: Das Autonomie-Argument

Das Autonomie-Argument geht aus von der Annahme, daß religiöse Sprache grundsätzlich eigenen Regeln unterworfen ist und leitet daraus ein antirealistisches (und das heißt hier: pluralistisches) Verständnis religiöser Wahrheit ab – gleichsam das semantische Echo von Schleiermachers Diktum, die Religion besitze eine „eigene Provinz im Gemüte“. Obwohl dieses Argument eigentlich das stärkste ist, das dem Antirealisten zur Verfügung steht, und es zudem eine Art Prototyp für die meisten anderen Argumente darstellt, wird es doch nie in seinen einzelnen Schritten präsentiert, sondern mehr angedeutet als ausgeführt. So sagt Phillips: „As Winch pointed out, to understand the significance of the distinction between the real and the unreal, one must take account of the context in which the distinction is made.“³⁹² Und wenig später heißt es: „[T]he criteria of the meaningfulness of religious concepts are to be found within religion itself, and [...] failure to observe this leads to misunderstanding.“³⁹³ Was aber bedeutet „meaningfulness“? Phillips präzisiert an anderer Stelle: „[I]n these religious beliefs, the grammar of ‚belief‘ and ‚truth‘ is not the same as in the case of empirical propositions or the prediction of future events.“³⁹⁴ Hier scheint folgender Gedankengang zugrunde zu liegen: die religiöse Sprache ist eine autonome Region der Sprache, was für Phillips nichts anderes heißt, als daß sie ihre eigenen Kriterien der Wahrheit und Bedeutung besitzt und nach diesen beurteilt werden sollte. Dann aber muß der Wahrheitsbegriff der religiösen Sprache antirealistisch sein, denn religiöse Wahrheit ist immer relative Wahrheit (nur möglich im religiösen Kontext) und kann dann nicht streng valent sein. Wenn wir also diese etwas undeutlichen Bemerkungen präzisieren, so dürfte das Argument bei Phillips (und implizit auch bei Rhees, Winch, Malcolm und wohl auch Wittgenstein) also in etwa folgende Form haben:

- (1) Verschiedene Formen der Sprache (Sprachspiele) besitzen eine unterschiedliche Grammatik.
- (2) Die Grammatik religiöser Sprache ist nicht identisch mit der Grammatik anderer Sprachformen, z.B. wissenschaftlicher Sprache.
- (3) Also bildet religiöse Sprache eine eigene Sprachform, d.h. religiöse Sprache ist autonom.

Hier ist es wichtig, die Tragweite der Begriffe Sprachform, Grammatik und Autonomie zu verstehen: Autonomie ist semantische Autonomie. Zu sagen, daß religiöse Sprache autonom ist oder ihre eigene Grammatik hat, bedeutet für Phillips und die übrigen Wittgensteinianer bereits, daß sie über ihre eigenen Begriffe von Wahrheit und Bedeutung verfügt, nicht bloß, daß sie etwa eine ihr eigene Metaphorik hat oder Formen des Sprachgebrauchs kennt, die es in anderen Bereichen der Sprache nicht gibt (z.B. Beten). Sie muß es auch, soll das Argument tatsächlich auf einen

³⁹² Phillips 1965, 9.

³⁹³ Phillips 1965, 12.

³⁹⁴ Phillips 1976, 143.

Antirealismus hinauslaufen; ansonsten wäre es nur eine triviale Feststellung. Akzeptiert man aber diese Interpretation, ist der Antirealismus unausweichlich.

In dieser Form ist das Argument ohne Zweifel schlüssig, aber ist es auch ein gutes Argument? Das hängt natürlich davon ab, ob sich die beiden Prämissen glaubhaft machen lassen. Betrachten wir zunächst die erste Prämisse. Daß verschiedene Sprachformen eine unterschiedliche Grammatik bzw. Semantik haben, ist eine umfangreiche und starke These, die sich nicht ohne weiteres abweisen läßt; ich werde in Kapitel 6.2.2 darlegen, warum ich sie dennoch für falsch halte, an dieser Stelle aber nur einige Einwände nennen, die zumindest *prima facie* gegen die Prämisse zu sprechen scheinen. So besteht ein großes, in der These schon angelegtes Problem darin, daß sie unbegründbar ist, denn eine Begründung der These, daß jede Sprachform ihre eigenen Begriffe von Wahrheit und Bedeutung hat, würde gerade das voraussetzen, was es angeblich nicht geben kann: einen bereichsüberschreitenden Wahrheitsbegriff. Denn wenn Wahrheit abhängig ist von der jeweiligen Sprachform, dann kann ein Argument immer nur Wahrheit relativ zu einem System nachweisen; das ist ja der Witz an Phillips' Theorie: daß nur innerhalb der Religion bestimmt wird, was eine korrekte Begründung ist, weshalb es keine nicht-religiösen Gründe für religiöse Autonomie geben kann. Dann aber läßt sich religiöse Autonomie nur als religiös wahr erweisen, wissenschaftliche Autonomie als wissenschaftlich wahr usw. Aber eine generelle Autonomiethese wäre mangels eines generellen Wahrheitsbegriffs nicht mehr begründbar. Wäre die These begründbar, dann wäre sie falsch.³⁹⁵ Ja, selbst die Behauptung, daß die Prämisse wahr ist, ist nicht möglich, denn ohne Angabe des Kontextes macht es keinen Sinn zu sagen, sie sei wahr. Phillips selbst steht in seiner Auseinandersetzung mit dem Realismus vor genau diesem Problem, sieht aber nicht die Konsequenzen, die er eigentlich ziehen müßte. Denn wenn es um die Falschheit einer realistischen Deutung religiöser Sprache geht, ist er überraschend schnell bereit, seinen Relativismus aufzuweichen und den Realismus für schlichtweg falsch zu erklären; falsch nicht relativ zu einem bestimmten System, sondern absolut falsch. So bemerkt Phillips zum Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod, daß es keinen Grund gebe, die Leere, die der Tod eines Menschen eröffnet, dadurch zu füllen, daß man sich einrede, die Toten seien irgendwie noch am Leben: „Therefore beliefs in the reality of the dead need not entail beliefs which are *patently false*.“³⁹⁶ Würde Phillips seine eigene Theorie ernst nehmen, so könnte er niemals in dieser Platttheit behaupten, bestimmte religiöse Ideen seien falsch oder abergläubisch, setzt doch eine solche Behauptung gerade die externen Standards der Bewertung voraus, die es gemäß dem Autonomie-Argument gar nicht geben kann. Prämisse (1) steht also vor dem alten, aber nichtsdestotrotz

³⁹⁵ So auch Insole 2006, 33: „If the language game relativizing approach is correct, we will not be able to argue for it. Either we see it or we don't.“

³⁹⁶ Phillips 1976, 130, meine Hervorhebung; ebenso ignoriert Cupitt den offenkundigen Selbstwiderspruch, wenn er über Realismus und Essentialismus sagt: „All these ideas are surely wrong.“ (Cupitt 1993, 53)

gravierenden Problem eines jeden Relativismus, dem der selbstreferentiellen Inkonsistenz, und solange dieses Problem sich nicht lösen läßt, ist das Autonomie-Argument von vornherein zum Scheitern verurteilt.³⁹⁷

Doch nehmen wir einmal an, die erste Prämisse ließe sich irgendwie glaubhaft machen – gilt dies dann auch von der zweiten? Dagegen sprechen leider ebenfalls einige gewichtige Gründe. Schon die Voraussetzungen des Satzes sind zweifelhaft, denn es ist keineswegs klar, daß die Vorstellung eines genuin religiösen Bereichs der Sprache überhaupt sinnvoll ist. Natürlich gibt es religiöse Sprache, d.h. Sprache, die in religiösen Kontexten auftaucht, die in Ritualen, Gebeten oder der Vermittlung von Glaubensinhalten zur Anwendung kommt. Das aber bedeutet noch lange nicht, daß wir es hier mit einer eigenen Sprache zu tun haben, sondern nur mit einem spezifischen Kontext, in dem eine Sprache gebraucht wird.³⁹⁸ Macht man sich aber klar, daß es gerade der Anwendungskontext ist, der darüber bestimmt, ob wir etwas als religiöse Sprache ansehen oder nicht, dann zeigt sich, daß die Abgrenzung oftmals alles andere als eindeutig ist, denn Äußerungen mit religiöser Relevanz kommen auch in anderen Kontexten vor. Sind Sätze wie „Buddha wurde im Alter von 35 Jahren erleuchtet“ oder „Paulus hatte auf dem Weg nach Damaskus eine Vision von Christus“ Sätze der religiösen Sprache oder eher der historischen? Welchem Wahrheitsbegriff unterliegen sie? Wenn aber eine eindeutige Zuordnung zu einem Kontext gar nicht immer möglich ist, wieso sollten wir dann überhaupt annehmen, daß es eine spezifisch religiöse Sprache gibt?³⁹⁹ Phillips kontert, es käme nicht darauf an, zu behaupten, daß irgendwelche Unterschiede zwischen Sprachformen bestehen, sondern bloß darauf, ob sie sich dem aufmerksamen Beobachter zeigen und dies sei wohl deutlich erkennbar, auch wenn man nicht immer eine klare Grenze ziehen könne.⁴⁰⁰ Natürlich hat Phillips damit recht. Man kann akzeptieren, daß religiöse Sprache (von Grenzfällen abgesehen) signifikant anders ist als andere Sprachformen, und auch, daß dies keine Frage eines dubiosen Kriteriums, sondern allein der Phänomenologie ist. Bloß folgen hieraus nicht die weitreichenden Konsequenzen, die Phillips zieht. Religiöse Sprache besitzt eine eigene Bildlichkeit, spricht in ihren eigenen Metaphern (verschiedene Religionen in jeweils unterschiedlichen), kennt Formen des Ausdrucks, die nur hier üblich sind, wie etwa das Gebet oder den Hymnus, bildet also in gewissem Sinne durchaus eine eigene Sprachform, und darauf beruft sich Phillips. Er unterschlägt jedoch, daß er behauptet, religiöse Sprache sei nicht in *diesem* Sinne eine eigene Sprachform, sondern in einem viel stärkeren, semantischen Sinn. Daß aber der Wahrheitsbegriff der Religion ein anderer ist oder religiöse Sprache eine fundamental

³⁹⁷ Vgl. auch Alston 1995b, 56.

³⁹⁸ „What is erroneously called religious language is the use of language (any language) in connection with the practice of religion.“ (Alston 2005, 220); ebenso Nielsen 1967, 201.

³⁹⁹ So zuerst Palmer 1974, 242.

⁴⁰⁰ Phillips 1970, 64f.

andere Bedeutungstheorie verlangt, ist eine höchst gewagte These, die keineswegs durch solche schlichten Beobachtungen gedeckt ist, sondern die doch gerade erst durch das Autonomie-Argument bewiesen werden soll. Gegen die These vom Sonderstatus religiöser Sprache spricht weiterhin, wie Nielsen richtig bemerkt, daß es eine Reihe von Gemeinsamkeiten und Überschneidungen zwischen religiöser und wissenschaftlicher Sprache gibt: Fundamentale Gesetze der Logik oder basale Konzepte wie Person oder Handlung scheinen nicht diskursabhängig zu sein.⁴⁰¹ Erkennbar wird dies gerade an der Möglichkeit, über die Bedeutung religiöser Begriffe nachzudenken. Erwäge ich z.B., was der Satz „Gott liebt die Menschen“ bedeuten soll, so kann ich dies nur aufgrund eines gegebenen Vorverständnisses der einzelnen Begriffe; ich muß bereits eine (sozusagen säkulare) Vorstellung davon haben, was „lieben“ bedeutet, um über diesen Satz nachdenken zu können, und kann daher dem Wort innerhalb des religiösen Satzes nicht eine vollkommen andere Bedeutung zuweisen, wenn ich ihn verstehen oder erlernen will.

Um die Glaubwürdigkeit der Prämissen des Arguments ist es also schlecht bestellt. Darüber hinaus wird eingewandt, daß das Argument Konsequenzen nach sich zieht, die dem Antirealisten eigentlich nicht recht sein sollten. Denn was sich positiv als Autonomie der religiösen Sprache bezeichnen läßt, kann man auch negativ eine Immunisierungsstrategie nennen. Und in der Tat ist dies ja auch beabsichtigt, wie Phillips selbst erklärt: „Beliefs, such as belief in the Last Judgment, are not testable hypotheses, but absolutes for believers in so far as they predominate in and determine much of their thinking. The absolute beliefs are the criteria, not the object of assessment. To construe these beliefs as hypotheses which may or may not be true is to falsify their character.“⁴⁰² Religiöse Überzeugungen sind für Phillips immun gegenüber externer Kritik, da allein die Annahme, sie seien kritisierbar, nicht zu halten ist. Doch hierfür muß, wie Kutschera zu Recht bemerkt, ein hoher Preis gezahlt werden: „Jede Immunisierung der Religion gegenüber vernünftiger Kritik verurteilt sie zur Bedeutungslosigkeit.“⁴⁰³ Wenn Religion Einfluß auf das Leben der Menschen haben soll, wenn sie ihr Denken und Handeln bestimmen können soll, dann muß sie einen Unterschied machen. Wenn aber nichts im alltäglichen Leben, keine Erfahrung und kein Gedanke gegen sie sprechen kann, wenn also die Wahrheit religiöser Überzeugungen stets unberührt bleibt, dann machen sie keinen Unterschied mehr und werden sinnlos in dem Sinne, daß nichts davon abhängt, ob jemand glaubt oder nicht.⁴⁰⁴ Phillips hält dem entgegen, daß sich gerade in der religiösen Praxis zeigt, welchen Unterschied Religion macht (was wir im nächsten Abschnitt diskutieren müssen). Doch auch so läßt sich ein weiteres Phänomen nicht erklären, wie

⁴⁰¹ Nielsen 1967, 205; vgl. auch Kutschera 1991, 111.

⁴⁰² Phillips 1970, 90.

⁴⁰³ Kutschera 1991, 112.

⁴⁰⁴ Befreit man Flews *falsification challenge* von ihrem positivistischen Ballast, ist das wohl die Lehre, die man aus ihr ziehen sollte: Wenn Religion nicht (in einem nicht-semantischen Sinne) bedeutungslos werden soll, dann muß es zumindest prinzipiell einen Unterschied machen, ob das Geglaubte wahr ist oder nicht.

nämlich ein Mensch seinen Glauben verlieren kann, was doch in Phillips System eigentlich unmöglich sein müßte. Denn abgesehen davon, daß ein Glaubensverlust normalerweise durch Argumente oder Erfahrungen geschieht und somit auch eigentlich das Autonomieprinzip verletzen muß, heißt seinen Glauben zu verlieren ja, anders über das Geglaubte zu denken. Das aber setzt voraus, was Phillips leugnet, nämlich daß die Glaubenssätze für den Gläubigen und den Nicht-Gläubigen das gleiche bedeuten und anhand gemeinsamer Kriterien bewertet werden können. Doch die semantische Autonomie religiöser Sprache hat noch drastischere Folgen als bloß eine Immunisierung: Sie stellt die Möglichkeit, religiöse Sprache zu verstehen, grundsätzlich in Frage. Denn wenn die Kriterien der Bedeutung innerhalb der religiösen Sprache selbst festgelegt werden, dann müßte daraus eigentlich folgen, daß religiöse Sprache auch nur von innen verstanden werden kann, daß also Verstehen Glauben schon voraussetzt.⁴⁰⁵ Doch wie könnte man sinnvollerweise behaupten, daß der Atheist den Gläubigen gar nicht versteht, mit dem er diskutiert? Es scheint doch eher so zu sein, daß beide einander verstehen, aber eine unterschiedliche Einstellung zu der fraglichen Proposition haben. Phillips laviert in diesem Punkt um eine klare Antwort herum und kann sich nur zu der schwammigen Aussage „one must have some feeling for the game“⁴⁰⁶ durchringen. Das aber ist keine gute Antwort, denn in Fragen der Semantik gibt es nur eine binäre Option, nämlich verstehen oder nicht verstehen. Entweder ich verfüge über eine Bedeutungstheorie für die Sprache, dann kann ich sie (prinzipiell) verstehen oder ich verfüge nicht darüber, dann kann ich sie niemals verstehen. Ein bißchen verstehen kann es nur im nicht-semantischen Sinne geben, wenn mir etwa bestimmte Konnotationen nicht bekannt sind, doch das ist wie gesagt nicht der Sinn von Autonomie, den Phillips eigentlich verteidigen möchte. Es scheint also gute Gründe zu geben, das Autonomie-Argument abzulehnen. In seiner ersten Prämisse beruft es sich auf einen Relativismus der Sprachspiele und läuft damit Gefahr, die Voraussetzungen der eigenen Gültigkeit oder Beweisbarkeit zu untergraben; seine zweite Prämisse macht Gebrauch von einer unplausiblen und nicht zu verteidigenden Abgrenzung religiöser Sprache von anderen Formen der Sprache; seine Konsequenz wäre eine völlige Immunisierung und Unverstehbarkeit religiösen Glaubens. Doch könnte nicht ein hartgesottener Verteidiger des Antirealismus darauf beharren, die These sei eben tatsächlich nicht (wissenschaftlich) begründbar und die Immunisierung sei eine ebenso richtige wie wünschenswerte Konsequenz? Solche Hartnäckigkeit erfordert eine gründlichere Behandlung; ich werde in Kap. 6.2.2 noch einmal auf diesen Punkt eingehen und zeigen, daß sich aus der antirealistischen Semantik selbst Argumente entwickeln lassen, die eine solche Position unmöglich machen.

⁴⁰⁵ So Palmer 1974, 239.

⁴⁰⁶ Phillips 1965, 83.

6.1.2 Pro: Das religiöse Argument

Das religiöse Argument ist die bei weitem häufigste und variantenreichste Argumentationsform, derer sich die Antirealisten bedienen. Es schließt sich an das Autonomie-Argument an, indem es die negativen Folgen ins Spiel bringt, die sich aus einer Mißachtung der Autonomie religiöser Sprache ergeben. In allen seinen Formen versucht das Argument zu zeigen, daß eine realistische Theorie religiöser Sprache aus spezifisch religiösen Gründen nicht akzeptabel ist, da sie den essentiell religiösen Charakter wichtiger Begriffe zerstören würde. Im Kern haben die verschiedenen Argumente die Form eines *modus tollens*:

- (1) Wenn religiöse Sprache realistisch interpretiert wird, dann muß der Begriff F auf eine bestimmte Weise verstanden werden.
- (2) Diese Art, den Begriff F zu verstehen ist falsch (religiös inadäquat).
- (3) Also darf religiöse Sprache nicht realistisch interpretiert werden.

Formal gesehen ist das Argument natürlich schlüssig, doch seine Überzeugungskraft schwankt stark in Abhängigkeit von dem jeweiligen Begriff, der angeblich durch eine realistische Deutung verfälscht wird. Drei Begriffe sind es, die immer wieder auftauchen, und für die ich nun der Reihe nach das Argument überprüfen möchte: Glaube, Gott und Ritual.

Der am häufigsten geäußerte Vorwurf lautet, daß der Realismus das Konzept des *religiösen Glaubens* entstellt. Wittgenstein etwa erklärt, der Gebrauch des Wortes „glauben“ sei in der Religion ein anderer als in der Wissenschaft und es sei verkehrt, zu meinen, an Gott zu glauben sei identisch damit, eine Hypothese zu glauben.⁴⁰⁷ Denn, so Wittgenstein, eine Hypothese könne bezweifelt werden, religiöser Glaube aber nicht. Phillips bestätigt diesen Punkt und ergänzt, daß religiöser Glaube deshalb nicht das Für-Wahr-Halten einer Hypothese sei, weil es hier nicht um Tatsachen gehe.⁴⁰⁸ Denn es sei absurd, zu behaupten, daß religiöse Überzeugungen wie wissenschaftliche Hypothesen mehr oder weniger wahrscheinlich sind und mehr oder weniger stark geglaubt werden. Glaubenssätze (*beliefs*) seien eben keine überprüfbaren Hypothesen, sondern Ausdruck von Glaube (*faith*) und Vertrauen.⁴⁰⁹ Doch in dieser Gestalt, ausgehend von einem prinzipiellen Unterschied in der Stärke oder Festigkeit des Glaubens, überzeugt das Argument nicht. Schon die Grundannahme ist zweifelhaft: Wieso sollte die Stärke einer Überzeugung etwas damit zu tun haben, wie diese Überzeugung zu verstehen ist?⁴¹⁰ Doch selbst wenn man diese Voraussetzung zugesteht, scheint die Behauptung, daß religiöser Glaube sich nicht bezweifeln läßt, rein deskriptiv nicht wahr zu sein. Religiöser Glaube wird natürlich bezweifelt, und ein großer Teil der Religionsphilosophie besteht aus der Auseinandersetzung mit den Zweiflern und

⁴⁰⁷ Wittgenstein 2000, 80.

⁴⁰⁸ Phillips 1970, 1.

⁴⁰⁹ Phillips 1970, 101f.

⁴¹⁰ So Mackie 1985, 347.

ihren Gründen; es mag Fundamentalisten geben, deren Glaube tatsächlich so unerschütterlich ist wie Wittgenstein und Phillips es sich vorstellen, doch abgesehen davon, daß es sich hier wohl kaum um den Normalfall religiösen Glaubens handelt, zeigt doch z.B. die *Intelligent-Design*-Bewegung, daß Gründe für das Geglaubte durchaus als relevant empfunden werden. Wenn Wittgenstein erklärt: „Der Punkt ist, gäbe es einen Beweis, würde das tatsächlich die ganze Angelegenheit beenden“,⁴¹¹ dann darf man Zweifel haben, ob es überhaupt jemanden gibt, der in diesem Sinne religiös gläubig ist. Sollten wir dann die These normativ verstehen, so daß religiöser Glaube immun gegen Gründe sein sollte, auch wenn er *de facto* meistens nicht so aufgefaßt wird? Auch das ist wenig plausibel, denn gerade in der Moderne tauchen immer mehr Argumente auf, die die Glaubwürdigkeit der meisten religiösen Überzeugungen untergraben und die es schwerer machen, unreflektiert an ihnen festzuhalten. Dann aber sollte religiöser Glaube gerade in einem solchen Umfeld sensibel sein gegenüber den Anfechtungen, denen er ausgesetzt ist.⁴¹² Der einzige Grund, der glaubhaft machen könnte, weshalb all diese Anfechtungen für den Glauben nicht relevant sind, wäre die Tatsache, daß er gar nicht wahrheitsfähig ist oder zumindest die Wahrheit nicht-religiöser Propositionen eine andere ist als die religiöser, so daß hier kein Widerspruch bestehen kann. Das aber ist nichts anderes als eine Formulierung der antirealistischen These und damit eben das, was ja erst durch das Argument bewiesen werden soll. Vor diesem Hintergrund macht es auch keinen Sinn mehr, mit Phillips zu behaupten, Glaube sei keine bezweifelbare Hypothese, sondern eine Form der Lebensbewältigung. Hier besteht kein Gegensatz, denn Phillips begeht den banalen Fehler, aus der Tatsache, daß Glaube eine Hypothese ist, ohne jeden Grund die viel schwerwiegendere These zu folgern, daß Glaube *nur* eine Hypothese ist. Das ist nicht nur grundlos, sondern unsinnig, denn nichts spricht dagegen, daß Glaube das Für-Wahr-Halten von Hypothesen beinhaltet, darüber hinaus jedoch eine Lebensform, eine Sinnorientierung, ein Ausdruck von Vertrauen etc. ist.⁴¹³

Mit einem ähnlichen Argument, das nun aber die Wirksamkeit des Glaubens in den Fokus rückt, versucht Hans Julius Schneider, zum gleichen Ziel zu gelangen. Er vergleicht zunächst religiöse Aussagen mit Märchen und erklärt, daß es in beiden Fällen zwei Ebenen der Deutung gibt: eine erste, wörtliche und eine zweite, funktionale Ebene. Die erste stellt einen Tatsachenbericht dar, während die zweite darüber hinausgehende Lehren vermitteln kann, z.B. Hilfe bei der Orientierung in der Welt leistet. Wer den religiösen Glauben realistisch versteht, der sieht, so Schneider, nur die erste Ebene und behandelt damit den Glauben wie eine wissenschaftliche Hypothese;

⁴¹¹ Wittgenstein 2000, 78.

⁴¹² So Oppy/Trakakis 2007, 125.

⁴¹³ „One can acknowledge this without in any way denying the primacy of the practical and affective in the religious life.“ (Alston 1995b, 26); ebenso Mackie 1985, 354 und Oppy/Trakakis 2007, 127.

doch ein solcher Ansatz ist für ihn ein „irreparabler Fehler“.⁴¹⁴ „Ob die zweite Ebene einen Wert hat, ob sie etwas Treffendes zu verstehen gibt, kann nicht durch Argumente, die sich allein auf die Wahrheit der ersten Ebene beziehen, beurteilt werden.“⁴¹⁵ Die Ebene der Fakten ist damit aber für Schneider entbehrlich, denn der Wert der zweiten Ebene ist von ihr nicht abhängig:

„Die Existenz und Lebensbedeutsamkeit der von James geschilderten [religiösen, SG] Erfahrungen reichen aus, um die aus ihnen erwachsenden religiösen Redeweisen erstens mit Bedeutungen zu versehen, die über eine bloß symptomatische Funktion [...] hinausgehen, die sie zweitens nicht als Selbstzweck-Aktivitäten erscheinen lassen, und die drittens keine über die menschliche Praxis hinausgehenden wissenschaftlichen Hypothesen über die Existenz transzendenter Gegenstände involvieren.“⁴¹⁶

Doch wenn es Schneiders Ziel gewesen sein sollte, hiermit ein Argument für die religiöse Notwendigkeit eines Antirealismus zu liefern, dann wurde dieses Ziel verfehlt. Denn es ist für den Realisten ein Leichtes, Schneiders Forderungen zu akzeptieren, ohne sich deswegen von seiner Theorie trennen zu müssen. Ohne Zweifel haben religiöse Behauptungen mehr als nur eine faktische Inhaltsebene, sie drücken Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, eine Bestimmung des eigenen Platzes in der Welt, Hoffnungen, Werte, Handlungsaufforderungen und vieles mehr aus. Das alles tun sie aber auch, wenn sie auf der ersten Ebene wahr sind. Schneider hat ganz recht, wenn er sagt, daß die Angemessenheit religiöser Überzeugungen auf der zweiten Ebene nicht an ihrer Wahrheit auf der ersten Ebene hängt. Dann aber ist ein Realismus vollkommen vereinbar damit, die zweite Ebene zu akzeptieren; der realistische „Überglaube“ mag überflüssig sein, falsch ist er deshalb nicht. Ein Märchen muß nicht wahr sein, um etwas ausdrücken zu können, aber die Tatsache, daß eine gute Anekdote tatsächlich wahr ist, vermindert auch nicht ihre Bedeutung. Religiöser Glaube verliert also auch vor diesem Hintergrund nichts, wenn er realistisch verstanden wird.

Schließlich versucht Phillips, auf dem Umweg über die Manifestation des Glaubens in der Lebenspraxis die Falschheit des realistischen Glaubensbegriffs nachzuweisen. Er räumt ein, daß es wohl möglich ist, von religiösen Tatsachen zu sprechen, besteht aber darauf, daß mit dieser Feststellung noch nichts Wirkliches gesagt ist, denn es muß erst geklärt werden, was religiöse Tatsachen sind und was es heißt, sie zu glauben.⁴¹⁷ Dann aber, so Phillips, zeigt sich, daß religiöser Glaube gerade nicht das sein kann, was der Realist dafür hält. Denn der realistische Glaubensbegriff trennt laut Phillips klar zwischen dem Glauben als einem mentalen Zustand und den

⁴¹⁴ Schneider 2008, 30.

⁴¹⁵ Schneider 2008, 24.

⁴¹⁶ Schneider 2008, 92.

⁴¹⁷ „One may, of course, speak of religious facts, but in that case, all the grammatical work has still to be done. We have to show how talk of facts in this context differs from talk of facts in other contexts.“ (Phillips 1988, 230)

„Früchten“ des Glaubens, d.h. der Rolle, die der Glaube im Leben der Gläubigen spielt.⁴¹⁸ Aber wenn der Realist dann weiter erklären soll, was es bedeutet, etwas zu glauben, kann er keine sinnvolle Antwort geben, denn, so Phillips, jede Beschreibung des Glaubens involviert bereits einen Bezug zu den praktischen Auswirkungen des Glaubens: „To see what our beliefs come to, we must turn to the very contexts which the realists want to rule out of consideration, namely the actions and practices we engage in.“⁴¹⁹ Das Argument lautet also, daß der realistische Glaubensbegriff Glauben als mentalen Zustand von der religiösen Praxis trennt; der Sinn eines religiösen Glaubens läßt sich aber nur durch die Praxis selbst angeben, so daß die Trennung absurd ist und es einen realistischen Glauben gar nicht geben kann. Nun scheint Phillips Diagnose auf den ersten Blick zutreffend zu sein; Roger Trigg etwa sagt klar: „The belief is distinct from the commitment which may follow it, and is the justification for it.“⁴²⁰ Und Swinburne argumentiert, daß der Verlust des Glaubens nicht notwendigerweise eine Aufgabe bisher befolgter Verhaltensmaximen bewirke, und daß der Fall vorstellbar sei, daß jemand zwar glaube, daß es einen Gott gibt, aber dennoch kein Interesse habe, sich in seinem Handeln irgendwie danach zu richten.⁴²¹ Doch in diesen Fällen ist die Trennung von Glaube und Praxis nicht so streng, wie Phillips vermutet. Trigg und Swinburne machen lediglich deutlich, daß es eine *logische* Trennung von Glaube und Praxis gibt, womit noch lange nicht gesagt ist, daß man tatsächlich sinnvollerweise von einem Glauben sprechen könnte, der sich nie manifestiert:⁴²² an die erlösende Kraft des Buddha Amithaba zu glauben und ihn rituell anzurufen gehören zwar unweigerlich zusammen, sind aber doch nicht identisch, genau wie Farbe und Form. Doch Phillips versucht, aus der faktischen Verbindung von Glauben und Praxis eine logische *Identität* zu folgern, auf die sich der Realist aber nicht festlegen lassen muß. Es genügt, wenn er bereit ist, anzuerkennen, daß religiöse Überzeugungen, auch wenn sie logisch mit religiöser Praxis nicht identisch sind, Einfluß auf diese Praxis haben können: Zu glauben, daß Aussagen über Gott unabhängig von unseren Erkenntnismöglichkeiten wahr oder falsch sind, impliziert ja nicht, daß diese Aussagen prinzipiell vom religiösen Leben abgeschottet sein müssen.⁴²³ Der Realist muß sich also auf Phillips' Vorwurf gar nicht erst einlassen. Mikel Burley verteidigt Phillips' Position, indem er argumentiert, es gehe hier um etwas Tieferes, nämlich um die Frage, was überhaupt logische Unabhängigkeit sei und was es bedeute, etwas von

⁴¹⁸ „The realist divorces ‚believing‘ and ‚hoping‘ from the situations in human life in which they have their sense.“ (Phillips 1993, 89)

⁴¹⁹ Phillips 1993, 94.

⁴²⁰ Trigg 1973, 75.

⁴²¹ Swinburne 1977, 87.

⁴²² Das wird deutlich, wenn man Swinburnes Beispiel genau betrachtet: „A man may say ‚I believe that there is a God, although I doubt whether he’s very interested in me; but anyway I don’t intend to do anything about it now.“ (ebd.) Es ist hier klar Bestandteil der Überzeugung, daß Gott sich nicht für den Gläubigen interessiert, was der Grund ist, daß der Glaube keine Auswirkungen auf das Verhalten hat. In gewisser Weise manifestiert sich der Glaube also doch in der Praxis: Der Glaube an die Gleichgültigkeit Gottes manifestiert sich als Indifferenz des Gläubigen.

⁴²³ So auch Scott/Moore 1997, 404. Vgl. auch Hick 1993b, 115: „There is no reason why a religious realist should hold that belief is a mental state unrelated to our actions, emotions and practical dispositions.“

jemandem auszusagen. Seiner Meinung nach geht es dabei um die Frage nach der Zuschreibbarkeit zweier Prädikate und sei absurd, von verschiedenen Prädikaten zu sprechen, wenn die Kriterien der Zuschreibung identisch seien.⁴²⁴ Aber auch das kann der Realist wieder bedenkenlos akzeptieren, denn warum sollten die Kriterien dafür, von jemandem zu sagen, er glaube an Gott, und die Kriterien dafür, von ihm zu sagen, er verehere Gott, identisch sein? Wären sie es, so müßte sich über diese Kriterien jedem Glauben eindeutig eine bestimmte Praxis (oder mehrere) zuordnen lassen (sonst wären sie nicht identisch), doch ein bestimmtes Verhalten ist mit einer Menge verschiedener Überzeugungen vereinbar.⁴²⁵ Zünde ich z.B. vor einer Marienstatue eine Kerze an, so ist dieses Verhalten mit mehr als nur einer dahinterstehenden Überzeugung vereinbar: Ich könnte glauben, daß dies ein geeignetes Mittel ist, meinen Gebeten Nachdruck zu verleihen; daß es ein treffender Ausdruck meiner feierlichen Stimmung ist; daß es das ist, was ich in der Situation tun sollte, weil es alle von mir erwarten; oder ich könnte nichts dabei denken und es aus bloßer Gewohnheit tun, weil ich es immer schon so gemacht habe. Wenn aber die Verbindung von Geglaubtem und Praxis gar nicht eindeutig ist, dann sind die Kriterien der Prädikation nicht identisch (ich muß nicht p sagen, wenn ich q sage); dann kann das Verhalten allein nicht festlegen, was der Glaube eigentlich ist und es wird ein zusätzliches, über die Praxis hinausgehendes Element erforderlich. Das Argument ist also in keiner Weise überzeugend: Weder muß der Realist, wie von Phillips behauptet, Glaube und Praxis voneinander trennen, noch läßt sich, wie Phillips es als Alternative proklamiert, eine logische Identität von Glaube und Praxis aufrechterhalten. Das Ergebnis lautet wieder, daß der Begriff des Glaubens durch eine realistische Theorie keinen Schaden nimmt.

Wenn das religiöse Argument auf der Basis des Glaubensbegriffs offensichtlich nicht überzeugend ist, wie sieht es dann aus, wenn es ausgehend vom *Gottesbegriff* konstruiert wird? Wieder ist es vor allem Phillips, der diesen Einwand erhebt. So argumentiert er, der Realist behaupte, die Existenz Gottes sei eine objektive Tatsache, doch gleichzeitig sei er nicht bereit, ebenfalls zu behaupten, die Existenz Gottes könne möglicherweise einmal enden, da Gott in diesem Fall nur kontingent existiere. Dann aber ergibt sich für ihn ein Widerspruch: „I should have thought that it followed from this that the reality of God cannot be what Hume called a matter of fact and existence.“⁴²⁶ Anders ausgedrückt: Wenn Gottes Existenz eine Tatsache ist, wie der Realist behauptet, dann muß Gottes Existenz kontingent sein; das aber ist mit einem religiösen Gottesbegriff nicht vereinbar, denn Gott existiert notwendig. Also ist der Realismus falsch.⁴²⁷

⁴²⁴ Burley 2008, 145f.

⁴²⁵ Vgl. Scott/Moore 1997, 408.

⁴²⁶ Phillips 1970, 71.

⁴²⁷ So Phillips 1970, 85f.: „If I say that something exists, it makes sense to think of that something ceasing to exist. But religious believers do not want to say that God might cease to exist.“

Unterstützt wird Phillips in diesem Punkt unter anderem von Kaufman und Cupitt, die beide der Meinung sind, ein objektiver Gott wäre wahlweise ein Götze⁴²⁸ oder völlig ohne religiöse Bedeutung.⁴²⁹ Allerdings zielen die Argumente beider nicht auf einen Widerspruch mit dem *Gottesbegriff* ab, sondern auf die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, und können daher für den Moment zurückgestellt werden. Betrachten wir also Phillips' Argument. Hier ist es schon nicht ohne weiteres einzusehen, wie das Argument überhaupt Wirkung entfalten soll. Entscheidend ist ja Phillips' These, daß der Satz „x existiert“ den Satz „Es ist möglich, daß x aufhört zu existieren“ implizieren soll. Aber warum sollte diese Implikation gelten? Es scheint zumindest auf den ersten Blick nicht widersprüchlich zu sein, von einer Sache zu behaupten, daß sie existiert und immer existieren wird bzw. notwendig existiert (je nachdem, welchen Begriff von Möglichkeit Phillips im Sinn hat). Und selbstverständlich wird auch der Realist bestätigen, daß er nicht bloß behauptet, daß Gott notwendig existiert, sondern auch, daß Gott ganz einfach existiert; aus „x existiert notwendig“ folgt selbstverständlich „x existiert“ (*ab oportere ad esse valet consequentia*). Wo ist der Widerspruch? Solange es Phillips nicht gelingt, einen solchen nachzuweisen, ist seine Prämisse schlichtweg falsch und das ganze Argument muß scheitern. Phillips erwidert darauf:

„Within religion, things are said about God of a time which precedes man's existence. That does not mean that God existed before men in the sense in which mountains, rainbows or rivers did. These are all empirical phenomena and my beliefs concerning their prior existence allow me to ask questions about what they looked like, how long they had existed, and so on. Nothing of this sort makes any sense where God's reality is concerned.“⁴³⁰

Gottes Existenz ist also für Phillips nicht als zeitliche Existenz aufzufassen und kann somit auch nicht beginnen oder enden, da dies ja zeitliche Vorgänge wären. Doch die Gründe, auf denen Phillips diese angeblich andere Existenzweise aufbaut, sind fadenscheinig. Denn auch wenn sich von Gott nicht sagen läßt, wie lange er schon existiert oder wie er aussieht, so folgt daraus doch nicht, daß Gottes Existenzform eine andere sein muß; es genügt anzunehmen, daß Gott Eigenschaften besitzt, die sich hinreichend von denen anderer Gegenstände unterscheiden, so z.B. ewig und unkörperlich zu sein. Eine besondere Bedeutung von „existieren“ läßt sich hieraus aber nicht ableiten. Ein weiteres, von Phillips' Unterstützern vorgetragenes Argument zur Verteidigung der verschiedenen Existenzweisen lautet: „Phillips rejects the *factual* understanding of God as logically improper because it implies that God is revealed and discovered in the world in the same way that physical facts are revealed and discovered.“⁴³¹ Der Grund der Annahme, daß Gottes Existenz wesentlich anders sei als die anderer Dinge läge dann darin, daß Gott nicht auf die gleiche Weise

⁴²⁸ „Any such identification of God with a particular in the world would be idolatrous.“ (Kaufman 1972, 82)

⁴²⁹ „Religious activity must be purely disinterested and therefore cannot depend upon any external facts such as an objective God or a life after death.“ (Cupitt 1981, 10)

⁴³⁰ Phillips 1993, 104f.

⁴³¹ Ramal 2000, 37.

erkannt wird, nämlich (so dürfen wir wohl ergänzen) nicht empirisch. Wie Gott stattdessen erkannt wird, erfahren wir leider nicht; Phillips erklärt nur, daß die Erkenntnis, daß Gott existiere, nicht bloß unser Wissen erweitere: „Coming to see that there is a God *involves* seeing a new meaning in one’s life, and being given a new understanding.“⁴³² Das schließt allerdings nicht aus, daß die Erkenntnis der Existenz Gottes doch wesentliche Gemeinsamkeiten mit einer vergleichbaren Erkenntnis profaner Gegenstände hat, nur daß eben die Gotteserkenntnis darüber hinaus noch lebensverändernd wirkt. Das ist wieder Phillips alter Fehler: zu denken, daß die Erkenntnis Gottes, weil sie lebensverändernd ist, *nur* lebensverändernd sein kann. Nehmen wir aber dennoch an, daß die Gotteserkenntnis eine fundamental andere ist als die sonstiger Gegenstände, so folgt immer noch nicht, daß die Bedeutung von Existenz eine andere ist in Bezug auf Gott. Die Verfahren, um zu erkennen, ob es eine größte Primzahl gibt und ob es einen Yeti gibt, sind vollkommen verschieden, aber dennoch würden wir nicht sagen, daß Yetis und Primzahlen auf unterschiedliche Weise existieren. Wir würden bestimmt sagen, daß sie sehr unterschiedliche *Eigenschaften* haben, und daher auf unterschiedlichem Wege erkannt werden müssen, aber das ist unproblematisch und kann in Bezug auf Gott auch vom Realisten zugestanden werden, wie wir gesehen haben. Wenn es nun aber keinen Sinn macht, verschiedene Existenzweisen bei Gott und anderen Gegenständen zu unterscheiden, da sich alle vermeintlichen Unterschiede in den Existenzmodi auf Unterschiede in den Eigenschaften reduzieren lassen, dann ist es ebenso sinnlos, dem Realisten vorzuwerfen, sein Gottesbegriff impliziere eine Existenzweise, die Gott nicht zukommen dürfe. Auch dieses Argument scheitert also.

Auch in der dritten Variante des Arguments ist es Phillips, der versucht, die religiöse Inadäquatheit des Realismus nachzuweisen, indem er behauptet, eine realistische Deutung religiösen Glaubens nehme den religiösen *Ritualen* ihren spezifisch religiösen Charakter. Phillips baut sein Argument auf einer Reihe von Beispielen auf und fragt nach deren Interpretation: „A boxer crosses himself before the fight; a mother places a garland on a statue of the Virgin Mary; parents pray for their child lost in a wreck. Are these blunders or religious activities?“⁴³³ Man könnte nun denken, argumentiert Phillips, daß es sich hier um den Versuch handelt, den Boxer oder das Kind auf übernatürliche Weise vor Schaden zu bewahren, doch eine solche Interpretation wäre entstellend: „If these questions are answered in the affirmative, the beliefs involved become testable hypotheses.“⁴³⁴ Doch gerade das wäre falsch: „The beliefs involved are not testable hypotheses, but ways of reacting and meeting such situations. They are expressions of faith and trust.“⁴³⁵ Eine zweckrationale Interpretation des Rituals setzt also voraus, so Phillips, daß die Überzeugungen,

⁴³² Phillips 1970, 18, meine Hervorhebung.

⁴³³ Phillips 1970, 101.

⁴³⁴ Phillips 1970, 101f.

⁴³⁵ Phillips 1970, 102.

aus denen es hervorgegangen ist, als Hypothesen betrachtet werden müssen, so daß gilt: Ein realistischer Glaube impliziert die Deutung eines Rituals als zweckorientierte, praktisch-rationale Handlung und verfehlt damit seinen religiösen Charakter. Umgekehrt erlaubt nur ein religiöser Antirealismus eine Deutung des Rituals, die es nicht als bloßen Aberglauben erscheinen läßt. Doch Phillips unterstellt hier die starke These, daß es einen direkten Zusammenhang gibt zwischen unserer Auffassung von der Realität religiöser Tatsachen und der Deutung rituellen Handelns, wobei der vom Realismus implizierte Zusammenhang der falsche ist. Möglicherweise hat er hier Stellen wie diese aus Wittgensteins *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* im Sinn: „Einem religiösen Symbol liegt keine *Meinung* zugrunde. Und nur der Meinung entspricht der Irrtum.“⁴³⁶ Doch genau besehen geht auch Wittgenstein selbst nicht so weit, zu behaupten, daß es keine Verbindung von Glaubensüberzeugung und Ritual gibt: „Vielmehr ist das Charakteristische der rituellen Handlung gar keine Ansicht, Meinung, ob sie nun richtig oder falsch ist, obgleich eine Meinung – ein Glaube – selbst auch rituell sein kann, zum Ritus gehören kann.“⁴³⁷ Der Fehler, den Phillips begeht und Wittgenstein vermeidet, liegt darin, zu denken, bestimmte Überzeugungen seien die Quelle rituellen Handelns, d.h. Rituale müßten gedeutet werden als aus einer bestimmten Überzeugung heraus entstanden, so daß allein die zugrundeliegende Überzeugung über die Deutung bestimmt; denn nur so können Realismus und Zweckrationalität miteinander verknüpft werden. Doch diese Ansicht ist zu rationalistisch:

„[...] nichts berechtigt, die ‚Vorstellung‘, etwa gar in ihrer sprachlichen Ausformung, als das Frühere und Maßgebende zu betrachten, wo doch stammesgeschichtlich die Riten weit älter sind als sprachliche Mitteilung. Die Vorstellungen und Einsichten, die aus dem Ritual als dessen partielle Erhellung sich interpretierend erschließen lassen, ebenso wie die von den praktizierenden Anhängern eines Kultes erlebten Emotionen und formulierten Erklärungen sind nicht Grund und Ursprung, sondern *Begleitphänomene* eines Rituals, das sich dank seinem theatralisch-mimetischen Charakter und dank der Prägekraft des heiligen Ernstes unmittelbar selbst perpetuiert.“⁴³⁸

Glaubensüberzeugungen sind Begleitphänomene der Rituale, wie Burkert treffend sagt, und nicht ihre Quelle, was nichts anderes bedeutet, als daß sie Formen der Deutung des Rituals sind. Wer behauptet, der Realismus mache aus religiösen Ritualen abergläubische Magie, der verwechselt eine Deutung des Rituals mit seiner Erklärung. Denn religiöse Phänomene sind nicht nur stets gedeutete Phänomene, sondern zugleich grundsätzlich mehrdeutig,⁴³⁹ so daß der Ansatz, Rituale als zweckrationale Handlungen zu deuten, die aus bestimmten Glaubensüberzeugungen erwachsen, eine spezielle Interpretationsmöglichkeit unter vielen darstellt, die jedoch nicht den Anspruch erheben kann, die verbindliche Deutung des Rituals zu sein; nichts anderes meint

⁴³⁶ Wittgenstein 1989, 32.

⁴³⁷ Wittgenstein 1989, 35.

⁴³⁸ Burkert 1972, 38, meine Hervorhebung.

⁴³⁹ Waardenburg 1986, 207ff.

Wittgenstein, wenn er oben sagt, der Glaube könne zum Ritus gehören, ohne sein Charakteristikum zu sein. Wenn aber Rituale nicht aus Vorstellungen entstehen, sondern die Deutung eines Rituals durch zugrundeliegende Vorstellungen nur eine hermeneutische Option unter mehreren ist, dann kann Phillips nicht behaupten, daß der Realist auf diese Deutung festgelegt ist. Angewandt auf seine eigenen Beispiele bedeutet das: Ich kann das Gebet der Mutter an die Jungfrau Maria verstehen als Bitte um übernatürlichen Schutz oder als Ausdruck der Dankbarkeit für die überstandene Geburt, ich kann einen Glauben an die Existenz der Jungfrau Maria und ihre übernatürlichen Kräfte voraussetzen oder nicht. Doch keine von beiden Optionen ist dem Realisten verschlossen. Seine Vorstellung von der Realität religiöser Tatsachen erlaubt es ihm, das Ritual zweckrational zu deuten; er muß es aber nicht. Sein Realismus grenzt das Feld möglicher Deutungen ein, gibt aber nicht mit Notwendigkeit eine bestimmte Deutung vor. Die Frage „blunders or religious activities?“⁴⁴⁰ ist demnach verfehlt. Phillips begeht hier wieder denselben Fehler: zu meinen, daß der im Ritual sich zeigende Glaube, bloß weil er eine Hypothese beinhaltet, nichts weiter als eine Hypothese sein kann. Doch die Entgegensetzung von Glaube als Hypothese und Glaube als Form der Lebensbewältigung ist abwegig; nichts spricht dagegen, daß der Glaube beides sein kann. Der Fehler entsteht an dieser Stelle aus Phillips' abwegigem und beschränktem Begriff von einer realistischen Deutung des Rituals, die er unbesonnen mit einer magischen Handlung identifiziert. Wenn er schreibt, eine abergläubische Handlung sei charakterisiert durch „trust in non-existent, quasi-causal connections“⁴⁴¹, so spiegelt sich hierin deutlich Frazers Auffassung von Magie als fehlgeleiteter Wissenschaft.⁴⁴² Doch warum sollte der Realist sich auf eine solche Deutung einlassen? Sein Glaube besagt bloß, daß die Gegenstände seines Glaubens real existieren, die Frage nach der Zweckrationalität von Ritualen ist hier gar nicht berührt.⁴⁴³ Rituale und religiöse Symbole haben ihre eigene Hermeneutik, die keineswegs von der Semantik religiöser Sprache vorgegeben wird, weshalb der Realismus mit verschiedensten Deutungen dieser Rituale und Symbole vereinbar ist. Phillips baut also sein ganzes Argument auf einer unsinnigen Verzerrung des realistischen Ritualbegriffs auf, die sich zurückführen läßt auf die irrige Annahme, aus einem

⁴⁴⁰ Phillips 1970, 101.

⁴⁴¹ Phillips 1970, 103.

⁴⁴² „In short, magic is a spurious system of natural law as well as a fallacious guide of conduct; it is a false science as well as an abortive art.“ (Frazer 1951, 53)

⁴⁴³ Man könnte wohl argumentieren, daß ein Realismus eine magische Auffassung von Ritualen doch nahelegt, aber das wäre schlichtweg ein logischer Fehler: Magie impliziert Realismus, aber nicht umgekehrt; realistischer Glaube und magischer Glaube sind nicht identisch. Geo Widengren z.B. unterscheidet am Beispiel des Abendmahls in der katholischen Kirche und im Calvinismus eine realistische und eine symbolische Auffassung des Rituals klar von einer magischen, bei der es um eine Manipulation und rein kausale Wirksamkeit der Handlung geht (Widengren 1969, 213ff.). Während die realistische Deutung in der katholischen Kirche die Wandlung als ein reales Geschehen an Leib und Blut Christi betrachtet (Aussagen darüber sind realistisch wahr), sieht der Calvinismus in Brot und Wein bloß Symbole der Erinnerung. Doch keine von beiden Deutungen ist magisch: „Natürlich gibt es noch viele Übergangsformen zwischen diesen beiden Auffassungen, aber im großen ganzen kann also der Ritus realistisch oder symbolisch aufgefaßt werden. In beiden Fällen handelt es sich jedoch um eine religiöse Deutung, die sich entschieden von der magischen unterscheidet.“ (Widengren 1969, 216)

religiösen Realismus lasse sich mit Notwendigkeit dieser Begriff ableiten. Beides hat sich aber als falsch herausgestellt, so daß auch hier dem Realismus kein Vorwurf zu machen ist: Er zwingt zu keiner religiös inadäquaten Deutung des Rituals.

Das religiöse Argument hat sich also in all seinen Varianten als nicht überzeugend erwiesen; alle untersuchten Begriffe, der des Glaubens, Gottes, und des Rituals, sind mit einem religiösen Realismus vereinbar (an manchen Stellen scheint er sogar die bessere Alternative zu sein), d.h. nichts am Realismus zwingt dazu, sie so zu interpretieren, daß sie mit dem Selbstverständnis der Religion in Konflikt geraten. Der Realismus scheint eine religiös akzeptable Anschauung zu sein.

6.1.3 Pro: Das epistemische Argument

In gewisser Weise ließe sich sagen, daß das epistemische Argument eine Sonderform des religiösen Arguments ist, denn es behandelt eine besondere religiöse Inadäquatheit: die Annahme, daß Gott erkennbar sei. Doch auch wenn es hier zum Teil um die angebliche religiöse Verwerflichkeit einer solchen Position geht, ist dies doch nicht der eigentliche Ansatz des Arguments, das eher vom Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Realität ausgeht. Das von Kant inspirierte Argument wird insbesondere von Gordon Kaufman vertreten. Er beginnt mit der unproblematischen Feststellung, daß Gott transzendent ist. Hierunter ist zu verstehen, daß Gott niemals Teil der Welt menschlicher Erfahrung sein kann: „He is not to be identified with any particular object in the world of experience: to do so would be to demote him from the Creator of all that is to a part of the world (that is, creation). This means that the referent of the word ‚God‘ cannot be indicated ostensively in any ordinary way. We are never able to point to this or that object or quality of experience and say ‚That is what the name ‚God‘ denotes.“⁴⁴⁴ Definitionsgemäß kann also nichts, was Gegenstand der Erfahrung sein kann, zugleich Gott sein, denn die Transzendenz Gottes schließt das bereits aus. Wenn es aber kein Erfahrungsobjekt gibt, auf das sich das Wort „Gott“ bezieht, so fragt Kaufman weiter, worauf bezieht es sich dann? Zunächst einmal auf nichts. Da aber das Wort „Gott“ immer noch eine Funktion in der Sprache hat, müssen wir weiter fragen, wie es denn dann zu verstehen sei. Kaufman antwortet hier mit der Unterscheidung von *available referent* und *real referent*, die wir in Kap. 5.2.1 bereits kennengelernt haben. Und während der *real referent* für uns stets unzugänglich und damit tatsächlich in gewisser Weise nichts ist,⁴⁴⁵ ist der *available referent* ein tatsächlicher Gegenstand unserer Erfahrung und unseres Lebens: „For all practical purposes it is the available referent – a particular imaginative construct – that bears significantly on human life and thought.“⁴⁴⁶ Doch dieser *available referent* ist nichts anderes als eine

⁴⁴⁴ Kaufman 1972, 82.

⁴⁴⁵ Kaufman 1972, 85.

⁴⁴⁶ Ebd.

Konstruktion, er ist ein geistiges Konstrukt, das über Jahrtausende in den religiösen Traditionen und Praktiken der Menschheit erschaffen worden ist.⁴⁴⁷ Ist aber Gott nichts anderes als eine menschliche Konstruktion, dann kann auch nicht mehr behauptet werden, es gäbe objektive Wahrheiten über Gott; was eine Aussage über Gott wahr oder falsch macht, wird durch unsere Konstruktion entschieden.⁴⁴⁸ Wir enden also notwendigerweise bei einem antirealistischen (nicht streng valenten) Wahrheitsbegriff. In komprimierter Form ließe sich das Argument so wiedergeben:

- (1) Gott ist kein Gegenstand der Erfahrung.
- (2) Wenn Gott kein Gegenstand der Erfahrung ist, dann bezieht sich der Term „Gott“ auf nichts (i.e. nichts Reales).
- (3) Wenn der Term „Gott“ sich auf nichts (Reales) bezieht, dann ist Gott eine Konstruktion.
- (4) Wenn Gott eine Konstruktion ist, dann sind Aussagen über Gott nicht objektiv wahr.

Betrachten wir zunächst die erste Prämisse. Warum sollte Gott kein Gegenstand der Erfahrung sein? Kaufman führt dies, wie beschrieben, darauf zurück, daß Gott transzendent ist: „God‘ [...] by definition refers to a reality transcendent of, and thus not locatable within, experience.“⁴⁴⁹ Nun ist der philosophische Begriff der Transzendenz ziemlich vielseitig und vereint in sich eine Reihe von verschiedenen Bedeutungen, doch als religiöses (oder eher theologisches) Konzept bedeutet Transzendenz zunächst einmal die radikale Differenz von Gott und Welt, von Absolutem und Bedingtem,⁴⁵⁰ Gottes Außerweltlichkeit⁴⁵¹ und damit seine Verborgenheit.⁴⁵² Dies sind vor allem ontologische Bestimmungen, die das Verhältnis von Gott und Welt kennzeichnen, nicht epistemische; der Gegenentwurf zur Transzendenz Gottes ist der Pantheismus, nicht die natürliche Theologie. Man kann den Transzendenzbegriff selbstverständlich auch epistemisch verstehen, sollte sich dann aber bewußt sein, daß Transzendenz in diesem Sinne als ein generelles Übersteigen menschlicher Erkenntnis ursprünglich nicht mit dem religiösen Begriff gemeint ist.⁴⁵³ Und natürlich steht es Kaufman auch frei, seinen Gottesbegriff um diesen epistemischen Transzendenzaspekt zu erweitern, doch angesichts der hohen Kosten, die damit verbunden sind – Theologie wäre zum Schweigen über Gott verurteilt – sollte man diese Erweiterung nicht ohne guten Grund vornehmen. Was könnte ein solcher Grund sein? Kaufman bietet uns zwei Vorschläge an: die biblischen Quellen und die Unendlichkeit Gottes. Er erklärt: „It is a central

⁴⁴⁷ „It is the God that we, with the help of a long tradition developing before us, construct in our imagination as the ultimate point of reference for all life and thought and reality.“ (Kaufman 1979, 27)

⁴⁴⁸ Kaufman 1979, 75f.

⁴⁴⁹ Kaufman 1972, 7.

⁴⁵⁰ Danz 2005, 551.

⁴⁵¹ Löffler 2006, 36.

⁴⁵² Schüssler 2002, 770.

⁴⁵³ Schüssler 2002, 768 spricht hier von „transintelligibel“ statt von transzendent; in diesem Sinne auch Kutschera 1991, 253: „Die Annahme einer Realität, für die sich im Bereich unserer Erfahrungen [...] nirgends Spuren finden, wäre sicher problematisch, aber die transzendenten Wirklichkeiten, von denen die Religionen sprechen, sind nicht von dieser Art.“ Siehe auch Alston 1995a, 51ff.

biblical theme that humans do not have direct or immediate contact with or experience of God.⁴⁵⁴ und präsentiert Beispiele, um diese These zu belegen. So verweist er etwa auf Hiob 9,11: „Siehe, er geht an mir vorüber, und ich sehe ihn nicht, und er zieht vorbei, und ich bemerke ihn nicht.“ Oder auf 1. Johannes 4,12: „Niemand hat Gott jemals gesehen.“ Doch auch ohne die ausgefeilten Instrumente der Exegese einzusetzen, wage ich zu behaupten, daß diese Beispiele nicht so eindeutig sind wie Kaufman annimmt. So könnte die erste Stelle auch nur ein Ausdruck der Unterwerfung unter Gott sein, eine demütige Selbsterniedrigung des Gläubigen vor Gott, ohne daß wir hier in einem strengen Sinne die Unerkennbarkeit Gottes herauslesen müßten. Und die zweite Stelle könnte auch gelesen werden in dem Sinne, daß Johannes bloß eine sinnliche Wahrnehmung Gottes ausschließen will, nicht aber jede Form von Gotteserfahrung; der Kontext legt eher diese Deutung nahe, denn im Folgenden spricht er davon, daß wir Gott in der Liebe erfahren.⁴⁵⁵ Darüber hinaus lassen sich ohne Mühe biblische Passagen finden, die zumindest auf den ersten Blick recht deutlich gegen Kaufmans These sprechen. So heißt es z.B. etwas weiter oben im ersten Johannesbrief: „Wir werden ihn sehen, wie er ist.“ (3,2) und im ersten Korintherbrief finden wir die bekannte Stelle: „Denn wir sehen jetzt mittels eines Spiegels, undeutlich, dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ (13,12) Die biblischen Quellen scheinen also eine solche epistemische Transzendenz Gottes zumindest nicht nahezulegen.

Läßt sie sich denn durch den Verweis auf Gottes Unendlichkeit begründen? Kaufman argumentiert: „Can we even imagine what it would be like to experience – to *see* – the ‚creator of the heavens and the earth‘? What kind of experience could present a reality of that sort to us? By what criterion could *God* be distinguished from any number of other marvellous or fantastic realities that one might encounter?“⁴⁵⁶ Das Argument scheint zu sein, daß das Unendliche nicht erfahrbar ist, weil (1) nicht klar ist, welche Art von Erfahrung uns ein solches Unendliches geben könnte und (2) anhand welcher Kriterien sich eine Erfahrung des Unendlichen von anderen Erfahrungen abgrenzen ließe. Zu (1): Warum sollte die Tatsache, daß wir keine Vorstellung davon haben, was es heißt, Gott zu erfahren, die Möglichkeit einer solchen Erfahrung von vornherein ausschließen? Es ist ja nicht notwendig, zu verstehen, wie eine Erfahrung zustande kommt, wenn sie möglich sein soll; sonst könnten kleine Kinder überhaupt keine Erfahrungen haben.⁴⁵⁷ Oder ist der Gedanke vielmehr der, daß wir nicht verstehen können, was es bedeuten soll, etwas Unendliches zu erfahren, da all unsere Erfahrungen sonst immer nur von finiten Objekten sind? Daß Gott also „zu groß“ ist für uns? Bereits Thomas von Aquin antwortet in der *Summa* q.12 auf

⁴⁵⁴ Kaufman 2007, 13.

⁴⁵⁵ Vgl. auch Alston 1993, 60.

⁴⁵⁶ Kaufman 2007, 13f.

⁴⁵⁷ So auch Alston 1993, 60: „[...] knowledge that one is perceiving certain objects is compatible with a great deal of ignorance as to how this is brought about.“

genau diese Frage, daß Unendlichkeit an sich nicht gegen Erfahrbarkeit spricht, denn das Kriterium ist bloß die Wirklichkeit des Gegenstandes: „Erkennbar ist etwas, soweit es wirklich ist.“⁴⁵⁸ Das Unendliche, so Thomas weiter, sei zwar in der Tat nicht erkennbar, aber nur, wenn es sich um einen unbegrenzten formlosen Stoff handle; spreche man hingegen von einem Unendlichen als einer von keinem Stoff beschränkten, reinen Form, so sei es sehr wohl erkennbar und gerade in diesem Sinne sei Gott unendlich. Darüber hinaus, fügt Alvin Plantinga hinzu, sei es höchst unplausibel, anzunehmen, daß Gott als ein allmächtiges Wesen nicht in der Lage sein sollte, sich den Menschen mitzuteilen. Die Annahme, daß ein Wesen unendlich und damit auch unendlich mächtig sei, aber gleichzeitig nicht in der Lage, sich mitzuteilen, erscheint widersprüchlich.⁴⁵⁹ Doch vielleicht besteht hier (contra Thomas) eine logische Unmöglichkeit, so daß es gar nicht denkbar wäre, daß ein endliches Wesen die Erfahrung eines Unendlichen machen kann und demnach auch kein Widerspruch zur Allmacht entstünde. Kaufman deutet einen solchen Gedanken an, indem er argumentiert, ein Gegenstand sei uns in der Erfahrung niemals ganz gegeben. So können wir zwar über Städte wie London oder New York sprechen, doch: „although we readily imagine the vast complex cities referred to by these names, none of us ever directly experiences all of that.“⁴⁶⁰ Wenn eine vollständige Erfahrung, so dürfen wir ergänzen, schon nicht bei endlichen Objekten möglich ist, wie dann bei unendlichen? Doch auch dieses Argument überzeugt nicht. Alle Gegenstände sind uns immer nur in einer perspektivischen Abschattung gegeben, doch daraus folgt nicht, daß wir diese Gegenstände nicht erfahren können. Im Gegenteil, die perspektivische Abschattung ist gerade ein signifikantes Merkmal von Erfahrung. Zu verlangen, daß ein Gegenstand nur erfahrbar sein soll, wenn er vollständig erfahrbar ist, hieße, die Möglichkeit von Erfahrung überhaupt bestreiten.⁴⁶¹

Zu (2): Es ist in der Tat nicht leicht, Kriterien anzugeben, die es möglich machen, eine echte Gotteserfahrung von einer scheinbaren abzugrenzen; Swinburne tut sich damit sehr schwer und beschränkt sich darauf, zu behaupten, es sei denkbar, daß wir über solche Kriterien verfügen, auch wenn wir sie nicht angeben können,⁴⁶² Hick nennt immerhin zwei (wenn auch vage) Vorschläge: die Übereinstimmung des Erfahrenen mit der religiösen Tradition und die lebenspraktischen Auswirkungen der Erfahrung.⁴⁶³ Doch solche Kriterien sind weit davon entfernt, eine verlässliche Unterscheidung zwischen wahrhaften und trügerischen religiösen Erfahrungen zu ermöglichen; bestenfalls geben sie ein paar vage Hinweise in die richtige Richtung. Doch auch wenn sich solche Kriterien nicht angeben lassen, besteht darin doch generell kein Problem für die bloße Möglich-

⁴⁵⁸ ST I q.12, 1.

⁴⁵⁹ Plantinga 2000, 34.

⁴⁶⁰ Kaufman 2007, 16.

⁴⁶¹ Ähnlich Alston 1993, 60.

⁴⁶² Swinburne 2004, 318f.

⁴⁶³ Hick 2004, 224f.

keit einer solchen Erfahrung. Denn allein daraus, daß ich nicht in der Lage bin, zu erkennen, ob meine gegenwärtige Erfahrung, von der ich meine, sie sei von X, auch tatsächlich eine Erfahrung von X ist, folgt ja nicht, daß ich niemals eine Erfahrung von X haben könnte. Sagt man mir, ich solle an dem und dem Ort zu dem und dem Zeitpunkt eine bestimmte Person treffen, über die ich nichts weiß, als daß ich sie eben dann und dort treffen werde, so habe ich kein Kriterium, um zu entscheiden, ob die Person, die ich sehe, tatsächlich diese Person ist. Aber unmöglich wird meine Erfahrung dadurch nicht. Das Fehlen eindeutiger Kriterien besagt nur eines: daß Täuschungen möglich sind. Die bloße Möglichkeit einer Täuschung bedeutet aber keineswegs die Unmöglichkeit einer Erfahrung.

Alles in allem scheint die erste Prämisse in Kaufmans Argument schon durchaus zweifelhaft zu sein; es gibt keinen Grund, anzunehmen, daß es prinzipiell unmöglich sein sollte, eine Gotteserfahrung zu haben.⁴⁶⁴ Doch gestehen wir einmal zu, es ließe sich doch zeigen, daß die erste Prämisse wahr und Gott kein Gegenstand der Erfahrung ist – ließe sich daraus die zweite Prämisse folgern, daß der Term „Gott“ auf nichts referiert? Das scheint kaum möglich. Kaufmans Gedankengang ist hier hochgradig empiristisch und verifikationistisch angereichert; anders ließe sich gar nicht erklären, wieso ein Term, der auf nichts Erfahrbares referiert, auf gar nichts referieren soll. Im Hintergrund müssen wir ein Verifikationsprinzip der Bedeutung annehmen, um das Argument plausibel zu machen, doch ein solches Prinzip ist aus den bekannten Gründen nicht akzeptabel.⁴⁶⁵ Plantinga nennt als ein schlichtes Gegenbeispiel den Urknall: Auch von diesem Ereignis haben wir keine Erfahrung, die wir dem Term „Urknall“ zuordnen können; eine solche Erfahrung ist sogar prinzipiell unmöglich, da mit dem Urknall ja erst Zeit, Raum und Materie als notwendige Bedingungen sinnlicher Erfahrung entstanden sind.⁴⁶⁶ Doch natürlich geht die Referenz des Terms nicht ins Leere. Kaufman könnte nun einwenden, daß uns der Urknall ja immerhin in seinen Auswirkungen präsent ist und wir aus konkreten Erfahrungen auf ihn rück schließen können, so daß die Referenz dieses Begriffs über gewöhnliche Erfahrungen eben doch angegeben werden kann. Das aber kann ebensogut für Gott gelten, denn üblicherweise betrachten Theisten die Welt als Schöpfung Gottes und können somit behaupten, Gott *in* der Welt zu erfahren. Die Erfahrung einfacher, finiter Gegenstände kann zugleich eine Gotteserfahrung sein.⁴⁶⁷ Dann aber steht Kaufman vor dem Dilemma, entweder zugeben zu müssen, daß Terme auch dann referieren können, wenn ihnen kein Erfahrungsgegenstand zugeordnet werden kann oder zu

⁴⁶⁴ Ob dies allerdings *de facto* auch geschieht oder jemals geschehen ist, ist wiederum eine andere Frage.

⁴⁶⁵ Siehe Weidemann 2007, 22ff.

⁴⁶⁶ Plantinga 2000, 34.

⁴⁶⁷ Vgl. Kutschera 1990, 207: „Auch Erfahrungen, deren Gegenstände konkrete Dinge oder Vorgänge sind, haben religiösen Charakter, wenn diese Dinge darin eine über empirische Zusammenhänge hinausweisende Bedeutung erhalten.“

akzeptieren, daß es eben doch Erfahrungsgegenstände gibt, auf die der Term „Gott“ referiert. In beiden Fällen ist die zweite Prämisse nicht haltbar.

Gleiches gilt auch für die dritte Prämisse, nach der als einzig sinnvolle Bedeutung für „Gott“ nur bleibt, daß es sich um ein menschliches Konstrukt handelt. Wiederum ist es die Unerfahrbarkeit Gottes, auf die Kaufman sich beruft, um zu rechtfertigen, daß Gott nur eine Konstruktion sein kann: Wenn es nicht möglich ist, ein Objekt wahrzunehmen, dann kann unsere Vorstellung von diesem Objekt nur ein Produkt der Vorstellungskraft sein: „No one has ever directly *perceived* the universe; it is much vaster, more complex and more mysterious than anything we can experience, and our idea of it is obviously a creation of our human imaginations.“⁴⁶⁸ In gleichem Sinne spricht Kaufman davon, daß Städte ein Konstrukt sind und auch die Ideen von Wahrheit, Schönheit oder Gerechtigkeit, da wir ja keine direkte Wahrnehmung von ihnen haben.⁴⁶⁹ Der Begriff „direkte Wahrnehmung“ scheint hier mehrdeutig zu sein: Eine direkte Wahrnehmung der Idee der Schönheit zu haben ist in der Tat schwierig, wenn man kein hartgesottener Platonist mit mystischen Ambitionen ist; hier scheint Kaufman direkte Wahrnehmung als sinnliche (oder übersinnliche) Wahrnehmung zu verstehen. Dagegen ist es unproblematisch, in diesem Sinne das Universum oder eine Stadt wahrzunehmen. Wo immer ich hinsehe, ich sehe ja das Universum, und zwar direkt; hier scheint Kaufman mit direkter Wahrnehmung eine vollständige, nicht bloß partielle Wahrnehmung des Objekts zu meinen. Nun ist es natürlich zum einen ein kruder Sensualismus, wenn behauptet wird, Wahrheit sei ein Konstrukt, weil sie nicht erfahrbar sei. Zum anderen lassen sich aber auch Gründe finden, die ganz entschieden dagegen sprechen, aus der perspektivischen Abschattung eines Erfahrungsgegenstandes zu folgern, der Gegenstand selbst sei ein Konstrukt. Denn selbstverständlich ist mir ein Gegenstand in verschiedenen Erlebnissen immer in unterschiedlicher perspektivischer Abschattung gegeben; der Inhalt meines Bewußtseins (qua Erlebnis) ist verschieden, doch handelt es sich hierbei immer um den gleichen Gegenstand. Die Leistung unseres Bewußtseins besteht nun, wie etwa Husserl zu Recht betont, darin, den in unterschiedlichen Erlebnissen gegebenen Gegenstand als einen identischen zu apperzipieren, d.h. in einer Synthese,⁴⁷⁰ und diese Synthese verwechselt Kaufman mit einer Konstruktion. Das Bewußtsein konstruiert den Gegenstand nicht, – das würde ja bedeuten etwas zu erschaffen – es *konstituiert* ihn als Bewußtseinsgegenstand für uns. Der Gegenstand, der von mir in verschiedenen perspektivischen Abschattungen erfahren wird, wird von mir als ein identischer konstituiert, aber nur als

⁴⁶⁸ Kaufman 2007, 16.

⁴⁶⁹ Kaufman 2007, 17.

⁴⁷⁰ Vgl. zu diesen Überlegungen Hua XIX/1, 396f..

Bewußtseinsgegenstand. Zu behaupten, der (mit Husserl zu sprechen: transzendente) Gegenstand selbst sei ein Konstrukt, ist eine naive Verwechslung von realem und Bewußtseinsgegenstand.⁴⁷¹

Somit scheitert auch Kaufmans epistemisches Argument, denn keine seiner Prämissen läßt sich glaubhaft verteidigen. Weder gibt es prinzipielle Gründe gegen die Erfahrbarkeit Gottes, noch folgt daraus, daß der Term auf nichts referiert oder daß Gott nur ein Konstrukt ist.

6.1.4 Pro: Das existenzielle Argument

Im Grunde ist auch das existenzielle Argument wieder eine Spielart des religiösen Arguments, wenn es behauptet, daß der Realismus nicht erklären kann, wieso religiöser Glaube eine Wirkung auf das Leben des Einzelnen hat. Insbesondere wird es von Cupitt verfochten, in abgewandelter Form taucht es aber auch bei Wittgenstein und Kaufman auf. Seinen Ursprung hat es schon in Kierkegaards These, daß Wahrheit Subjektivität ist und wahrer Glaube nur da bestehen kann, wo objektive Ungewißheit herrscht. Cupitt selbst setzt sein spezifisches Verständnis von Religion voraus, nach dem Religion in erster Linie gerade nicht der Glaube an bestimmte metaphysische Tatsachen ist, sondern Spiritualität. Das heißt für Cupitt: „The highest and central principle of spirituality [...] is the one that commands us to become spirit, that is, precisely to attain the highest degree of autonomous self-knowledge and self-transcendence.“⁴⁷² Spiritualität, so dürfen wir aus dieser nebulösen Umschreibung wohl folgern, bedeutet demnach das Höchstmaß an Selbsterkenntnis und Befreiung von Ich-Zentriertheit, wobei Cupitt großen Wert darauf legt, daß moderne Spiritualität autonom sein muß, d.h. unabhängig von allen äußeren Faktoren und interesselos (*disinterested*).⁴⁷³ Dann aber können objektive Fakten keinerlei Bedeutung für die Spiritualität des Individuums haben, sonst müßte es sich ja gerade diesen Fakten unterwerfen und sie als heteronome Autorität anerkennen. So folgt für Cupitt: „Even if the popular view of the resurrection of Jesus were true, how could it ever acquire the power and authority to change my whole life now?“⁴⁷⁴ Das Argument hat also im Kern die Form eines *modus tollens*:

- (1) Wenn religiöse Überzeugungen realistisch verstanden werden, dann ist es nicht möglich, daß sie eine Wirkung auf das Leben des Einzelnen haben.
- (2) Religiöse Überzeugungen haben eine Wirkung auf das Leben des Einzelnen.
- (3) Also dürfen sie nicht realistisch verstanden werden.

⁴⁷¹ Kaufman könnte nun behaupten, er habe ja nie etwas anderes gemeint, als daß der Gottesbegriff oder unsere Vorstellung von Gott immer bloß durch unser Bewußtsein konstituiert sind. Dann aber ist seine These trivial und langweilig, denn selbstverständlich ist der Gottesbegriff ein Konstrukt des menschlichen Geistes, insofern nur Menschen über Gott nachdenken können; in diesem Sinne ist jeder Begriff ein Konstrukt. Kaufmans These war aber eigentlich, daß Gott für uns stets *nur* ein Konstrukt ist – das aber läßt sich aus der bloßen perspektivischen Abschattung nie folgern.

⁴⁷² Cupitt 1981, 9.

⁴⁷³ „Piety cannot in any way be validated from the outside.“ (Cupitt 1981, 12)

⁴⁷⁴ Cupitt 1981, 41. Und, wenig abwechslungsreich, etwas später: „For suppose that we were to debate the matter and to conclude that it is after all a plausible theory that there exists a cosmic supermind: How could this hypothesis ever acquire the authority to change my whole life?“ (Cupitt 1981, 57)

Ähnlich argumentiert auch Wittgenstein in seinen *Vorlesungen*, wenn er sagt: „Alles, was ich normalerweise Beweise nenne, hätte nicht den geringsten Einfluß auf mich.“⁴⁷⁵ Wittgenstein baut seine These allerdings nicht wie Cupitt auf einem speziellen Verständnis von Spiritualität auf, sondern auf der fundamentalen Autonomie religiöser Sprache, die wir oben bereits diskutiert haben; das Argument, das daraus entsteht, ist aber für beide das gleiche. Nicht anders bei Kaufman, der mit dem realistischen Gott ebenfalls nichts anfangen kann aus den besagten Gründen: „If God is really completely objective to and distinct from all our ideas, he is irrelevant to us in every respect; and we may as well lead our lives with no reference to or concern about him.“⁴⁷⁶

Das Argument ist eines der schwächsten im Repertoire des Antirealismus, denn es gehört schon einiges an Willenskraft dazu, es nicht von vorneherein als falsch zu erkennen. Ganz offensichtlich ist die erste Prämisse des Arguments nicht wahr: Wieso sollten realistisch gedeutete Überzeugungen bzw. die objektiven Fakten, die in ihnen zum Ausdruck kommen, keine Wirkung auf mein Leben haben? Wenn ich beispielsweise von der objektiven Tatsache erfahre, daß ich einen Hirntumor und nur noch wenige Monate zu leben habe, wird dies selbstverständlich mein Leben beeinflussen, nicht anders, als wenn ich erfahre, daß ich im Lotto gewonnen habe oder bei einer wichtigen Prüfung durchgefallen bin. Und auch andere, realistisch zu deutende Überzeugungen, die ich habe, beeinflussen mein Leben in dem Sinne, daß mein Leben anders wäre, wenn diese Überzeugungen falsch oder anders wären: daß ich ein Mann bin, daß das Leben endlich ist, daß die Naturgesetze für den Rest meines Lebens die gleichen bleiben werden. All das sind überzeugende Beispiele dafür, daß die erste Prämisse schlichtweg falsch ist: Selbstverständlich gibt es realistisch zu deutende Überzeugungen bzw. objektive Tatsachen, die einen Einfluß auf mein Leben haben.⁴⁷⁷ Die Falschheit des Arguments ist derart offensichtlich, daß der Verdacht nahe liegt, es könne sich um ein Mißverständnis handeln. Haben wir vielleicht etwas falsch verstanden? So könnte man einwenden, es gehe insbesondere Cupitt ja nicht bloß um irgendeinen Einfluß auf das Leben, sondern um eine spirituelle und vollständige Änderung des Lebens, d.h. eine Hinwendung zum Anderen, ein Überwinden der Selbstzentriertheit, eine Befreiung des Selbst, verbunden mit Dankbarkeit und Liebe gegen die Welt.⁴⁷⁸ Doch damit ändert sich nichts. Denn auch in diesem Sinne können objektive Fakten mein Leben beeinflussen. Erfahre ich z.B. vieles über das Leben von Gandhi und Martin Luther King, so komme ich vielleicht durch diese objektiven Fakten dazu, die Ideale der Gewaltfreiheit aktiv in meinem Leben umsetzen zu wollen. Wieso sollte es – contra Cupitt – a priori unmöglich sein, daß diese objektiven Fakten Kraft und Macht besitzen, mein ganzes Leben zu ändern, bloß weil sie objektiv sind? Oder hilft uns vielleicht ein Blick auf

⁴⁷⁵ Wittgenstein 2000, 78.

⁴⁷⁶ Kaufman 1979, 27.

⁴⁷⁷ Vgl. Oppy/Trakakis 2007, 126f.

⁴⁷⁸ Eine etwas längere Liste dessen, was für ihn Spiritualität ausmacht, gibt Cupitt in Cupitt 1981, 82.

Kierkegaards ursprünglichen Ansatz weiter? Kierkegaard betont, daß es gerade die objektive Ungewißheit ist, die den Glauben erst möglich macht: „Ohne Risiko kein Glaube. Glaube ist gerade der Widerspruch zwischen der unendlichen Leidenschaft der Innerlichkeit und der objektiven Ungewißheit.“⁴⁷⁹ Ohne objektive Ungewißheit also kein Glaube, auch keine existenziellen Auswirkungen des Glaubens, so daß es nicht primär die Objektivität realistischer Überzeugungen wäre, die ihnen den existenziellen Charakter nimmt, sondern ihre Gewißheit. Doch auch hier läßt sich einwenden: Wenn es nur auf die Ungewißheit ankommt, besteht kein Problem, denn die Ungewißheit ist auch mit dem Realismus zu haben; ja, der Begriff der Ungewißheit macht bei Kierkegaard gerade nur Sinn, wenn man einen Realismus voraussetzt, sonst ließe sich ja nicht von *objektiver* Ungewißheit sprechen. Wie man es also auch wenden mag, das existenzielle Argument bleibt kraftlos; auch der Realismus kann die lebensverändernde Kraft religiösen Glaubens erklären.

Doch es kommt noch schlimmer, denn möglicherweise ist das existenzielle Argument sogar ein Argument *gegen* den Antirealismus. Gegen Cupitt und Kaufman könnte man durchaus fragen, wieso ein Konstrukt oder ein reines Symbol, das für bestimmte Werte steht – und nichts anderes ist Gott für beide – die Fähigkeit besitzen soll, mein Leben zu ändern, und dann auch noch in höherem Maße als eine echte Tatsache. Wie sollte das, was ich einmal als Fiktion erkannt habe, mich beeinflussen? Dieser unter dem Namen Placebo-Argument schon fast klassisch gewordene Einwand geht auf Robert Spaemann zurück, der argumentiert, der funktionale Aspekt des Glaubens, sein praktischer Nutzen würde zusammenbrechen, sobald der Glaube als im realistischen Sinne falsch erkannt wird, ebenso wie ein Placebo nicht mehr wirkt, wenn der Patient weiß, daß es ein Placebo ist.⁴⁸⁰ Die angebliche existenzielle Bedeutung des antirealistischen Glaubens bei Cupitt und Kaufman wäre dann nichts weiter als Selbstbetrug. Hermann Lübke hat gegen diesen Vorwurf eingewandt, daß medizinisch gesehen die Wirkung eines Placebos nicht davon abhängt, ob der Patient sich dessen bewußt ist oder nicht.⁴⁸¹ Das ist zwar richtig, löst aber nicht das Problem, denn es gibt ja ohne Zweifel Fälle, in denen genau das nicht gilt. So kann man z.B. mit einer Spielzeugpistole eine Bank überfallen. Doch dieses Manöver funktioniert nur so lange, wie der Kassierer nicht weiß, daß es sich um eine Spielzeugpistole handelt. Die Pistole kann ihre einschüchternde Funktion nur so lange ausüben, wie nicht klar ist, daß es sich nur um ein Spielzeug handelt. Die Wirkung der Waffe hängt also von der objektiv falschen Überzeugung des Kassierers ab, es handle sich um eine echte Waffe, und davon, daß er nicht weiß, daß diese Überzeugung objektiv falsch ist. Wird ihm die Falschheit der Überzeugung bewußt, geht die Wirkung verloren. Es gibt also ganz klar Fälle, in denen die objektive Wahrheit oder Falschheit einer Überzeugung

⁴⁷⁹ Kierkegaard 1976, 345.

⁴⁸⁰ Spaemann 1978, 18 u. 58.

⁴⁸¹ Lübke 1986, 221.

Einfluß auf ihre lebenspraktischen Auswirkungen hat, und andere, in denen sie es nicht hat. Cupitt und Kaufman müßten nun nicht bloß ein Kriterium finden, um zu entscheiden, welcher Fall gerade vorliegt, sondern auch noch nachweisen, daß religiöse Überzeugungen nicht in die erste Klasse von Fällen gehören. Solange das nicht gelingt, behält das Placebo-Argument seine Wirkung.

6.1.5 Pro: Das Schädlichkeitsargument

Das Schädlichkeitsargument ist das letzte und schwächste in der Reihe von antirealistischen Argumenten, die wir hier diskutieren wollen, und es ist praktisch ausschließliches Eigentum von Cupitt.⁴⁸² Cupitt gibt dem Argument allerdings nie eine besonders klare Form und setzt es vor allem polemisch ein, etwa wenn er behauptet, Realisten würden totalitäre Strukturen verlangen: „They are terrified by the thought of a world without certainties. They yearn for a society constrained by one absolute truth determined by one absolute power.“⁴⁸³ An anderer Stelle beschreibt er eine realistische Theologie als Werkzeug der Unterdrückung und ätzt: „The people must be taught realism.“⁴⁸⁴ Etwas subtiler ist sein Gebrauch des Arguments in *Taking Leave of God*. Hier geht er davon aus, daß der moderne Geist grundsätzlich nach Autonomie verlangt, was ganz wörtlich als Selbstbestimmung zu verstehen ist, und sich daher von den alten, heteronomen Strukturen lösen muß.⁴⁸⁵ Der realistische Glaube an Gott aber macht aus diesem eine objektive Tatsache, eine unserem Zugriff entzogene Wahrheit und ist damit heteronom, denn er besitzt eine unangreifbare Autorität über Ziel und Sinn des menschlichen Lebens: „[God] threatens human spiritual and moral autonomy, he threatens the principle of the autonomy of religion.“⁴⁸⁶ Dieser realistische Gott ist schädlich in zweierlei Hinsicht, sowohl religiös als auch moralisch, er hindert den Menschen an der Ausübung echter Religiosität und echter Freiheit (wobei zu bedenken ist, daß Religiosität für Cupitt wie oben erwähnt eine diffuse Form von Spiritualität ist). An die Stelle des gefährlichen Gottes der Realisten muß für Cupitt das „religious requirement“ treten, das im antirealistischen Begriff von Gott symbolisch verkörpert wird: „The unconditional religious requirement (‘the will of God’) is an autonomous inner imperative that urges us to fulfil our highest possible destiny as spiritual, self-conscious beings emerging from nature.“⁴⁸⁷ Zu glauben, ein objektiv existierender Gott könnte dies für uns bewerkstelligen, hieße, sich der Möglichkeit zur Freiheit zu berauben: „No external object can bring about my inner spiritual liberation.“⁴⁸⁸

⁴⁸² Ähnlich argumentiert aber auch Rachels 1981.

⁴⁸³ Cupitt 1993, 49.

⁴⁸⁴ Cupitt 1997, 55.

⁴⁸⁵ Cupitt 1981, xf.

⁴⁸⁶ Cupitt 1981, 84.

⁴⁸⁷ Cupitt 1981, 94f.

⁴⁸⁸ Cupitt 1981, 164.

Das aber behindert die Entfaltung menschlicher Spiritualität. Reduziert auf seinen logischen Gehalt hat das Argument also diese Form:

- (1) Ein realistisch verstandener religiöser Glaube ist schädlich.
- (2) Also sollten wir keinen realistisch verstandenen Glauben haben.

Doch hier wird sofort klar, daß das Argument zumindest in dieser Form nicht schlüssig ist, denn aus (1) folgt nicht ohne weiteres (2); um das Argument schlüssig zu machen, benötigen wir eine zusätzliche, unterdrückte Prämisse, nämlich:

- (3) Wir sollten nichts glauben, was schädlich ist.

Das aber ist eine mehr als zweifelhafte Prämisse, epistemologisch betrachtet ist es sogar völliger Unsinn. Verstehen wir das Wort „sollen“ hier als ein epistemisches Sollen, als eine Anforderung der *ethics of belief* (und wie anders sollten wir es verstehen, wenn hier von „glauben“ die Rede ist?), dann muß man schlicht feststellen, daß Satz (3) nicht wahr ist, denn unter epistemischen Gesichtspunkten haben wir vor allem eine Anforderung zu erfüllen: Wahres zu glauben, Falsches nicht zu glauben.⁴⁸⁹ Wenn etwas wahr ist, sollten wir es glauben, auch wenn es schädlich ist, und wenn etwas falsch ist, sollten wir es nicht glauben, egal wie nützlich es sonst sein mag. Die Wahrheit einer Überzeugung hat nichts mit ihrer Nützlichkeit zu tun. Doch so denkt Cupitt nicht, denn für ihn ist es ohnehin abwegig, zu meinen, irgendeine Überzeugung könnte einfach so wahr sein.⁴⁹⁰ Für ihn stellt sich nur die Wahl zwischen zwei Fiktionen oder Konstrukten: dem Realismus und dem Antirealismus, wobei der Realismus das schlechtere Konstrukt ist. Nur vor diesem Hintergrund hat das Schädlichkeitsargument überhaupt einen Sinn, denn nur so gibt es eine Wahl, die nicht epistemisch bestimmt ist; dann aber muß für das Argument bereits die Falschheit des Realismus vorausgesetzt sein. Macht man diese Voraussetzung nicht, wird das Argument sinnlos: Entweder ist der realistische Glaube wahr und damit natürlich in gewisser Weise heteronom – doch dann wäre es absurd, ihn aus Nützlichkeitsgründen trotzdem abzulehnen und das Argument geht ins Leere; oder er ist falsch – dann steht der Autonomie, die Cupitt fordert, ohnehin nichts mehr im Wege. Darüber hinaus haben wir aber auch keinen Grund, selbst wenn das Argument schlüssig sein sollte, Prämisse (1) zu glauben. Denn genau betrachtet ergibt sich die angebliche Schädlichkeit des Realismus aus einer Vermischung von zwei unterschiedlichen Sachverhalten. Zum einen der These, daß es einen objektiv existierenden Gott gibt (das wäre der Realismus), zum anderen die weitere These, daß dieser Gott die Quelle ethischer Normen ist. Beide Thesen sind in der Geschichte oft zusammen vertreten worden, sind aber doch nicht identisch. Der Realismus ist eine Theorie religiöser Sprache, die uns erklärt, was es heißt, daß religiöse Sätze wahr

⁴⁸⁹ Vgl. etwa Chisholm 1977, 14: „We may assume that every person is subject to a purely intellectual requirement – that of trying his best to bring it about that, for every proposition h that he considers, he accepts h if and only if h is true.“

⁴⁹⁰ Cupitt 1993, 48.

sind; er sagt uns nichts darüber, was die Quelle ethischer Normen ist. Ein Realismus kann ein Motiv sein, eine solche Theorie zu vertreten, und tatsächlich folgt aus einer theonomen Ethik ein Realismus, aber nicht umgekehrt. Der Realist ist also keineswegs qua Realistin auf die von Cupitt als schädlich beschriebenen Konsequenzen verpflichtet (selbst wenn er akzeptiert, was auch noch begründet werden müßte, daß Heteronomie schädlich ist). Außerdem muß man Cupitt vorwerfen, daß sein Argument letztlich inkohärent ist, denn es verwirft den Realismus aus Gründen, die genauso gegen seinen Antirealismus sprechen. So spricht Cupitt der Autonomie selbst einen Wert zu, der größer ist als der der Heteronomie, doch wie ließe sich eine solche Bevorzugung begründen, wenn nicht durch objektive Werte?⁴⁹¹ Die Autonomie als Lebensideal zu predigen scheint sich in diesem Sinne selbst zu untergraben. Gleiches könnte man einwenden gegen das „religious requirement“, das Cupitt an die Stelle der alten, heteronomen Quellen der Ethik setzen möchte. Ist nicht dieses „religious requirement“ bloß eine andere Instanz, die genauso heteronom ist wie der alte Gott der Realisten?⁴⁹² Dann aber läuft Cupitts scheinbare Forderung nach Autonomie doch wieder auf Heteronomie hinaus. Aus der umgekehrten Perspektive ließe sich die Frage auch so stellen: Wenn die freiwillige Unterwerfung unter das „religious requirement“ keine Form von Heteronomie sein soll, wieso dann die freiwillige Unterwerfung unter die Gebote Gottes?⁴⁹³ Auch dieses Argument können wir also getrost vergessen: Es ist nicht schlüssig und unterstellt dem Realismus eine Schädlichkeit, die wir nicht akzeptieren müssen.

6.1.6 Contra: Das Inadäquatheits-Argument

Wenden wir uns nun den Gegenargumenten zu, d.h. solchen, die versuchen, nicht bloß die Argumente der Antirealisten zu widerlegen, sondern positive, eigenständige Gründe zu finden, weshalb der Antirealismus falsch sein soll. Das erste dieser Argumente stammt von Richard Swinburne, der in *The Coherence of Theism* schreibt: „Ultimately, if anybody really thinks that credal sentences merely affirm intentions to pursue behaviour policies, the only way to settle whether they do or not is by a sociological and literary survey of what people who use credal sentences think that they are doing and have thought that they were doing over the past two thousand years.“⁴⁹⁴ Das Ergebnis einer solchen Umfrage sollte dann, so Swinburne, klar zugunsten des Realismus ausfallen. Bringen wir das Argument in eine klare Form, so zeigt sich schnell das Grundproblem:

- (1) Die überwiegende Mehrheit der Gläubigen vertritt ein realistisches Verständnis religiöser Sprache.
- (2) Also ist ein realistisches Verständnis religiöser Sprache korrekt.

⁴⁹¹ Byrne 2003, 139.

⁴⁹² White 1994, 128.

⁴⁹³ Byrne 2003, 142.

⁴⁹⁴ Swinburne 1977, 87; ebenso Alston 1995a, 55.

Das Argument scheitert also am naturalistischen Fehlschluß, denn es versucht, aus einem deskriptiven Satz einen normativen abzuleiten, ist somit also nicht schlüssig. Es ist ja durchaus denkbar, daß die meisten gläubigen Menschen, vielleicht sogar alle, ein realistisches Verständnis ihres Glaubens haben, der Realismus aber trotzdem aus logischen Gründen falsch ist, ohne daß es je bemerkt wurde. So dürfte wohl eine Umfrage wie sie Swinburne vorschwebt zum Thema „Was ist die Bedeutung eines Namens?“ das Ergebnis erbringen, daß die allermeisten Befragten einer simplen Referenztheorie der Eigennamen anhängen; aber das würde diese Theorie noch nicht wahr machen. Semantik ist keine Konsensfrage. Das einzige, was das Argument hergibt, ist ein kleiner Vorteil des Realisten, wenn es um die Frage der Beweislast geht, denn sofern man davon ausgehen kann, daß ein theologischer Realismus die Standardposition der überwiegenden Mehrheit ist, obliegt es seinem Gegner, Gründe zu liefern, weshalb man dieses Position aufgeben sollte. Wir dürfen also (in Anlehnung an Flew) im religionsphilosophischen Diskurs eine *presumption of realism* annehmen; mehr aber auch nicht.⁴⁹⁵ Sobald sich Gründe gegen den Realismus finden lassen, liegt es an ihm, seine Position durch neue, andere Argumente zu verteidigen. Des weiteren könnte man fragen, ob denn die erste Prämisse tatsächlich wahr ist, ob also überhaupt der kleine Vorteil für den Realisten zu retten ist. John Hick argumentiert in diesem Sinne für die historische Dominanz des Realismus und begründet diese Beobachtung mit den überprüfbar praktischen Konsequenzen: „That God-talk has normally been construed cognitively is clear from the ways in which it has connected with the speakers’ emotions and modes of behaviour.“⁴⁹⁶ Wenn nun aber Menschen ihren Göttern opfern, sich in Gebeten an sie wenden oder sich auf ein Leben nach dem Tod vorbereiten, dann kann man davon ausgehen, so Hick weiter, daß sie einen realistischen Glauben haben. Nun haben wir allerdings weiter oben schon gesehen, daß gerade bei Ritualen das gleiche Verhalten mit unterschiedlichen Überzeugungen vereinbar ist, so daß viele Handlungen vermutlich mehrdeutig sind und nicht klar für oder gegen realistische Überzeugungen sprechen. Das Problem liegt darin, daß Swinburne und Hick glauben, der Antirealismus müsse eine offensichtlich revisionistische Theorie religiöser Sprache sein, doch diese Annahme ist nicht zwingend: „Expressivism is at its most effective, however, when it argues that utterances that result from the expression of attitudes can exhibit *all* the realist-sounding talk of truth, facts, etc. characteristic of discourse which trades in truth-apt content.“⁴⁹⁷ Auch Antirealisten können behaupten, daß es wahr sei, daß Gott existiert, solange sie nur etwas anderes damit meinen als Realisten. Ähnlich sagt auch Phillips, der normale Gläubige würde, gefragt, ob er an einen ewigen, allmächtigen Gott

⁴⁹⁵ Vgl. Gellmann 1981, 19; das erklärt im übrigen auch, warum es nur wenige eigenständige Argumente für den Realismus gibt: Wenn der Realismus die Standardposition ist und sich alle Gründe, ihn aufzugeben, widerlegen lassen, dann bedarf es keiner eigenen Gründe mehr für die Position.

⁴⁹⁶ Hick 2004, 176.

⁴⁹⁷ Scott 2006, 316.

glaube, mit „Ja“ antworten; aber: „Put like that, how could the reply be any different?“⁴⁹⁸ Frage und Antwort setzen gleichermaßen eine bestimmte Semantik voraus, damit Fragender und Antwortender in der Lage sind, zu verstehen, was gesagt wird. Aber allein aus der Frage und der Antwort läßt sich diese Semantik nicht destillieren. Das ginge nur, wenn die Frage explizit so gestellt ist, daß sie zugleich nach dem semantischen Modell fragt (etwa: „Was glaubst du, was es bedeutet zu sagen, es sei wahr, daß Gott existiert?“). Und hier zeigt sich, daß der Realismus zumindest einen kleinen Vorteil auf seiner Seite hat, denn die religionsphilosophische Literatur der letzten zwei Jahrtausende spricht eindeutig dafür, daß ihre Verfasser religiöse Realisten waren, erkennbar teils an impliziten Bekenntnissen (siehe oben Kap. 5.1), teils indirekt etwa durch die Auseinandersetzung mit Fragen der natürlichen Theologie. Während es also gar nicht so klar zu sein scheint, ob ein theologischer Realismus der Normalzustand religiösen Glaubens ist, kann er doch immerhin als (statistisch betrachtet) theologischer Normalzustand betrachtet werden;⁴⁹⁹ der Fehler, den Swinburne und Hick hier begehen, liegt wohl in ihrer *déformation professionnelle* begründet, die sie Religionsphilosophen und normale Gläubige verwechseln läßt. Dennoch läßt sich festhalten: Es gibt eine gewisse historische Prädominanz des Realismus – stellt dies aber eine Bedrohung für die Antirealistin dar? Offenkundig nicht. Man kann dieses Faktum einfach anerkennen und fortfahren im Programm, wie etwa Cupitt.⁵⁰⁰ Der Antirealismus ist dann eben eine revisionistische Theorie religiöser Sprache, was sie vielleicht empirisch inadäquat macht, aber noch lange nicht falsch. Möglicherweise läßt sich – was Cupitt ohne Zweifel behaupten würde – ein richtiges Verständnis religiöser Sprache nur erlangen, wenn man bereit ist, auf empirische Adäquatheit zu verzichten. Man kann aber auch weiterhin an der Behauptung festhalten, der Antirealismus sei empirisch adäquat, wie Phillips es tut, der gerne betont: „Philosophy is neither for nor against religion: it leaves everything as it is.“⁵⁰¹ Es genügt, sich in diesem Fall darauf zurückzuziehen, daß die semantische Struktur religiöser Sprache nicht einfach offen zutage tritt, und zu behaupten, ihre eigentliche Semantik, die immer schon bestanden habe, werde erst durch philosophische Analyse offenbar. Genau so geht Phillips vor, wenn er sich darauf beruft, der Anspruch der Realisten auf die Deutungshoheit beruhe bloß darauf, daß sie die Oberflächengrammatik mit der Tiefengrammatik religiöser Sprache verwechseln.⁵⁰² Es hilft daher auch nichts, wenn man wie Insole versucht, hier einen internen Widerspruch zu konstruieren: „If it is the

⁴⁹⁸ Phillips 1970, 71.

⁴⁹⁹ Eine Umfrage, wie Swinburne sie sich vorstellt, ist übrigens inzwischen von Yujin Nagasawa durchgeführt worden mit dem wenig überraschenden Ergebnis, daß Swinburne recht hat: 91,2 % befürworten den Realismus, 4 % lehnen ihn ab und 4,8 % haben seltsamerweise keine Meinung dazu. (Die Ergebnisse sind zu finden unter <http://prosblogion.ektopos.com/archives/2012/05/results-of-the.html>) An den prinzipiellen methodischen Bedenken gegen solche Studien ändert das allerdings nichts.

⁵⁰⁰ „[...] we must acknowledge that the majority report of tradition comes down in favour of theological realism.“ (Cupitt 1993, 52.)

⁵⁰¹ Phillips 1965, 10; vgl. auch Phillips 1970, 109.

⁵⁰² Phillips 1965, 8.

ordinary use of words that determines their meaning, and if most people use these words with a metaphysical meaning, on what grounds is this usage being deemed reprehensible, given that the Wittgensteinian maxim is that meaning is determined by ordinary use?⁵⁰³ Denn die Behauptung, der normale Gebrauch sei realistisch, ist zum einen selbst schon, wie wir gesehen haben, eine kritische Annahme, die nicht ohne weiteres gemacht werden darf, zum anderen läßt sich aus antirealistischer Sicht der normale Gebrauch nicht einfach mit dem statistischen Durchschnitt dessen, was die Sprecher für die Bedeutung halten, identifizieren; das hieße, den normalen Gebrauch mit der Oberflächengrammatik zu verwechseln.⁵⁰⁴ Abgesehen also von der schwachen *presumption of realism*, die aber immer noch argumentativ gestützt werden muß, hat das Argument keinen Wert.

6.1.7 Contra: Das Elitarismus-Argument

Das letzte Argument, das wir diskutieren wollen, stammt von John Hick,⁵⁰⁵ und obwohl es auch letztlich nicht entscheidend ist, erweitert es die Debatte um einen wichtigen Aspekt, der von Seiten der Antirealisten noch nicht genügend beachtet wurde. Hick baut sein Argument auf dem Gedanken auf, daß die Ablehnung eines theologischen Realismus zwei Dinge voraussetzt, die Annahme eines naturalistischen Weltbilds,⁵⁰⁶ und den Wunsch, die Werte der Religion zu bewahren. Interpretiert man aber Religion antirealistisch, dann ergibt sich eine unangenehme Konsequenz: „[W]hereas the central core of religious discourse interpreted in a realist way constitutes, if true, good news to all humankind, on a non-realist interpretation it constitutes bad news for all except a fortunate minority.“⁵⁰⁷ Warum? Der Realismus erkennt einerseits zwar den negativen Charakter des Lebens an, ist aber im Grunde optimistisch, denn er verspricht Erlösung aus dem Leiden, sei es durch das künftige Reich Gottes und die Auferstehung, sei es das Aufgehen im *brahman* oder die Befreiung im *nirvana*. All dies sind für den Realisten tatsächliche Ereignisse, die reale Wirkungen haben werden, nicht bloß im übertragenen Sinne. Das ewige Leben ist für den Realisten nicht eine Perspektive auf das Leben *sub specie aeternitatis*, sondern tatsächlich ein ewiges Leben. Dieses Versprechen kann der Antirealismus, so Hick weiter, nicht geben; seine Verheißungen bleiben auf eine schmale Elite beschränkt, die dank günstiger Geburt in geeigneten

⁵⁰³ Insole 2006, 13.

⁵⁰⁴ Man denke auch an Wittgensteins Ausführungen über das Meinen und den Schmerz in den *Philosophischen Untersuchungen*, die durchaus eine Revision der Oberflächengrammatik beinhalten, ohne daß wir deshalb annehmen müßten, hier ginge es um etwas anderes als den normalen Gebrauch.

⁵⁰⁵ Siehe aber auch Alston 1995a, 56.

⁵⁰⁶ Hick 1993a, 9. Strenggenommen handelt es sich hier natürlich nicht um eine logische Implikation, denn allein aus der Annahme eines Naturalismus folgt kein Antirealismus; es müssen noch weitere Faktoren hinzukommen. Faktisch aber liegt Hick richtig, denn alle Antirealisten akzeptieren letztlich die positivistische Kritik am realistisch verstandenen Glauben. Siehe dazu auch oben den Anfang von Kap. 5.1.

⁵⁰⁷ Hick 2004, 205.

Zeiten, Weltgegenden und Gesellschaftsschichten Zeit, Muße, intellektuelle und finanzielle Kapazitäten besitzt, die Freuden einer antirealistischen Spiritualität zu erleben. „There are conceivable cosmic structures within which an eventual universal human fulfilment would be possible and others within which it would not. And the universe as described by the non-realist users of religious language is clearly of the latter kind.“⁵⁰⁸ Die antirealistische Eliten-Religion hat der überwältigenden Masse der Menschheit nichts zu bieten. Hier ist es auch kein Ausweg für die Verteidiger des Antirealismus, darauf zu verweisen, daß doch im Prinzip jedem dieser Weg offensteht und daß man darauf hinwirken sollte, für alle Menschen die Bedingungen zu schaffen, in denen die Verwirklichung ihrer Ideale möglich ist. Denn nichts garantiert, daß dieses Vorhaben je völlig gelingen kann und es hilft denen nichts, die längst gestorben sind. So schließt Hick: „Thus the non-realist forms of religion, presupposing this naturalistic interpretation of the human situation, abandon hope for humankind as a whole.“⁵⁰⁹ Das Argument scheint also zu lauten:

- (1) Ein antirealistisches Verständnis religiöser Sprache beschreibt die Welt als für den größten Teil der Menschheit hoffnungslos.
- (2) Also ist dieses Verständnis falsch.

Doch in dieser Form ist das Argument natürlich inakzeptabel. Es spricht wohl eher für Hicks guten Charakter als für den Realismus, denn es drückt vor allem seine Überzeugung und Hoffnung aus, daß sich das Versprechen von Heil und Erlösung nicht nur an alle Menschen richtet, sondern letzten Endes auch erfüllt werden wird. Das ist eine schöne Hoffnung, und es ist zu wünschen, daß sie wahr ist, doch der Wunsch allein hat noch keine Überzeugung wahr gemacht. Aus der Trostlosigkeit des Antirealismus folgt leider nicht seine Falschheit. Doch das ist Hick bewußt; er sieht den Punkt und wendet ein: „My argument, then, is not that a basically pessimistic creed is necessarily false. It is rather that it cannot credibly claim to represent the message of the great spiritual traditions.“⁵¹⁰ Das Argument nähert sich also eher dem der empirischen Inadäquatheit an und ist damit auch den gleichen Einwänden ausgesetzt; es entfaltet seine Kraft allerdings erst in Verbindung mit der eben herausgestellten *presumption of realism*. Wenn die Frage lautet, ob wir uns – in einer Situation intellektueller Ungewißheit – eher für den Realismus oder dagegen entscheiden sollten, dann kann Hicks Argument pragmatisch verstanden werden als Entscheidungshilfe: Der Realismus ist nicht nur die vorwiegende Haltung, sondern auch die menschlichere. Natürlich ist das Argument in dieser Form immer noch nicht zwingend, aber es läßt den Realismus sympathischer erscheinen und gibt uns zumindest einen Grund, warum wir ein Interesse daran haben sollten, daß er wahr ist, weshalb wir die Suche nach schlagenden Argumenten nicht aufgeben sollten.

⁵⁰⁸ Hick 2004, 206.

⁵⁰⁹ Hick 1993a, 13.

⁵¹⁰ Hick 2004, 208.

Was ist das Ergebnis der kritischen Betrachtung all dieser Argumente? Es dürfte klargeworden sein, daß die Argumente auf keiner Seite überzeugen können. Die Pro-Argumente sind nicht hinreichend, um den Antirealismus zu begründen, die Contra-Argumente sind nicht stark genug, ihn zu widerlegen. Hielten wir uns nur an die *presumption of realism*, so könnten wir darauf bestehen, daß angesichts dieser Fakten solange von einem Realismus auszugehen ist, bis das Gegenteil bewiesen werden kann. Das ist allerdings nicht nötig, denn wie ich im nächsten Abschnitt zeigen möchte, lassen sich anhand der semantischen Theorie des Realismus, genauer: anhand des Wahrheitsbegriffs, Argumente konstruieren, die zeigen, weshalb ein antirealistisches Verständnis religiöser Sprache nicht möglich ist.

6.2 Semantische Argumente gegen den religiösen Antirealismus

In den vorangegangenen Kapiteln haben wir einige Mühe darauf verwandt, herauszuarbeiten, daß Realismus und Antirealismus im Kern semantische Thesen sind und jeweils eine besondere Bedeutungstheorie voraussetzen: Der starke Antirealismus bestreitet die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen und will eine Semantik ohne Wahrheit konstruieren, der schwache Antirealismus schränkt den realistischen Wahrheitsbegriff ein. Ausgehend von diesen Überlegungen will ich nun zeigen, welche problematischen Konsequenzen sich für beide Formen des religiösen Antirealismus ergeben. Zwei Begriffe, die eng mit Wahrheit verbunden sind, sollen dabei im Zentrum stehen: Rechtfertigung und Verstehen, denn an beiden Begriffen scheitert der Antirealismus. Zunächst für den starken, dann für den schwachen Antirealismus werde ich nachweisen, daß er zwei Dinge nicht erklären kann: Wie es möglich (und zulässig) ist, religiösen Glauben durch Argumente zu rechtfertigen oder zu kritisieren, und wie es möglich ist, religiöse Sprache überhaupt zu verstehen.

6.2.1 Starker Antirealismus

(a) Das Frege-Geach-Problem

Der starke religiöse Antirealismus, wie ihn Cupitt oder Kaufman vertreten, verzichtet auf den Begriff der Wahrheit und erhebt den Anspruch, die Semantik religiöser Sprache ohne ihn erklären zu können. Doch gegen den Versuch, eine Semantik ohne Wahrheit zu konstruieren, existiert ein schwerwiegender Einwand, mit dem sich religiöse Expressivisten, Nonkognitivisten oder Emotivisten konfrontiert sehen, nämlich das Frege-Geach-Problem. Dieses von Peter Geach in den 60er Jahren aufgeworfene Problem⁵¹¹ entsteht durch die Anwendung von Freges Überlegungen zur Bedeutung der Negation innerhalb und außerhalb von Behauptungskontexten auf nonkognitive

⁵¹¹ Der *locus classicus* hierfür ist Geach 1960 und Geach 1965.

Deutungen von Sätzen an und plagt damit die Verteidiger des Antirealismus (vornehmlich allerdings in der Ethik) bereits seit Jahrzehnten. Nehmen wir folgenden Schluß (Geachs eigenes Beispiel):

- (1) Die Katze zu quälen ist verwerflich.
- (2) Wenn es verwerflich ist, die Katze zu quälen, dann ist es verwerflich, deinen kleinen Bruder dazu zu bringen, es zu tun.
- (3) Also ist es verwerflich, deinen kleinen Bruder dazu zu bringen, die Katze zu quälen.⁵¹²

Vertritt man einen ethischen Expressivismus, so würde man bestreiten, daß Satz (1) eine Proposition ausdrückt, die wahr oder falsch sein kann; vielmehr handelt es sich um den Ausdruck einer bestimmten Einstellung (Ablehnung) zum Quälen der Katze. Das mag für sich vielleicht noch akzeptabel sein; bindet man jedoch diesen Satz in die Schlußfolgerung ein, wird es problematisch, denn die Gültigkeit der Schlußfolgerung, ihre Fähigkeit zur Wahrheitsvermittlung, beruht darauf, daß die Bedeutung von „verwerflich“ in allen Sätzen identisch bleibt. Verändert sie sich im Verlauf, wäre der Schluß bloß eine Äquivokation. Doch während „ist verwerflich“ in Satz (1) dazu dient, eine Einstellung zum Ausdruck zu bringen (es hat evaluative Bedeutung), kann das von „ist verwerflich“ in Satz (2) nicht gesagt werden, denn klarerweise wird mit Satz (2) nichts abgelehnt, sondern nur ein Zusammenhang konstatiert (die Bedeutung ist rein deskriptiv). Der Fehler des Antirealisten, durch den die Äquivokation zustande kommt, liegt darin, so Geach, den Unterschied von Assertion und Prädikation zu übersehen: Während in Satz (1) „verwerflich“ assertorisch gebraucht wird, wird es in Satz (2) nur prädikativ gebraucht.⁵¹³ Der Antirealist steht also vor einem Dilemma, wenn er erklären muß, wie der intuitiv gültige Schluß semantisch rekonstruiert werden kann, ohne in eine Äquivokation zu münden, wenn also eine Interpretation des Schlusses gefunden werden soll, die ohne den Begriff der Wahrheit auskommt (denn die Vermittlung der Wahrheit von den Prämissen zur Konklusion ist ausgeschlossen, einerseits durch die Ablehnung des Wahrheitsbegriffs, andererseits durch die Gefahr der Äquivokation: Der Schluß darf und kann nicht wahrheitsvermittelnd sein). Entweder gibt er zu, daß der Schluß doch gültig ist – dann aber hat er seinen starken Antirealismus aufgegeben, denn er muß den Sätzen Wahrheitsfähigkeit zusprechen – oder er hält an seinem Antirealismus fest – dann aber muß er die absurde Folgerung ziehen, daß Schlußfolgerungen wie die oben genannten nicht gültig sind.

Den erfolgversprechendsten Ausweg aus diesem Dilemma stellt wohl Simon Blackburns Quasi-Realismus dar. Der Quasi-Realist ist für Blackburn „a person who, starting from a recognizably anti-realist position, finds himself progressively able to mimic the intellectual practices supposed-

⁵¹² Vgl. Geach 1965, 463. – Ob das Beispiel auf einer realen Begebenheit aus Geachs Familienleben beruht, ist nicht überliefert.

⁵¹³ Geach 1960, 223.

ly definitive of realism.“⁵¹⁴ Es handelt sich also um den Versuch, eine antirealistische Semantik zu entwickeln, die alle Eigenschaften ihres realistischen Gegenstücks erfolgreich imitieren kann, ohne ihren spezifisch antirealistischen Charakter aufzugeben. Dazu gehört es auch, antirealistische Sätze in Schlüsse einbinden zu können, ohne diese deshalb als wahrheitsvermittelnd anzusehen. Blackburn führt zu diesem Zweck zwei expressive Operatoren ein, mit deren Hilfe sich moralische Sätze semantisch analysieren lassen, nämlich B! und H! (für Boo! und Hooray!, d.h. Ablehnung und Zustimmung).⁵¹⁵ Satz (1) hätte demnach diese Struktur:

B! (die Katze quälen)

Nun ist es aber unproblematisch, eine Einstellung nicht nur gegenüber einem Sachverhalt auszudrücken, sondern gegenüber mehreren (z.B. H!(Riesling; Spätburgunder)), und es ist ebenso unproblematisch, eine Einstellung nicht gegenüber einem Sachverhalt, sondern gegenüber einer anderen Einstellung auszudrücken, etwa wenn man seine Zustimmung zu einer bestimmten Haltung ausdrücken möchte. So hätte der Satz:

(4) Es ist wahr, daß es verwerflich ist, die Katze zu quälen.

in einer expressiven Semantik diese Form:

H! [B! (die Katze quälen)]

Ausgerüstet mit diesen Werkzeugen läßt sich nun auch der Schluß (1)-(3) rein expressiv rekonstruieren und würde lauten:

(1*) B! (die Katze quälen)

(2*) H! [B! (die Katze quälen); B! (deinen kleinen Bruder dazu bringen, die Katze zu quälen)]

(3*) B! (deinen kleinen Bruder dazu bringen, die Katze zu quälen)

Die Implikation in Satz (2), und das ist hier das Entscheidende, wird also nicht mehr als Wahrheitsfunktion betrachtet, sondern als Ausdruck einer höherstufigen Einstellung zu anderen Einstellungen. So läßt sich auch die Notwendigkeit des Schlusses interpretieren: Nicht mehr als Vermeidung des Widerspruchs, wenn die Prämissen als wahr akzeptiert werden, die Konklusion aber nicht, sondern als ein Aufeinanderprallen widersprüchlicher Einstellungen, denn wer (1*) und (2*) akzeptiert, kann nicht zugleich der Einstellung von (3*) seine Zustimmung verweigern,⁵¹⁶ ohne zum gleichen Sachverhalt inkompatible Einstellungen einzunehmen.⁵¹⁷ Damit wäre ein Weg gefunden, die Gültigkeit eines Schlusses zu erklären, ohne daß der Wahrheitsbegriff ins Spiel kommt – ist damit das Frege-Geach-Problem zufriedenstellend gelöst?

⁵¹⁴ Blackburn 1993, 15.

⁵¹⁵ Vgl. dazu Blackburn 1984, 193ff.

⁵¹⁶ D.h. er kann nicht sagen: B! [B! (deinen kleinen Bruder dazu bringen, die Katze zu quälen)], denn dies ist nicht mit (2*) kompatibel.

⁵¹⁷ Blackburn 1984, 195.

Ich denke nicht. Denn zunächst gibt es (1) Grund zu der Annahme, daß diese Lösung doch nicht überzeugend ist, zum anderen bleibt (2), selbst wenn wir diese Einwände zerstreuen könnten, ein spezifisches Problem zumindest für die religiösen Formen des Expressivismus und Nonkognitivismus bestehen, das sich auch durch Blackburns Quasi-Realismus nicht lösen läßt. Zu (1): In einer Rezension moniert Bob Hale, daß der Gedanke einer Inkonsistenz der Einstellungen nicht so klar ist, wie Blackburn es gerne hätte. Denn wenn Satz (2*) interpretiert wird als Zustimmung dazu, daß auf eine Einstellung eine andere folgt, scheint man gerade das vorauszusetzen, was doch geklärt werden muß, nämlich eine Beziehung der Implikation, so daß eine realistische Anleihe heimlich in die Semantik hineingeschmuggelt werden muß.⁵¹⁸ Zu sagen: „Wenn Einstellung A vorliegt, dann liegt auch Einstellung B vor“ gebraucht die klassische Deutung des Konditionals als wahrheitsfunktionale Implikation, was ja gerade ausgeschlossen werden sollte. Hale selbst schlägt als Ausweg vor, den Satz nicht als ein Konditional zu lesen, sondern als eine Konjunktion zweier Einstellungen, so daß die Funktion des Konditionals gar nicht erst eingeführt werden muß. Dann verschwindet zwar die *petitio principii*, aber es stellt sich eine andere Frage: Worin liegt eigentlich der Fehler dessen, der zwar Satz (1*) und (2*) akzeptiert, nicht aber Satz (3*)? Ganz offensichtlich darin, daß in Satz (1*) und (2*) Einstellungen geäußert werden, die nicht damit vereinbar sind, die in Satz (3*) geäußerte Einstellung abzulehnen. Das ist ohne Zweifel ein Fehler, so Hale, aber es ist ein moralischer Fehler und kein logischer.⁵¹⁹ Doch die Prämissen zu akzeptieren, die Konklusion aber nicht, ist gerade das: ein logischer Fehler. Die *logische* Gültigkeit des Schlusses wäre also immer noch nicht erklärt.⁵²⁰

Ein weiteres Problem für den Quasi-Realismus betrifft die Negation. In einem späteren Aufsatz führt Blackburn den moralisch relevanten Operator T! (für *tolerance* bzw. Duldung) ein und definiert ihn als Negation der Zustimmung zu nicht-p:

$$T!p = \text{Def. } \sim H! \sim p$$

Doch angesichts dessen stellt sich die Frage, was es bedeuten soll, den Operator H! zu negieren; es kann nicht einfach die Abwesenheit einer Einstellung bedeuten, denn Blackburn definiert $\sim H!$ ja (positiv) als eine andere Einstellung, die zum Ausdruck gebracht werden soll. Wo aber liegt dann der Unterschied zwischen dem Einnehmen der Einstellung $\sim H!$ gegenüber p und dem Nicht-Einnehmen der Einstellung H! gegenüber p? Laut Blackburn darin, daß ersteres ein Fall des Einnehmens der Einstellung T! gegenüber p wäre, letzteres aber nicht. Dann aber, so argumentiert

⁵¹⁸ Hale 1986, 74.

⁵¹⁹ Hale 1993, 344. Ebenso Wright 1987b, 33.

⁵²⁰ Eine denkbare Antwort wäre, eine alternative Logik der expressiven Sprache zu konstruieren, doch dann ergäbe sich gleich das Problem der gemischten Konditionale, d.h. von Aussagen, die teilweise expressiv, teilweise deskriptiv sind, wie z.B. „Wenn er das Geld gestohlen hat, dann soll er bestraft werden.“ Hier müssen beide Teilsätze eine gemeinsame Logik teilen, damit die gesamte Aussage verständlich ist.

Nicholas Unwin, ist nicht klar, wieso diese interne Beziehung zwischen H! und T! durch die Negation zustande kommen kann, wieso im einen Fall die Negation eine andere Einstellung produziert, im anderen nicht. Mit anderen Worten: Es ist nicht klar, worin die logische Beziehung zwischen H! und \sim H! bestehen soll.⁵²¹ Wenn es aber keine logische Opposition zwischen den beiden Einstellungen gibt, dann gibt es auch zunächst keinen Grund anzunehmen, daß das Einnehmen konträrer Einstellungen notwendigerweise zu einem Konflikt führen muß: „We are concerned, rather, with the more basic and more urgent problem of why we should suppose there to be *any* clash (of any kind).“⁵²² Damit wäre eine weitere (und sehr elementare) Wahrheitsfunktion gefunden, die der Quasi-Realist nicht imitieren kann.

Die Aussichten für den Quasi-Realismus sind angesichts dieser Kritikpunkte alles andere als gut; es scheint, als sei auch er nicht in der Lage, das Frege-Geach-Problem für den starken Antirealismus zu lösen. Nun ist die Debatte in dieser Frage noch nicht abgeschlossen und es werden (insbesondere für den Bereich des ethischen Expressivismus) immer neue Ansätze vorgelegt, die den Anspruch erheben, eine Lösung zu haben, wobei der Erfolg dieser Ansätze zumindest als strittig gelten kann.⁵²³ Ganz egal jedoch, wie man die aktuelle Debatte einschätzt, kann es aus religionsphilosophischer Sicht gar nicht möglich sein, eine befriedigende Lösung des Frege-Geach-Problems zu finden, und zwar aufgrund der spezifischen Art von Semantik, die für die nonkognitiven und expressiven Interpretationen religiöser Sprache vorgeschlagen wird. Zu (2): Betrachten wir genau Blackburns quasi-realistische Semantik. Für ihn setzt sich ein expressiver Satz zusammen aus zwei Komponenten, einem expressiven Operator, dessen Funktion es ist, eine spezifische Einstellung auszudrücken, und aus einem propositionalen (oder zumindest quasi-propositionalen) Teil, der den Sachverhalt oder Gegenstand beschreibt, demgegenüber die Einstellung eingenommen wird. Ein Satz wie

(5) Du sollst nicht töten.

besteht aus dem expressiven Operator „sollst nicht“, der formal als B! wiedergegeben werden müßte, und dem quasi-propositionalen Teil „Du tötest“, der durch den Operator modifiziert wird. Der Operator hat damit eine Funktion vergleichbar der illokutionären Kraft einer Äußerung, so daß man in Blackburns quasi-realistischer Semantik mit Leichtigkeit eine Unterscheidung von Quasi-Sinn und Quasi-Kraft treffen könnte. Gleiches gilt für die anderen Bereiche, in denen expressive Deutungen vorgeschlagen worden sind: Ästhetische Aussagen der Form „X ist schön“ lassen sich zerteilen in den Operator „schön!“ und den Term „X“, modale Aussagen der

⁵²¹ Unwin 1999, 342.

⁵²² Unwin 1999, 343. – Dies ist, wie Unwin selbst anmerkt, das Frege-Geach-Problem, nur in einem anderen Kontext; hier ist es die Wahrheitsfunktion der Negation, nicht der Implikation, die nicht erklärt werden kann.

⁵²³ Für eine Übersicht über den aktuellen Stand der Forschung siehe Sinclair 2009; für eine aktuelle negative Einschätzung siehe Skorupski 2012.

Form „es ist möglich, daß p“ ebenso in einen modalen Operator und eine Proposition. All diesen Beispielen ist gemeinsam, daß die syntaktische Struktur der Sätze bereits eine Untergliederung in die beiden Bedeutungskomponenten möglich macht. Befreit man einen Satz wie (5) von seinem expressiven Operator, so bleibt ein rein deskriptiver Satz übrig, nämlich „Du tötest“. Was den Satz zu einem ethischen macht, ist das Vorkommen des Operators, nicht der Inhalt des Satzes. Doch gerade das ist bei religiösen Sätzen nicht der Fall. Denn für die Vertreter eines religiösen Nonkognitivismus wie Braithwaite, Kaufman oder Cupitt sind religiöse Sätze nicht Ausdrucksformen in Bezug auf einen spezifischen Inhalt, sondern sie sind selbst ein reiner Ausdruck. Für Braithwaite besteht der Sinn eines Satzes wie

(6) Gott ist der Schöpfer der Welt

darin, die Zustimmung zu einem bestimmten ethischen System auszudrücken, für Cupitt und Kaufman ist er eher ein Symbol für eine bestimmte Lebenshaltung. Doch wie auch immer die konkrete Deutung ausfallen mag, eine Möglichkeit ist von vornherein ausgeschlossen: den Satz wie Blackburn zu zerlegen in einen Operator und einen quasi-propositionalen Gehalt. Denn was im Satz könnte der Operator sein? Es gibt kein syntaktisches Element, daß diese Funktion erfüllen kann, das man herauslösen kann und das allein die expressive Funktion übernimmt. Es gibt keinen religiösen Operator. Die expressive Funktion liegt für Blackburn primär im Operator als einzelner Element des Satzes, für Braithwaite und die anderen dagegen im gesamten Satz, so daß es hier auch keine semantische Trennung von Quasi-Sinn und Quasi-Kraft geben kann.⁵²⁴ Es hat nicht einmal Sinn, nach einer Semantik zu fragen, denn im Grunde ist die Struktur solcher Sätze nicht anders als die nicht-sprachlicher Zeichen, eines Symbols oder einer Flagge. Das Glaubensbekenntnis zu sprechen oder ein Kreuz hochzuhalten macht für Braithwaite semantisch betrachtet keinen Unterschied.⁵²⁵ Fällt aber diese Unterscheidung weg, wird das Frege-Geach-Problem unlösbar: „All the expressivist needs to do, in order to meet Geach’s challenge, is to introduce a similar force/content-distinction.“⁵²⁶ Denn eine Logik, sei es eine Logik der Wahrheitswerte oder eine Logik der Einstellungen, kann es nur geben, wo es etwas Satzartiges gibt; reine Bilder oder Symbole haben keine Logik.⁵²⁷

⁵²⁴ Es gibt natürlich eine besondere Formen von religiöser Sprache, die sich prinzipiell für eine quasi-realistische Interpretation anbieten, z.B. Sätze der Form „Ich glaube, daß p“ oder „X ist heilig“, aber das sind Ausnahmen, die nur einen geringen Teil religiöser Sprache betreffen. Das Gros religiöser Äußerungen ließe sich so nicht erfassen.

⁵²⁵ Wohl aus diesem Grund wird der religionsphilosophische Expressivismus in der aktuellen sprachphilosophischen Debatte nicht mehr beachtet (Sinclair 2009, 144 erwähnt ihn nicht einmal).

⁵²⁶ Kölbel 1997, 167.

⁵²⁷ Dieser Punkt wird auch in der aktuellen Debatte allgemein zugestanden und niemand propagiert mehr einen derart radikalen Expressivismus, der keinerlei deskriptiven Gehalt zuläßt: „both descriptivists and expressivists can accept that the target judgements express beliefs and attitudes; their disagreement concerns what makes those judgements distinctive.“ (Sinclair 2009, 138)

Könnten nun nicht die Vertreter eines starken religiösen Antirealismus versuchen, analog zum Quasi-Realismus einen Antirealismus aufzubauen, der eben doch deskriptive Elemente zuläßt und so dann versuchen, das Frege-Geach-Problem zu umgehen? Nein, denn eine solche Theorie würde den Antirealismus überflüssig machen. Wie bereits gesagt, werden ethische Sätze (für Blackburn) dadurch zu ethischen Sätzen, daß in ihnen ethisch-expressive Operatoren auftauchen, die sich mit einem neutralen Inhalt verbinden; nicht der Inhalt ist ethisch, sondern die Verbindung von Inhalt und expressivem Operator. Doch religiöse Sätze sind ihrem Inhalt nach religiös, eben weil es wie gesagt nichts gibt, was als spezifisch religiöser Operator gelten könnte. Würde man also diesen Sätzen ihren deskriptiven Gehalt lassen, so bliebe gar nichts mehr übrig, was sich an der Äußerung antirealistisch interpretieren ließe. Der Sinn des Antirealismus besteht ja, wie Blackburn anmerkt, gerade darin, die Menge der Fakten möglichst gering zu halten; ein ethischer Expressivismus nimmt uns die Last ab, uns Gedanken darüber zu machen, was für rätselhafte Entitäten moralische Tatsachen sein könnten.⁵²⁸ Lassen wir aber deskriptive Gehalte für religiöse Sprache wieder zu, dann bleibt nicht nur nichts, was der Antirealist überhaupt verteidigen könnte, sondern er muß sich wieder die Fragen stellen, die er ja gerade vermeiden wollte: Bestehen religiöse Tatsachen? Wie können sie bestehen? Wie können wir davon wissen?⁵²⁹ Wenn sich aber das Frege-Geach-Problem für den starken religiösen Antirealismus nicht lösen läßt, dann kann auch die Einbindung antirealistischer Äußerungen in Schlußfolgerungen nicht erklärt werden; bleibt aber die Gültigkeit logischer Schlüsse ein unerklärliches Mysterium für den starken Antirealismus, kann er nicht alle Bereiche religiöser Sprache hinreichend erklären, und das heißt hier: verstehen. Denn die Konsequenz für den starken Antirealismus lautet nicht bloß, daß die Einbindung religiöser Sprache in logische Verbindungen unangemessen, sondern daß sie unverständlich ist.

(b) Rechtfertigung

Das Frege-Geach-Problem hat nun eine weitere interessante Konsequenz für den starken religiösen Antirealismus: Es zeigt, daß er immer in einen Fideismus münden muß, was bedeutet, daß ein starker religiöser Antirealismus niemals die Frage nach der epistemischen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen stellen kann. Indem der starke Antirealismus religiöse Aussagen als nicht wahrheitsfähig betrachtet, erklärt er die Frage nach der Begründung religiöser Überzeugungen für sinnlos. Denn eine Behauptung zu rechtfertigen bedeutet, Gründe für sie anzuführen, d.h. Fakten bzw. andere Behauptungen anzuführen, die für die Wahrheit der ersten Behauptung sprechen. Anders ausgedrückt kann aus einer Behauptung, die gerechtfertigt werden soll, zusammen mit

⁵²⁸ Vgl. Blackburn 1984, 182. – Angesichts der Tatsache, daß wir im Gegenzug die Aufgabe bekommen, uns Gedanken über antirealistische Semantik zu machen, könnte man natürlich fragen, ob hier überhaupt etwas gewonnen ist.

⁵²⁹ Folgerichtig lehnt übrigens Blackburn 2007 eine expressive Deutung religiöser Sprache ab.

den Gründen, die für sie sprechen, ein Schluß konstruiert werden, in dem die Gründe die Prämissen sind und die Behauptung die Konklusion (wobei zumeist noch sonst unterdrückte Prämissen explizit gemacht werden müssen).⁵³⁰ Behaupte ich etwa, daß Gott die Welt geschaffen hat und rechtfertige diese Behauptung durch eine simple Form des teleologischen Arguments, so kann ich das Ganze in etwa so rekonstruieren:

- (1) Die Welt zeigt Anzeichen intelligenter Planung
- (2) Intelligente Planung setzt einen Planer voraus.
- (3) Nur Gott kommt als Planer der Welt in Frage.
- (4) Also hat Gott die Welt geschaffen.

Nun ist es eine triviale Eigenschaft von Argumenten bzw. Schlußfolgerungen, daß in ihnen die Wahrheit der Prämissen erhalten bleibt und gleichsam an die Konklusion weitergereicht wird, denn aus diesem Grund gilt, daß in einem gültigen Schluß die Konklusion wahr sein muß, wenn die Prämissen wahr sind. Doch der starke Antirealist wäre ja gar nicht bereit, Satz (4) als wahrheitsfähig zu betrachten; ihm kann weder Wahrheit noch Falschheit zugesprochen werden – dann aber kann er auch nicht, und das ist die entscheidende Konsequenz aus dem Frege-Geach-Problem, Teil einer Schlußfolgerung sein und das beschriebene Rechtfertigungsverfahren bricht zusammen. Eine Rechtfertigung religiöser Überzeugungen wäre rein formal unmöglich.

Dabei ist es irrelevant, welchen Begriff von Rechtfertigung man vertritt und ob das Frege-Geach-Problem sich nicht vielleicht doch lösen läßt, da es nur auf die Verbindung von Wahrheit und Rechtfertigung ankommt. Es ist trivial, daß ganz offensichtlich eine solche Verbindung zwischen dem Konzept der Wahrheit und dem der Rechtfertigung besteht, aber es ist nicht immer leicht, diese Verbindung genau zu bestimmen.⁵³¹ Es wäre zu stark, anzunehmen, daß Rechtfertigung Wahrheit impliziert, denn es ist kein Widerspruch, gerechtfertigt zu sein im Glauben, daß *p*, wenn *p* *de facto* falsch ist. Ich kann sehr gute Gründe haben für meine Überzeugungen, doch daraus folgt nicht, daß meine Überzeugungen auch wahr sein müssen. Andererseits ist es aber auch absurd, anzunehmen, daß es überhaupt keine Verbindung gibt zwischen Wahrheit und Rechtfertigung, denn zu behaupten, daß eine bestimmte Überzeugung gut gerechtfertigt ist, dies aber nichts damit zu tun hat, ob sie wahr oder falsch ist, ist unsinnig. Wenn ich überzeugt bin, daß es heute in der Mensa Fisch gibt, kann meine Überzeugung (bzw. ihre Wahrheit) in Zweifel gezogen werden, indem man mich nach den Gründen fragt, die diese Überzeugung rechtfertigen. Verweise ich dann darauf, daß ich den Speiseplan gelesen habe oder daß es freitags immer Fisch

⁵³⁰ Je nachdem, wie die Überzeugung begründet wird, wird das entstehende Argument eine unterschiedliche Form haben. Induktiv begründete Überzeugungen werden bestimmte für die Induktion vorausgesetzte Prinzipien als Prämisse explizit machen müssen, z.B. „Wenn alle beobachteten Gegenstände die Eigenschaft F haben, dann haben alle Gegenstände die Eigenschaft F.“ Auch muß nicht zwangsläufig auf die Wahrheit der Überzeugung geschlossen werden; gerade bei empirischen Überzeugungen wird die Konklusion eher die Form haben: „Es ist sehr wahrscheinlich, daß *p*.“

⁵³¹ Vgl. zu diesem Problem Alston 1996, 240ff.

gibt, dann macht es keinen Sinn, zu erwidern, was auf dem Speiseplan steht, sei zwar eine Rechtfertigung für meine Überzeugung, aber nicht relevant dafür, ob sie auch tatsächlich wahr ist. Rechtfertigung *spricht* in irgendeiner Weise *für* Wahrheit, und es ist gerade diese Verbindung mit Wahrheit, die das Kennzeichen der *epistemischen* Rechtfertigung ist, im Gegensatz zu anderen denkbaren Begriffen von Rechtfertigung. Es mag Fälle geben, in denen eine Überzeugung moralisch oder pragmatisch gerechtfertigt ist, doch dies sind eben keine Beispiele für epistemische Rechtfertigung, gerade weil hier die notwendige Verbindung mit dem Begriff der Wahrheit nicht vorliegt. Ich kann der Überzeugung sein, daß ein Freund eine schwierige Prüfung bestehen wird, weil er mein Freund ist und ich an ihn glaube; dies rechtfertigt meine Überzeugung, aber nur in (vielleicht) moralischer Hinsicht, nicht in epistemischer, denn zwischen meiner (moralischen) Rechtfertigung und dem tatsächlichen Bestehen der Prüfung besteht keinerlei Zusammenhang. Diese Verbindung ist ein besonderes Merkmal der Wahrheit, und es ist nicht möglich, andere scheinbar epistemische Ziele an die Stelle der Wahrheit zu setzen und epistemische Rechtfertigung damit zu verknüpfen, denn entweder werden diese Ziele Wahrheit implizieren (Verifikation, Kohärenz, Erklärungskraft etc.), oder sie werden nicht spezifisch epistemisch sein (praktischer Erfolg, evolutionäre Vorteile). Vor diesem Hintergrund ist es auch verständlich, weshalb eine faktische Rechtfertigung den Unterschied ausmacht zwischen Wissen und bloß zufällig wahrer Überzeugung, weshalb wir also in Gettier-Fällen nicht von Wissen sprechen würden: Nur im Falle des echten Wissens stellt die Rechtfertigung eine wirkliche Verbindung zwischen der subjektiven Überzeugung und den objektiven Tatsachen her, d.h. nur hier liegt eine echte (nicht bloß vermeinte) Verbindung zwischen meinen Gründen und der objektiven Wahrheit vor. Diese Feststellung läßt sich leicht in Zusammenhang bringen mit der (halbnormativen) These, daß das Ziel unserer kognitiven Prozesse der Erwerb wahrer Überzeugungen ist; wenn dies das Ziel ist und die Rechtfertigung die Methode, dieses Ziel zu erreichen, dann muß es auch eine Verbindung von Wahrheit und Rechtfertigung geben, sonst wäre die Methode ungeeignet. Wir haben daher ein Interesse an Rechtfertigung (wir *wollen*, daß unsere Überzeugungen gerechtfertigt sind), denn wir haben ein Interesse an Wahrheit und das Streben nach Rechtfertigung ist ein geeignetes Mittel, um dieses Interesse zu verfolgen. Es scheint also auf der Hand zu liegen, daß Rechtfertigung ohne Wahrheit nicht zu haben ist: Nur was wahr sein kann, kann auch gerechtfertigt werden.

Es ist auch unerheblich, wie der Rechtfertigungsbegriff verstanden wird, ob eher externalistisch oder internalistisch. Für den Externalismus ist es allerdings deutlich einfacher, die Verbindung herzustellen. Nehmen wir als Beispiel den Reliabilismus. Dieser nimmt an, daß eine Überzeugung dann gerechtfertigt ist, wenn sie das Ergebnis der Anwendung einer verlässlichen Methode ist. Was aber ist eine verlässliche Methode? Der Externalist wird hier antworten, daß eine Methode genau dann verlässlich ist, wenn sie wahrheitszutraglich (*truth-conducive*) ist, d.h. wenn sie die

Wahrscheinlichkeit dafür, daß meine Überzeugung wahr ist, signifikant erhöht.⁵³² Erfülle ich die Bedingungen der Rechtfertigung, so ist es hinreichend wahrscheinlich, daß meine Überzeugung wahr ist. Anders ausgedrückt: Es gibt eine statistische Korrelation zwischen Rechtfertigung bzw. dem Gebrauch einer verlässlichen Methode und der Wahrheit der gewonnenen Überzeugungen. Auf das Thermometer zu schauen ist deshalb eine verlässliche Methode, weil ich in der überwiegenden Zahl der Fälle dadurch zu wahren Überzeugungen über die Außentemperatur gelange. Die Verbindung von Wahrheit und Rechtfertigung ist also für den Externalisten primär eine statistische Korrelation.⁵³³

Gegen den Externalismus wird nun des öfteren eingewandt, daß Szenarien denkbar sind, in denen eine scheinbar verlässliche Methode nie zum Erfolg führt. Dies wäre z.B. dann der Fall, wenn die cartesische Hypothese vom bösen Dämon tatsächlich wahr wäre. Alle unsere Methoden, Wissen über die Außenwelt zu erlangen, wären *de facto* nicht verlässlich, denn sie erzeugen nie wahre Überzeugungen, und dennoch würden wir in dieser Situation nicht sagen wollen, daß unsere Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind. Spricht dies nicht dagegen, Rechtfertigung als statistische Korrelation mit Wahrheit zu verstehen? Unabhängig davon, ob dies ein schlagendes Argument gegen den Reliabilismus ist, wird doch die Verbindung von Wahrheit und Rechtfertigung nicht beeinträchtigt. Denn der Reliabilist könnte in diesem Fall erwidern, daß die Methode, die wir für verlässlich gehalten haben, in Wirklichkeit nicht verlässlich ist; sie erschien uns wahrheitszutraglich, war es aber nicht. Ob und warum wir aber eine Methode für wahrheitszutraglich halten, ist eine Frage, eine andere ist es, ob sie wirklich wahrheitszutraglich ist. Daß bei der ersten Frage Irrtümer möglich sind, daß wir also unter Umständen *faktisch* niemals gerechtfertigt sind, spricht nicht dagegen, daß Rechtfertigung und Wahrheit *konzeptuell* verbunden sind.

Auch für den Internalismus besteht eine Verbindung zwischen Rechtfertigung und Wahrheit, wenn auch nicht in so offensichtlicher Form wie für den Externalismus. Kennzeichen internalistischer Theorien der Rechtfertigung ist es, zu verlangen, daß die Faktoren, die aus einer wahren Überzeugung Wissen machen, dem Subjekt zugänglich sein müssen, wobei diese Faktoren von verschiedener Art sein können. Nach dem deontologischen Modell handelt es sich hier um bestimmte epistemische Pflichten, die das Subjekt erfüllen muß, es muß epistemisch verantwortlich sein, darf sich also in der Gewinnung seiner Überzeugung keinerlei rationale Vorwürfe machen

⁵³² Der Externalist ist zwar auf die Idee der Wahrheitszutraglichkeit verpflichtet, doch die Idee selbst ist nicht auf den Externalismus beschränkt. Auch Internalisten können davon ausgehen, daß z.B. die Erfüllung epistemischer Pflichten wahrheitszutraglich ist: „The basic role of justification is that of a means to truth, a more directly attainable mediating link between our subjective starting point and our objective goal.“ (Bonjour 1985, 7)

⁵³³ Man könnte fragen, ob es nicht mehr als eine statistische Korrelation sein muß, da ja nicht nur verlangt ist, daß verlässliche Methode und wahre Überzeugung mit hoher Wahrscheinlichkeit zusammen auftreten, sondern daß die Rechtfertigung in irgendeiner Weise die Wahrscheinlichkeit erhöht, d.h. daß ein mehr als nur statistischer Zusammenhang besteht zwischen der Überzeugung und der Methode, sie zu rechtfertigen. Das ist sicher berechtigt, macht jedoch hier keinen Unterschied, da in beiden Fällen eine (wenn auch unterschiedlich starke) Verbindung von Wahrheit und Rechtfertigung besteht.

lassen; nach dem evidentialistischen Modell sind es die dem Subjekt vorliegenden Evidenzen, auf denen die Rechtfertigung aufbaut: Wenn das Subjekt aus seiner Perspektive über hinreichend deutliche Evidenzen oder Gründe für die Überzeugung verfügt, dann ist es gerechtfertigt. Auch hier gilt für beide Ansätze, daß sie einen Begriff von Wahrheit voraussetzen müssen, um verständlich zu sein. Der deontologische Ansatz verlangt nämlich im Kern, daß das Subjekt sein Möglichstes tue, um das Wahre zu glauben und das Falsche abzulehnen – gerade hierin besteht seine wichtigste epistemische Pflicht.⁵³⁴ Diese Pflicht beruht letztlich auf der eben erwähnten Teleologie unserer kognitiven Prozesse, deren Ziel die Erkenntnis des Wahren ist, und macht erst klar, warum es sich hier um eine epistemische Pflicht handelt und inwiefern sie sich von sozialen oder moralischen Pflichten unterscheidet. Rechtfertigung besteht in der Erfüllung epistemischer Pflichten, und epistemische Pflichten sind solche, die auf die Erkenntnis des Wahren ausgerichtet sind, anders als z.B. moralische Pflichten, deren Ziel das Gute ist. Auch hier erklärt die Verbindung von Wahrheit und Rechtfertigung wieder, wie die Erfüllung epistemischer Pflichten den Unterschied ausmachen kann zwischen einer nur zufällig wahren Überzeugung und echtem Wissen, denn die Ausrichtung auf Wahrheit legitimiert den Wahrheitsanspruch meiner Überzeugung, indem sie eine Verknüpfung von Pflichterfüllung und objektiver Wahrheit ermöglicht. Gleiches gilt für den evidentialistischen Ansatz, der sich ebenfalls auf den Wahrheitsbegriff berufen muß, um zu erklären, weshalb das Vorliegen bestimmter Evidenzen und Gründe es erlaubt, eine Überzeugung als gerechtfertigt anzusehen. Dies geschieht, indem diese Evidenzen als für das Subjekt hinreichender Indikator der Wahrheit seiner Überzeugung betrachtet werden; bei kritischer Prüfung seiner Evidenzen wird das Subjekt feststellen, daß diese hinreichend sind, um die Überzeugung für wahr halten zu können. Auch dies ist wieder notwendig, um verstehen zu können, wie sich Wissen und zufällig wahre Überzeugung durch das Vorhandensein adäquater Gründe unterscheiden können: Erst die Gründe machen die objektive Wahrheit dem Subjekt zugänglich, indem sie ihm gleichsam die Wahrheit der Behauptung vermitteln, was im Falle des zufällig (oder aus schlechten Gründen geglaubten) wahren Glaubens fehlt. Was auch immer also epistemische Rechtfertigung genau ist, allein der Begriff der epistemischen Rechtfertigung verlangt, daß das, was gerechtfertigt sein soll, auch wahrheitsfähig ist. Wenn aber für den starken Antirealismus religiöse Sätze nicht wahrheitsfähig sind, so kann es auch niemals eine Rechtfertigung dieser Sätze geben; das aber ist nichts anderes als Fideismus.

⁵³⁴ Vgl. Chisholm 1977, 14.

(c) Bedeutung

Nun ließe sich einwenden, es komme dem starken Antirealisten ja gar nicht auf die Begründung religiöser Überzeugungen an; für ihn haben diese angeblichen Überzeugungen nun einmal eine andere Funktion, und deswegen sei der Verlust zu verschmerzen. Doch so leicht müssen wir es dem Antirealisten nicht machen, denn sein Fideismus ist nicht derart, daß er sich *weigert*, rationale Begründungen für Glaubenssätze zu akzeptieren, sondern so, daß solche Begründungen *unmöglich*, weil nicht verstehbar sind. Das Verfahren rationaler Argumentation wird für die religiöse Sprache nicht abgelehnt, sondern ausgeschlossen. Wenn also z.B. Paulus sagt: „Wenn es aber keine Auferstehung der Toten gibt, so ist auch Christus nicht auferweckt; wenn aber Christus nicht auferweckt ist, so ist also auch unsere Predigt inhaltslos, inhaltslos aber auch euer Glaube.“⁵³⁵, so bedient er sich dabei eines Begründungsverfahrens, das auf Wahrheitsfunktionen aufbaut. Das aber ist für die starke antirealistische Semantik nicht erklärbar; sie ist nicht in der Lage, die ständig in der Religionsgeschichte vorkommenden Debatten über bestimmte Dogmen und Glaubenssätze korrekt zu beschreiben.⁵³⁶ Im Grunde dürfte der Antirealist gar nicht fähig sein, diese Aussage zu verstehen, denn er verfügt über keine adäquate Bedeutungstheorie (d.h. eine, die Wahrheitsfunktionen enthält). Hier kommt es zum Konflikt zwischen starkem Antirealismus und der Bedeutung religiöser Sprache. Wir können mit einigem Recht die Voraussetzung machen, daß der Sinn einer Äußerung etwas mit Wahrheit zu tun hat; die Wahrheitsbedingungen eines Aussagesatzes geben uns, wenn nicht die gesamte Bedeutung, so doch den Sinn oder propositionalen Gehalt dieses Satzes an.⁵³⁷ Macht man dieses Zugeständnis (und die Aussichten für eine semantische Theorie, die vollständig ohne den Begriff der Wahrheit auskommt, sind mehr als düster⁵³⁸), so tut sich für den starken Antirealismus ein fatales Problem auf. Wenn wir nämlich davon ausgehen, daß der Sinn eines Satzes seine Wahrheitsbedingung ist, dann ist es selbstverständlich, daß nur das, was eine Wahrheitsbedingung hat, auch einen Sinn haben kann. Doch damit der W-Satz:

(1) S ist wahr genau dann, wenn p
gültig sein kann, ist es notwendig, daß dem Gebilde S Wahrheit überhaupt zugesprochen werden kann; Wahrheitsfähigkeit ist eine notwendige Voraussetzung für die Angabe von Wahrheitsbedingungen. Um eine Wahrheitsbedingung zu haben, muß also das entsprechende sprachliche Gebilde wahrheitsfähig sein; für einen beliebigen (assertorischen) Satz kann ich die Frage stellen, ob dieser

⁵³⁵ 1. Kor 15,13ff.

⁵³⁶ So auch Scott 2006, 319.

⁵³⁷ Ähnliches gilt für nicht-assertorische Sätze: Auch hier besteht ein propositionaler Gehalt, vom dem sich fragen läßt, unter welchen Bedingungen er wahr ist, auch wenn der Satz selbst, der ihn ausdrückt, nicht als wahrheitsfähig betrachtet wird.

⁵³⁸ Vgl. oben Abschnitt (a) und auch Kap. 2.2.2.

Satz wahr oder falsch ist, nicht jedoch für ein Händeklatschen, denn ersteres ist wahrheitsfähig, letzteres nicht. Dann aber muß der starke Antirealist behaupten, daß es zwischen religiösen Sätzen und Händeklatschen in semantischer Hinsicht keinen nennenswerten Unterschied gibt, denn keines von beiden ist wahrheitsfähig, hat also auch keine Wahrheitsbedingung, damit auch keinen Sinn und keine sprachliche Bedeutung. Religiöse Sprache wäre also gar keine Form von Sprache, denn sie könnte nichts sagen.⁵³⁹ Doch was bleibt dann überhaupt, was der Gehalt dessen sein könnte, was religiöse Menschen glauben? Üblicherweise verstehen wir das Wort „glauben“ als eine bestimmte Form von propositionaler Einstellung, die mit bestimmten anderen, nicht-kognitiven, dispositionalen und emotionalen Aspekten verbunden ist. Wenn aber alles das, was ich zum propositionalen Gehalt meines Glaubens erklären möchte, laut den starken Antirealisten gar keinen Sinn hat, dann ist aller Glaube letzten Endes leer, sinnlos, inhaltslos. Er könnte nicht falsch sein, denn es existiert nichts Geglaubtes, das überhaupt für Wahrheit oder Falschheit in Frage käme; er könnte aber ebensowenig verstanden werden, denn es gibt auch nichts, das überhaupt als Gegenstand des Verstehens in Frage käme. Sobald wir also zugeben, zumindest vage zu verstehen, was ein religiöser Satz bedeutet, haben wir schon den starken Antirealismus verabschiedet; die Tatsache, daß wir religiöse Sätze verstehen können, ist ein eindeutiger Beweis für die Falschheit des starken religiösen Antirealismus. Daß der starke Antirealist aber doch behauptet, religiöse Sprache zu verstehen, um sie dann umzudeuten, zeigt eigentlich, daß er schon ein realistisches Verständnis voraussetzen muß, um sich dann von ihm abzuwenden. Nichts anderes tut z.B. Braithwaite, wenn er zunächst behauptet, theologische Äußerungen seien nicht wahrheitsfähig und bloß Ausdruck einer ethischen Haltung, um dann am Ende aber die „Geschichten“, mit denen diese ethische Haltung verbunden ist, als zwar fiktionale, aber doch assertorische Sätze mit klaren Wahrheitsbedingungen aufzufassen. Würde er seine Theorie konsequent zu Ende denken, müßte er aber eingestehen, daß Argumente für die Wahrheit religiöser Überzeugungen nicht einmal falsch sein können, sondern nur sinnlos, und daß die Geschichten, die eine Religion ausmachen, ebensowenig wahrheitsfähig und damit auch nicht zu verstehen sind. Der starke religiöse Antirealismus wäre damit deskriptiv völlig inadäquat und als eine Bedeutungstheorie religiöser Sprache nicht akzeptabel, da er uns gar nicht die nötigen Mittel an die Hand gibt, religiöse Äußerungen überhaupt zu verstehen. Und auch der Versuch, den Antirealismus als normative These zu verstehen und jedwede Form von Logik per Dekret aus der religiösen Sprache zu verbannen, könnte nicht mehr weiterhelfen, wenn es um die Frage geht, wie wir eigentlich religiöse Aussagen verstehen können; Verstehen ohne Bedeutung und damit ohne Wahrheit ist nicht möglich (ganz abgesehen davon, daß selbst dieser radikale, an sich schon höchst unplausible Schritt unter dem

⁵³⁹ Oder es wäre mit dem Wort „Sprache“ in Bezug auf religiöse Sprache etwas anderes gemeint als in anderen Bereichen, was nur wenig mit dem zu tun hat, was wir sonst Sprache nennen.

Verdacht steht, eine bloße Ad-hoc-Hypothese zu sein). Verbunden mit dem eben herausgestellten Fideismus ergibt es sich also, daß für den starken Antirealisten religiöser Glaube ein irrationales Festhalten an nichts ist; eine absurde und nicht zu realisierende Forderung. Was der starke Antirealismus propagiert, ist also nicht eine Revision religiösen Glaubens, sondern seine Auflösung.

6.2.2 Schwacher Antirealismus

Wie wir bereits festgestellt haben, tritt der schwache religiöse Antirealismus immer in Form eines Pluralismus der Wahrheitsbegriffe auf, indem er postuliert, daß Religion ihre eigene oder zumindest eine andere Wahrheit habe als die Wissenschaft. Insofern verletzt er das Valenzprinzip des Realismus, denn Sätze sind nicht mehr streng valent, sondern nur noch für den jeweiligen Diskursbereich; außerhalb dieses Diskursbereichs hinterlassen sie Wahrheitswertlücken. Der schwache religiöse Antirealismus ist also eine Spielart des *alethischen Pluralismus*, nach dem es mehr als einen Wahrheitsbegriff gibt: Während alle anderen Sätze wahr₁ sind, sind religiöse Sätze wahr₂.⁵⁴⁰ Dann aber müssen wir uns die Frage stellen, ob die Idee von einer Pluralität der Wahrheitsbegriffe, und damit auch von einer autonomen Form religiöser Wahrheit, überhaupt haltbar ist oder ob nicht der religiöse Antirealismus auf schwankendem Grund errichtet ist.

(a) Die Instabilität des alethischen Pluralismus

In der Debatte über diese Frage, die sich erst in den letzten beiden Jahrzehnten entsponnen hat, haben sich zwei Punkte als die entscheidenden Herausforderungen für die Verteidiger des alethischen Pluralismus herausgestellt: (1) das Problem der gemischten Schlüsse (*mixed inferences*) und (2) das ähnlich gelagerte Problem der gemischten Konjunktionen (*mixed conjunctions*). In beiden Fällen wird gegen den Pluralismus vorgebracht, daß diese (und damit vielleicht auch andere) Wahrheitsfunktionen nur durch einen monistischen Wahrheitsbegriff erklärt werden können. Zu (1): Gemischte Schlußfolgerungen liegen vor, wenn die Sätze eines Schlusses aus mehr als einem Diskursbereich stammen und demnach für den Pluralisten unterschiedlichen Wahrheitsbegriffen unterliegen. Dann aber ergibt sich für ihn, ähnlich wie für den starken Antirealisten, das Problem,

⁵⁴⁰ Es ist leider nicht immer ganz einfach, anzugeben, was eigentlich dieser besondere Wahrheitsbegriff der Religion sein soll. Typischerweise findet sich bei Phillips und den anderen Wittgensteinianern nur die Behauptung, religiöse Wahrheit sei etwas ganz Anderes als wissenschaftliche Wahrheit, ohne daß noch erklärt würde, *was* sie eigentlich ist. Es gibt zwar auch diverse andere Positionen, die einen besonderen Wahrheitsbegriff der Religion behaupten, beginnend mit Kierkegaard über Santayana bis hin zu Cupitt, doch im Gegensatz zu den Wittgensteinianern ist dieser Wahrheitsbegriff bloß ein metaphorischer, der nur das Etikett „Wahrheit“ auf eine völlig andere Idee aufklebt. Denn diese Wahrheit, die üblicherweise als Subjektivität, Innerlichkeit oder Angemessenheit an die menschliche Existenz definiert wird, erfüllt nicht die minimalen Voraussetzungen, die an einen semantischen Begriff von Wahrheit gestellt werden, z.B. Erfüllung des Zitattilgungsschemas. Ich glaube nicht, daß es bloß Wahrheit im metaphorischen Sinne ist, die die schwachen Antirealisten im Sinn haben (sonst wären sie nicht schwache, sondern starke Antirealisten); meine Argumente im Folgenden bauen auf der Annahme auf, daß es einen echten, alternativen Begriff von Wahrheit für die Religion gibt und wenden sich daher speziell gegen die These einer Pluralität semantischer Wahrheitsbegriffe.

zu erklären, wieso eine solche Folgerung gültig sein sollte. Betrachten wir noch einmal das Beispiel aus dem vorigen Abschnitt:

- (1) Die Welt zeigt Anzeichen intelligenter Planung
- (2) Intelligente Planung setzt einen Planer voraus.
- (3) Nur Gott kommt als Planer der Welt in Frage.
- (4) Also hat Gott die Welt geschaffen.

Nach dem pluralistischen Konzept von Wahrheit müßten wir sagen, daß in den Sätzen (1) und (2) ein wissenschaftlicher Wahrheitsbegriff gebraucht wird, in Satz (3) und (4) aber ein religiöser. Wenn aber die Sätze (1) und (2) wahr₁ sind, wie können sie dann dafür sprechen, daß Satz (4) wahr₂ ist? Durch die Vermischung zweier Wahrheitsbegriffe in den Prämissen wird die Schlußfolgerung ungültig.⁵⁴¹ Hier scheint es nur drei gleichermaßen unattraktive Optionen zu geben:⁵⁴²

1. Abzulehnen, daß eine solche Folgerung gültig sein kann – was nicht nur höchst kontraintuitiv ist, sondern auch verhindern würde, daß religiöse Überzeugungen je gerechtfertigt werden könnten. 2. Anzunehmen, daß es einen weiteren Wahrheitsbegriff zusätzlich zu den beiden anderen gibt, der beide umfaßt und auf die Konklusion angewendet werden kann – dann aber sind die ursprünglichen Wahrheitsbegriffe überflüssig und wir enden wieder bei einem monistischen und damit potentiell realistischen Wahrheitsbegriff. Oder 3. Den Begriff der Gültigkeit anders zu verstehen als die notwendige Wahrheit der Konklusion, wenn die Prämissen wahr sind – dann aber muß die Logik von Grund auf neu verstanden werden, doch dieses Unternehmen scheint *prima facie* wenig erfolgversprechend und ein reichlich hoher Preis zur Abwehr des Realismus.

Zu (2): Das Problem der gemischten Konjunktionen ist ganz ähnlich dem der gemischten Schlüsse, stellt aber den alethischen Pluralismus vor ein noch schwerer zu lösendes Problem.⁵⁴³ Eine gemischte Konjunktion liegt vor, wenn zwei Sätze aus unterschiedlichen Diskursbereichen in einer Konjunktion verknüpft werden. So lassen sich z.B. die beiden Sätze

- (5) Gott hat die Welt geschaffen.

und

- (6) Es gibt viel Leid in der Welt.

zu einem dritten Satz verbinden:

- (7) Gott hat die Welt geschaffen und es gibt viel Leid in der Welt

Nun handelt es sich aber bei Satz (5) um einen religiösen Satz, während Satz (6) ein nicht-religiöser Satz über bestimmte physische Tatsachen ist; entsprechend müßten wir sagen, daß Satz

⁵⁴¹ Tappolet 1997.

⁵⁴² Vgl. Tappolet 2000, 383.

⁵⁴³ Vgl. Tappolet 2000, 384f.

(5) wahr₂ ist, Satz (6) aber wahr₁. Doch in welchem Sinn ist dann der zusammengesetzte Satz wahr? Wieder stehen wir vor einem Trilemma: Entweder ist 1. Satz (7) nicht wahr, und das muß in diesem Kontext heißen: nicht wahrheitsfähig, denn wäre er falsch, so müßte die parallele Frage gestellt werden, in welchem Sinn er denn falsch sein soll – doch das ist absurd, da ja die einzelnen Komponenten klar wahrheitsfähig sind und die Konjunktion eine Wahrheitsfunktion. Oder es müßte 2. ein dritter Wahrheitsbegriff eingeführt werden, der auf die Konjunktion insgesamt zutrifft und die beiden anderen Wahrheitsbegriffe umfaßt – dann aber wären wir wieder bei einem Monismus angelangt. Oder es müßte 3. ein neues, nicht wahrheitsfunktionales Verständnis von Konjunktionen entwickelt werden, was ebenfalls ein wenig erfolgversprechendes Projekt sein dürfte. Was die gemischten Konjunktionen problematischer macht als die gemischten Schlüsse, ist die Tatsache, daß es hier nicht bloß um die Gültigkeit einer Wahrheitsfunktion geht, sondern auch um die Frage, was Wahrheit in diesem Fall bedeuten soll. Denn während sich die Gültigkeit gemischter Schlüsse vielleicht retten läßt, indem man ein alternatives Prädikat einführt, das nicht Wahrheit, sondern das Vorliegen eines beliebigen Wahrheitwertes bezeichnet, z.B. „definiert“,⁵⁴⁴ klärt dieses Manöver nicht die für die gemischten Konjunktionen entscheidende Frage. Die Gültigkeit eines Schlusses ließe sich dann zwar so verstehen, daß die Konklusion definiert ist, wenn auch die Prämissen definiert sind, doch die Behauptung, eine Konjunktion sei definiert, wenn ihre Komponenten definiert sind, sagt nichts darüber aus, was es für die Konjunktion bedeutet, definiert zu sein. Definiert zu sein ist eine Form von Wahrheit, und der Pluralist müßte erklären, was Wahrheit hier bedeutet, kann es aber anscheinend nicht. Dann aber scheitert die Idee einer Pluralität der Wahrheitsbegriffe an der Unmöglichkeit, sie mit der gewöhnlichen Logik zu verbinden.⁵⁴⁵

Es sei angemerkt, daß diese Überlegungen, ebenso wie beim starken Antirealismus, auch für den schwachen Antirealismus zeigen, daß mit ihm eine Rechtfertigung religiöser Überzeugungen nicht zu haben ist. Denn das Problem der gemischten Schlüsse schließt analog dem Frege-Geach-Problem offenbar aus, daß religiöse Überzeugungen Konklusionen in begründenden Argumenten sein können (zumindest sofern sie auch nicht-religiöse Prämissen enthalten, wie im Grunde jedes

⁵⁴⁴ Einen solchen Versuch unternimmt Beall 2000.

⁵⁴⁵ Lynch 2009, 57ff. nennt noch zwei weitere interessante Gegenargumente: 1. Das Problem der Generalisierungen. Behaupte ich: „Alles, was Sokrates sagt, ist wahr.“, so ist es für den Pluralisten alles andere als einfach, zu erklären, was hier überhaupt gesagt wird. Denn wenn die Sätze, die Sokrates über den einen Gegenstandsbereich äußert, wahr₁ sind, dann sind sie nicht wahr₂ und damit zumindest in einer zweiwertigen Logik auch falsch₂. Wenn aber notwendigerweise alle Sätze, die Sokrates äußert, in irgendeinem Sinne falsch sind (auch wenn sie in einem anderen Sinne wahr sind), wie kann dann alles, was er sagt, wahr sein? Und weiterhin: Wie kann die Generalisierung selbst wahr sein? Ebenso wie die einzelnen Sätze oder in einem weiteren besonderen Sinn? 2. Die Normativität der Wahrheit. Wahrheit ist das Ziel unserer kognitiven Tätigkeiten, und zwar in allen Bereichen und für alle Überzeugungen. Eine Pluralität der Wahrheitsbegriffe löst aber dieses Ziel auf und setzt an seine Stelle eine Reihe unterschiedlicher Ziele, mit möglicherweise fatalen Folgen für unser Konzept der Überzeugung. Ich werde diese Argumente nicht weiter verfolgen, denn alle Lösungsversuche für die Probleme der gemischten Schlüsse und Konjunktionen haben auch für die beiden anderen Probleme Gültigkeit; sofern sich die ersten beiden Fragen nicht klären lassen, wird sich auch auf die anderen beiden keine Antwort finden lassen.

Argument der natürlichen Theologie). Darüber hinaus ergibt sich aus dem Problem der gemischten Konjunktionen, daß die Erfüllung einer notwendigen Bedingung für die Rechtfertigung von Überzeugungen durch einen alethischen Pluralismus unmöglich gemacht wird: die der Konsistenz. Um gerechtfertigt zu sein, muß die Überzeugung, die ich habe, konsistent mit dem System meiner sonstigen Überzeugungen sein, denn sonst können meine Gründe nicht den Anspruch erheben, eine Rechtfertigung zu sein. So kann ich z.B. nicht gerechtfertigterweise glauben, daß ich gestern nachmittag Gottlob Frege in der Fußgängerzone gesehen habe, selbst wenn ich bestimmte Sinneseindrücke hatte, die das nahelegen, denn es ist nicht möglich, diese Überzeugung und mein restliches Hintergrundwissen (das unter anderem einschließt, daß Frege seit 1925 tot ist) in ein konsistentes System zu überführen. Konsistenz bedeutet nun aber nichts anderes, als daß die Sätze, die miteinander konsistent sind, zusammen wahr sein können bzw. ihre Konjunktion nicht falsch (also wahr) ist. Doch gerade das scheint der alethische Pluralismus ja auszuschließen. Auch ein schwacher Antirealismus mündet also in einen Fideismus.⁵⁴⁶

Nun wird von Seiten der Pluralisten eingewandt, diese Argumente seien zwar treffend, aber trotzdem irrelevant, da sie den Kern dessen verfehlen, was unter alethischem Pluralismus zu verstehen sei. Ein echter alethischer Pluralismus ist demnach nicht zu verwechseln mit der ähnlichen, aber viel zu starken Position des schlichten alethischen Pluralismus (*simple alethic pluralism*). Für diesen ist das Wort „wahr“ mehrdeutig, d.h. homonym: „It has different meanings and therefore denotes distinct properties.“⁵⁴⁷ Wenn wir von Wahrheit sprechen, so sprechen wir in verschiedenen Bereichen von verschiedenen Wahrheitsbegriffen, also von gänzlich verschiedenen Eigenschaften, die nur zufälligerweise durch das gleiche Wort bezeichnet werden; so mag „Wahrheit“ im einen Fall „Korrespondenz mit den Tatsachen“ bedeuten, im anderen „Kohärenz mit einem Überzeugungssystem“, ohne daß es etwas gibt, was zwischen diesen Bedeutungen vermitteln könnte. Ein solcher schlichter alethischer Pluralismus wird aber klar durch die oben genannten Argumente zu Fall gebracht und folgerichtig auch von Seiten der Pluralisten als inadäquat abgelehnt.⁵⁴⁸ Wie aber müßte dann der alethische Pluralismus gestaltet sein, um einerseits das Problem der gemischten Schlüsse und Konjunktionen zu lösen, andererseits aber der pluralistischen Intuition gerecht zu werden?

Der erste Entwurf einer solchen Theorie stammt von Crispin Wright und stellt den Prototyp einer pluralistischen Theorie der Wahrheit dar, dessen prinzipieller Ansatz auch in den nachfolgenden Theorien grundsätzlich beibehalten wird. Wrights Ausgangspunkt ist ein Minimalismus

⁵⁴⁶ Dies scheint mir der eigentliche Punkt des Immunisierungsvorwurfs zu sein; die Autonomie religiöser Sprache würde Rechtfertigungen nicht nur unmöglich, sondern unverständlich machen und die logische Struktur unserer Sprache komplett ignorieren.

⁵⁴⁷ Lynch 2008, 124.

⁵⁴⁸ Vgl. Lynch 2009, 59, der erklärt, es handle sich hier in Wahrheit um einen verkappten Nihilismus, der eigentlich keinen pluralen Wahrheitsbegriff kennt, sondern das Konzept der Wahrheit überhaupt auflöst.

der Wahrheit. Darunter ist eine Wahrheitstheorie zu verstehen, die sich im Wesentlichen mit dem Deflationismus deckt, aber nicht so weit geht, zu behaupten, Wahrheit sei keine echte Eigenschaft von Sätzen bzw. Propositionen. Dadurch verschiebt sich der Fokus: Es wird nicht mehr eine Pluralität der Wahrheitsbegriffe behauptet, sondern nur der Wahrheitsprädikate.⁵⁴⁹ Um sich den Titel der Wahrheit zu verdienen, müssen bestimmte Platitüden auf ein Prädikat zutreffen, die alle Wahrheitsprädikate gemeinsam haben. Wright nennt unter anderem das Zitattilgungsschema, den Gegensatz von Wahrheit und Rechtfertigung, Behauptung als Behauptung der Wahrheit, die Möglichkeit zur Negation und die Korrespondenzplatitüde (d.h. wahr sein bedeutet, den Tatsachen zu entsprechen).⁵⁵⁰ Alle Prädikate, die diese minimalen Bedingungen erfüllen, können laut Wright den Anspruch darauf erheben, ein Wahrheitsprädikat zu sein, auch wenn sie über diese Platitüden hinaus noch weitere Eigenschaften haben, die sie mit ihren Verwandten nicht teilen:

„The proposal is simply that any predicate that exhibits certain very general features qualifies, just on that account, as a truth predicate. That is quite consistent with acknowledging that there may, perhaps *must* be more to say about the content of any predicate that does have these features. But it is also consistent with acknowledging that there is a prospect of *pluralism* – that the more that there is to say may well vary from discourse to discourse – and that whatever may remain to be said, it will not concern any *essential* features of truth. These essential features are exhausted, rather, by the platitudes.“⁵⁵¹

Im Gegensatz zum schlichten alethischen Pluralismus hätten wir hier also nicht verschiedene Begriffe, die alle unter dem Titel der Wahrheit zusammengefaßt werden, sondern einen Wahrheitsbegriff als invarianten Kern, der die notwendige Bedingung dafür darstellt, etwas ein Wahrheitsprädikat zu nennen, der sich jedoch auf verschiedene Weise manifestieren kann. Die Mengen der Eigenschaften aller Wahrheitsprädikate haben also eine Schnittmenge, die den Wesenskern des Wahrheitsbegriffs darstellt, enthalten sich aber nicht gegenseitig vollständig. Diese Grundidee einer minimalen Wahrheit in unterschiedlichen Manifestationen greift auch Michael Lynch auf und gibt ihr eine gründlich ausgearbeitete theoretische Form. Auch er präsentiert eine Liste von Wahrheits-Platitüden und erklärt, daß Eigenschaften, die diese Bedingungen erfüllen, die Rolle der Wahrheit (*truth-role*) spielen,⁵⁵² d.h. daß sie in der Lage sind, die Funktion der Wahrheit für einen Satz zu erfüllen. Lynch nennt diese Wahrheitstheorie funktionalistisch und

⁵⁴⁹ Ich glaube nicht, daß eine solche Theorie überhaupt noch das treffen würde, was Wittgenstein und seine Epigonen im Sinn haben, wenn sie von der Autonomie der religiösen Wahrheit sprechen. Phillips sagt: „the grammar of [...] ‚truth‘ is not the same“ (Phillips 1976, 143), was zumindest mehrdeutig ist und nicht klar macht, ob er hier von Begriffen oder Prädikaten spricht. Wenn man allerdings Äußerungen von Wittgenstein wie „Der beste wissenschaftliche Beweis bedeutet nichts.“ (Wittgenstein 2000, 79) dahingehend lesen möchte, daß religiöse Überzeugungen von anderen Bereichen isoliert sind, dann muß man (wie sich noch zeigen wird) voraussetzen, daß es tatsächlich unterschiedliche Wahrheitsbegriffe gibt (also einen schlichten alethischen Pluralismus) und nicht bloß unterschiedliche Prädikate. Aber die Textlage ist unklar, weshalb ich beide Optionen diskutiere; nützen wird es den Wittgensteinianern ohnehin nichts, denn beide Ansätze werden sich als unhaltbar erweisen.

⁵⁵⁰ Wright 1992b, 34.

⁵⁵¹ Wright 1992b, 37f.

⁵⁵² Lynch 2009, 70ff.

vergleicht sie mit der ähnlichen Theorie aus der Philosophie des Geistes: Ähnlich wie es nur einen Begriff von Schmerz gibt, aber doch unterschiedliche physiologische Zustände in Organismen, die den Schmerz manifestieren bzw. deren Funktion die des Schmerzempfindens ist, existiert ein Wahrheitsbegriff, der sich in unterschiedlichen Prädikaten manifestieren kann.⁵⁵³ Lynch sieht den Vorteil seiner Position darin, sowohl den Intuitionen des Monismus wie auch des Pluralismus gerecht zu werden, denn einerseits läßt sich sagen, daß es nur eine Wahrheit gibt, nämlich in Form der essentiellen Eigenschaften, die die Wahrheitsrolle definieren, andererseits aber gibt es so viele unterschiedliche Formen von Wahrheit, wie es unterschiedliche Manifestationen gibt.⁵⁵⁴ Die fundamentale Unterscheidung von einem Wesenskern der Wahrheit und seinen unterschiedlichen Manifestationen erlaubt es diesen subtileren Formen des Pluralismus, die schlagenden Gegenargumente der Monisten, die wir oben besprochen haben, zu umgehen. So läßt sich die Gültigkeit der gemischten Schlüsse dadurch erklären, daß in ihnen Wahrheit in unterschiedlichen Manifestationen weitergereicht wird: „A valid inference is one where truth is preserved across its manifestations from the premises of the argument to its conclusion.“⁵⁵⁵ Und ebenso läßt sich für das Problem der gemischten Konjunktionen eine elegante und wenig überraschende Lösung finden, indem einfach die Wahrheit einer solchen Konjunktion rekursiv verstanden wird: $p \ \& \ q$ ist wahr, weil es eine wahrheitsfunktionale Verbindung aus den Sätzen p und q ist, die beide Wahrheit in irgendeiner Form manifestieren.⁵⁵⁶ Es scheint also, als sei ein Weg gefunden, eine Semantik mit mehreren Wahrheitsprädikaten (und damit einen besonderen Wahrheitsbegriff der Religion) zu konstruieren.

Doch der Erfolg des Pluralismus sollte stutzig machen. Wieso kann hier eigentlich noch von einem Pluralismus der Wahrheit gesprochen werden? Ist es nicht vielmehr so, daß das, was uns als alethischer Pluralismus verkauft werden soll, tatsächlich nur ein aufgeblähter Monismus ist? Denn immerhin erkennt der Pluralismus an, daß es nur eine Wahrheit gibt: „Thus, the functionalist, like the monist, can claim that there is a single property and concept of truth. The property *being true* (or the property of truth) is the property that has the truish features essentially or which plays the truth-role *as such*.“⁵⁵⁷ Dieser eine Wahrheitsbegriff ist der, der durch die Platitüden angegeben wird. Wir könnten schlicht die Schnittmenge aller verschiedenen „Wahrheitsprädikate“ suchen

⁵⁵³ Lynch 2008, 126.

⁵⁵⁴ Lynch 2008, 127.

⁵⁵⁵ Lynch 2008, 129.

⁵⁵⁶ Ebd.; vgl. auch Edwards 2008, 147f. – Der schlichte alethische Pluralismus konnte diesen Weg nicht wählen, da für ihn dann immer noch nicht die Frage geklärt war, was es heißen soll, daß die Konjunktion wahr ist. Er hätte dazu ein drittes Wahrheitsprädikat benötigt, von dem nicht klar ist, wie es definiert werden sollte; der subtile Pluralist hat dieses Problem nicht, da er sich auf den minimalen Wahrheitsbegriff zurückziehen kann, durch den erklärt wird, was es für den zusammengesetzten Satz bedeutet, wahr zu sein: Nichts weiter als „ $p \ \& \ q$ “ ist wahr genau dann, wenn p und q ; „ $p \ \& \ q$ “ kann gerechtfertigt sein, aber nicht wahr und umgekehrt; „ $p \ \& \ q$ “ ist nur wahr, wenn die Dinge so sind, wie „ $p \ \& \ q$ “ sagt, daß sie sind etc. D.h. der Satz kann wahr sein, ohne Wahrheit zu manifestieren, ähnlich wie es auch Vertreter einer Korrespondenztheorie behaupten würden. (Lynch 2008, 130)

⁵⁵⁷ Lynch 2009, 74.

und dann Wahrheit als das definieren, was sie alle gemeinsam haben – was genau der pluralistischen Strategie entspricht und zu den genannten Platitüden führen würde, die ja auch von pluralistischer Seite als Wesenskern der Wahrheit anerkannt werden. Wenn dies aber schon Wahrheit ist, wozu braucht es dann noch mehr? Genügt nicht dieser eine Kernbegriff? Nikolaj Pedersen nennt dieses Argument die „*Instability Challenge*“:⁵⁵⁸ Wenn es für den Pluralismus eine Reihe von Wahrheitsprädikaten $W_1, W_2 \dots W_n$ gibt, dann läßt sich ein weiteres Wahrheitsprädikat W_u einführen, das diese anderen umfaßt, indem es definiert wird als Disjunktion der anderen.⁵⁵⁹ Dann aber gibt es ein einziges Wahrheitsprädikat, das auf alle Sätze angewandt werden kann, und der Pluralismus bricht zusammen. Pedersen selbst versucht nun, dieses Argument zu entkräften, indem er sich auf die explanatorische Überlegenheit der einzelnen Wahrheitsprädikate beruft. Denn während W_u allein durch die anderen Wahrheitsprädikate definiert werden kann, gilt dies nicht umgekehrt; $W_1 \dots W_n$ sind in der Reihenfolge der Erklärung basal und nicht aus W_u ableitbar, so daß W_u niemals der einzige Wahrheitsbegriff sein kann.⁵⁶⁰ Doch dieses Manöver ist nur dann erfolgreich, wenn wir die unplausible Annahme machen, daß das universale Wahrheitsprädikat W_u tatsächlich nur als Disjunktion der speziellen Wahrheitsprädikate definiert ist. Was aber erlaubt es uns, sowohl von $W_1 \dots W_n$ als auch von W_u als *Wahrheitsprädikaten* zu sprechen? Doch wohl die Tatsache, daß sie bestimmte Merkmale teilen, die die Anwendung dieses *Begriffs* legitimieren. Es wäre unsinnig, wollte ich ein Prädikat definieren als Disjunktion der Prädikate „rund“, „gelb“ und „mit Schokogeschmack“ und dies dann als Wahrheitsprädikat bezeichnen, denn diese Begriffe teilen keinerlei Merkmale mit dem Begriff der Wahrheit. Dann aber sind nicht die einzelnen Prädikate der Disjunktion vorrangig in der Erklärung, sondern der Wahrheitsbegriff, den alle gleichermaßen ausdrücken und der, so ließe sich behaupten, auch vom Wahrheitsprädikat W_u ausgedrückt wird.⁵⁶¹ Der Pluralismus muß deswegen immer schon einen monistischen Begriff von Wahrheit voraussetzen, um sich verständlich zu machen. Wenn Lynch schreibt: „Truth is many because different properties may manifest truth in distinct domains of inquiry“⁵⁶² so gebraucht er hier den Begriff „Wahrheit“ immer im Singular, denn auch wenn es vielleicht verschiedene Manifestationen von Wahrheit gibt, so bleiben sie doch immer Manifestationen der gleichen Wahrheit. Die Rede von der Wahrheitsrolle oder von Wahrheitsmerkmalen (*truish features*) setzt voraus, daß wir genau wissen, was mit Wahrheit gemeint ist, und daß wir einen monistischen Begriff von

⁵⁵⁸ Pedersen 2010, 94.

⁵⁵⁹ $(\forall p) (W_u(p) \leftrightarrow W_1(p) \vee W_2(p) \vee \dots \vee W_n(p))$.

⁵⁶⁰ Pedersen 2010, 101f.

⁵⁶¹ Pedersen scheint nichtsdestotrotz zu glauben, die einzelnen Wahrheitsprädikate könnten grundverschieden sein: „Reflection on the nature of truth across domains thus gives us reason not to expect uniformity, which might naturally be interpreted as a rejection of the idea that there is any qualitative similarity between the pluralist properties $T_1^* \dots T_n^*$ “ (Pedersen 2010, 105) – Aber warum ist „*superassertible*“ dann ein Wahrheitsprädikat, „syntaktisch wohlgeformt“ aber nicht?

⁵⁶² Lynch 2008, 129.

Wahrheit haben, denn sonst ließe sich nicht eine angebliche Vielheit von Wahrheitsprädikaten unter diese identischen Kriterien subsummieren: Die Wahrheitsmerkmale sind immer die gleichen, nämlich die Merkmale der einen Wahrheit. Man mag weitere Wahrheitsprädikate einführen nach Belieben, aber die Wahrheit bleibt dabei doch immer eine einzige, der Pluralismus eine Illusion.⁵⁶³ Wo aber ist dann noch Raum für die Pluralität der Wahrheit?

Lynch und die anderen Pluralisten dürften antworten: In den unterschiedlichen Wahrheitsprädikaten der verschiedenen Bereiche. Diese manifestieren zwar alle die gleiche Wahrheit (insofern liegt der Monismus richtig), aber doch nicht alle auf die gleiche Weise. Doch gibt es wirklich verschiedene Wahrheitsprädikate (und nicht etwa bloß eine Reihe wahrheitsverwandter Prädikate, was unstrittig sein dürfte)? Lynchs Argument für diese Annahme ist, daß es nicht leicht scheint, in allen Bereichen einen identischen Wahrheitsbegriff anzuwenden: „Theories that seem plausible when applied to beliefs about the physical world around us (such as the correspondence theory) are less plausible when applied to beliefs about norms. And theories that seem plausible when applied to the beliefs about norms (such as the coherence theory) seem much less convincing when applied to beliefs about the physical world.“⁵⁶⁴ Doch bei genauerer Betrachtung müßte man sagen, daß Lynch hier kein Problem mit der Wahrheit hat, sondern mit den Tatsachen. Offenkundig fällt es Lynch schwer, sich moralische Tatsachen zu denken, wie sie z.B. eine Korrespondenztheorie erfordern würde; daraus aber muß keineswegs folgen, daß für moralische Sätze ein anderes Wahrheitsprädikat zuständig ist – ebenso könnte man die bekannten Methoden der Reduktion, der *error-theory* oder (vielleicht) des Nonkognitivismus auf sie anwenden oder die Herausforderung annehmen und sich daransetzen zu erklären, was moralische Tatsachen sind. Es besteht kein Bedarf, aus einer Verschiedenheit der Tatsachen, in denen die Wahrheit fundiert ist (der *truth-maker*) auf eine Verschiedenheit der Wahrheit zu schließen; ebenso würden wir nicht davon sprechen, daß „existieren“ unterschiedliche Bedeutungen hat, bloß weil die Tatsache, daß Primzahlen existieren, anders ist als die Tatsache, daß Steine existieren.⁵⁶⁵ Sicher, es läuft nicht auf das Gleiche hinaus, zu sagen „Christus ist auferstanden‘ ist wahr“ wie zu sagen „Im Garten steht ein Apfelbaum‘ ist wahr“, aber das läßt sich schlicht dadurch erklären, daß die Auferstehung Christi und ein Apfelbaum in metaphysischer Hinsicht ziemlich verschiedene Gegenstände sind; ein Unterschied in der Art und Weise des Wahrseins dieser Sätze muß aber nicht angenommen werden. Was Lynch als verschiedene Wahrheitsprädikate ausgibt, dürften also eher Versuche sein, das gleiche Wahrheitsprädikat unter Betonung unterschiedlicher Aspekte in die jeweiligen Dis-

⁵⁶³ Paul Horwich kommentiert: „This sort of cheap pluralism is perfectly consistent with the conventional view that there is just one concept of truth, which shares important characteristics [...] with certain quite distinct concepts.“ (Horwich 1996, 880)

⁵⁶⁴ Lynch 2009, 51.

⁵⁶⁵ Vgl. Sainsbury 1996, 899f.; ebenso Pettit 1996, 886.

kursbereiche einzufügen. Während die Korrespondenztheorie das Augenmerk eher auf die Korrespondenzplatitude legt, betont Superassertibilität eher den Gegensatz von Wahrheit und Rechtfertigung, und zwar aufgrund der ontologischen oder metaphysischen Spezifika, die die Tatsachen bzw. Gegenstände des jeweiligen Bereiches haben. Dann aber gibt es keinen Grund mehr, überhaupt einen alethischen Pluralismus anzustreben.

Ein letztes Argument muß noch erwähnt werden, das dem Problem der gemischten Schlüsse und Konjunktionen ähnlich ist, das jedoch im Gegensatz zu diesen nicht bloß für den schlichten alethischen Pluralismus eine Gefahr darstellt. Wir können es analog zu den beiden vorigen das Problem der gemischten Sätze nennen. Gemischte Sätze sind solche, die aufgrund der in ihnen vorkommenden Terme keine eindeutige Zuordnung in einen Diskursbereich erlauben, z.B.

(8) 2 ist die schönste Primzahl.

Ein solcher Satz ist teilweise mathematisch, teilweise ästhetisch, was wir entweder so interpretieren können, daß er keinem der beiden Bereiche angehört oder daß er beiden angehört. Nun ist aber für den Pluralisten das Wahrheitsprädikat, das einem Satz zukommt, vom jeweiligen Bereich abhängig; nehmen wir erstens an, der gegebene Satz läßt sich keinem Bereich zuordnen, dann läßt sich auch nicht sagen, welches Wahrheitsprädikat auf ihn angewendet werden muß. Der Pluralist wäre also zu der absurden Konsequenz gezwungen, diesen Satz als nicht wahrheitsfähig anzusehen. Nehmen wir als zweite Alternative an, der Satz gehöre zu beiden Bereichen, dann folgt die ebenso absurde Konsequenz, auf den Satz seien zwei Wahrheitsprädikate anwendbar, womit er auch zwei Wahrheitswerte haben muß, je einen pro Wahrheitsprädikat. Einem Satz aber mehr als einen Wahrheitswert zuzusprechen verletzt den Satz vom Widerspruch, denn wenn einem Satz der Wahrheitswert w_1 zukommt und ebenso der Wahrheitswert w_2 , dann kommt ihm auch der Wahrheitswert $\sim w_1$ zu, insofern w_2 ja die Negation von w_1 darstellt. Dann aber ist der Satz widersprüchlich.⁵⁶⁶ In jedem Fall also erlaubt der alethische Pluralismus keine sinnvolle Interpretation dieses Satzes, auch dann nicht, wenn wir einen subtilen Pluralismus wie Wright und Lynch vertreten. Denn da es nicht möglich ist, überhaupt irgendein Wahrheitsprädikat auf den Satz anzuwenden, kann von ihm auch nicht gesagt werden, er manifestiere Wahrheit; ebensowenig hilft der Verweis auf Rekursivität, denn im Gegensatz zu den gemischten Konjunktionen besteht der gemischte Satz nicht aus Wahrheitswertträgern, so daß es nichts gibt, auf das wir rekurrieren könnten, um die Wahrheit des Satzes zu erklären.

⁵⁶⁶ Die Voraussetzung ist hier, daß Wahrheitswerte wechselseitig durcheinander definiert werden können ($w \leftrightarrow \sim f$ bzw. $w_1 \leftrightarrow \sim w_2 \dots \sim w_n$). Diese Voraussetzung zu bestreiten würde die pluralistische These aufheben, daß Wahrheit bereichsabhängig ist, denn ich muß voraussetzen, daß ein Satz nur dann ästhetisch wahr sein kann, wenn er nicht mathematisch, religiös etc. wahr sein kann, um das Gebiet der Ästhetik wahrheitsfunktional von den anderen abgrenzen zu können. Hebe ich diese Trennung der Bereiche durch Wahrheitsprädikate auf, dann verliert die pluralistische These ihren Sinn (sie könnte nur noch mehrere Wahrheitsprädikate behaupten, für deren Anwendungsbereich es keine Kriterien gibt).

Der alethische Pluralismus scheitert also. In seiner schlichten Form hat er keine Antwort auf die Probleme der gemischten Schlüsse und Konjunktionen, in seiner subtilen Form zwar schon, kann jedoch das tiefere Problem der gemischten Sätze nicht lösen. Zugleich zeigt sich, daß die subtilen Formen des alethischen Pluralismus im Grunde nur ein verzerrter Monismus sind, der metaphysische Unterschiede auf unterschiedliche Wahrheitsprädikate projiziert. Der Pluralismus ist also nur deshalb in der Lage, die Probleme der gemischten Wahrheitsfunktionen zu lösen, weil er eigentlich gar kein Pluralismus ist; oder er ist ein echter Pluralismus, kann aber dann die Probleme nicht lösen. Der schwache religiöse Antirealismus baut also auf einer semantischen Basis auf, die sich als nicht tragfähig erwiesen hat und könnte damit an dieser Stelle bereits aufgegeben werden.

(b) Bedeutung

Nehmen wir aber trotz aller Bedenken einmal an, es ließe sich ein Weg finden, den alethischen Pluralismus gegen die oben genannten Einwände zu verteidigen, so bliebe dennoch ein Einwand bestehen, der sich aus dem Zusammenhang von Wahrheit und Bedeutung speist und ähnlich wie beim starken Antirealismus auch hier fatale Konsequenzen für die Verstehbarkeit religiöser Sprache hätte.

Der Fall ist allerdings, was den schwachen Antirealismus betrifft, komplexer, denn im Gegensatz zum starken verfügt er ja über einen Wahrheitsbegriff und hat damit natürlich die Möglichkeit, die Wahrheitsbedingungen religiöser Sätze anzugeben. Doch aus der Verbindung von alethischem Pluralismus und wahrheitskonditionaler Semantik ergibt sich ein folgenschweres Problem. Betrachten wir als Beispiel folgenden Satz:

- (9) „Gott hat die Welt geschaffen“ ist wahr genau dann, wenn es einen Gegenstand x gibt, so daß gilt: x ist allmächtig, allwissend, allgütig etc. und x ist die Ursache der Existenz der Welt.

Dieser W-Satz gibt uns die Wahrheitsbedingung eines religiösen Satzes an und erklärt dadurch seinen Sinn. Nun dürfte der schwache Antirealist wohl zugestehen, daß wir es nach seinen eigenen Voraussetzungen hier bei Objekt- und Metasprache mit zwei unterschiedlichen Sprachen zu tun haben: Bei der Objektsprache handelt es sich um religiöse Sprache, bei der Metasprache nicht (vielleicht um wissenschaftliche). Der schwache Antirealist vertritt aber zugleich die These, daß diese beiden Sprachen jeweils verschiedene Begriffe von Wahrheit haben, so daß hier ein W-Satz vorliegt, bei dem der Wahrheitsbegriff nur für jeweils die Objekt- bzw. die Metasprache gilt, nicht aber für beide.⁵⁶⁷ Doch dann folgt, daß der W-Satz keine Angabe der Bedeutung mehr sein kann.

⁵⁶⁷ Wohl gemerkt, der Wahrheitsbegriff, nicht das Wahrheitsprädikat. Daß ein angeblicher Pluralismus der Wahrheitsprädikate nur ein schlecht getarnter alethischer Monismus ist, haben wir eben bereits hinreichend geklärt, so daß uns hier nur der Pluralismus der Begriffe interessieren muß. Im übrigen ist es weder ungewöhnlich noch dramatisch, wenn

Denn wenn die beiden Teile des Satzes auf beiden Seiten die gleiche Bedeutung haben sollen (und nur dann sind wir berechtigt, den Satz „S bedeutet daß p“ durch „S ist wahr genau dann wenn p“ zu ersetzen), dann haben sie auch beide die gleiche Wahrheitsbedingung – nichts anderes drückt das Bikonditional hier aus – so daß der Satz in beliebiger Richtung gelesen werden kann. Beide Sätze geben wechselseitig ihre Wahrheitsbedingung an. Die Formulierungen sind äquivalent:

(10) S ist wahr genau dann, wenn p

(11) „p“ ist wahr genau dann, wenn S wahr ist⁵⁶⁸

Nun sind aber unter der Voraussetzung, daß die Übersetzung in die Metasprache korrekt ist, die Sätze S und p *ex hypothesi* von gleicher Bedeutung, d.h. ihre Bestandteile (singuläre Terme und Prädikate) sind koreferentiell,⁵⁶⁹ haben also die gleichen semantischen Werte und leisten daher den gleichen Beitrag zur Bestimmung des Wahrheitswertes des Satzes. Mit anderen Worten: Sie drücken die gleiche Proposition aus.⁵⁷⁰ Bezeichnen wir diese Proposition durch p, so gelangen wir zu der trivialen Aussage:

(12) p ist wahr genau dann wenn p wahr ist.

Doch diese triviale Aussage verliert ihre Trivialität, wenn wir annehmen, daß der Wahrheitsbegriff in den beiden Sprachen nicht derselbe ist, denn unter diesen Umständen ist das Bikonditional nicht mehr gültig. Würden wir den Satz mit Rücksicht auf die unterschiedlichen Wahrheitsbegriffe präziser formulieren, so müßten wir sagen:

(13) p ist wahr₁ genau dann wenn p wahr₂ ist.

Und das ist alles andere als trivial, denn diese Äquivalenz ist nur dann gültig, wenn wahr₁ und wahr₂ das gleiche bedeuten, d.h. mindestens koextensional sind. Unterscheiden sie sich in ihrer Extension – und gerade das will ja der schwache Antirealist behaupten – dann haben die beiden Satzteile unterschiedliche Wahrheitsbedingungen und damit eben nicht mehr die gleiche Bedeutung, so daß die Übersetzung nicht mehr korrekt wäre. Mehr noch: Eine Übersetzung wäre gar nicht möglich, denn wie es scheint, setzt eine Übersetzung (d.h. eine Koordinierung von Sätzen gleicher Wahrheitsbedingungen) voraus, daß der Wahrheitsbegriff (nicht das –prädikat!) in Objekt- und Metasprache gleich ist. Der Wahrheitsbegriff bildet damit die Schnittstelle von Objekt- und Metasprache, den Punkt, an dem beide sich treffen und der den Wechsel von der einen in die

Objekt- und Metasprache unterschiedliche Wahrheitsprädikate haben, etwa „wahr“ im Deutschen und „true“ im Englischen. Einer Übersetzbarkeit der beiden Sprachen ineinander steht das nicht entgegen.

⁵⁶⁸ Kraft des semantischen Aufstiegs von „S“ zu „es ist wahr, daß S“.

⁵⁶⁹ Vgl. Field 1972, 355. Dies schließt aus, daß beliebige notwendig wahre Sätze das Bikonditional erfüllen.

⁵⁷⁰ Hier könnte der religiöse Antirealist einschreiten und behaupten, die Sätze würde ja gar nicht die gleiche Proposition ausdrücken; gerade das sei der Sinn der These von der Autonomie religiöser Sprache. Doch dann hätte er seine Sache bereits hier verloren, denn wenn die beiden Sätze nicht die gleiche Proposition ausdrücken (können), dann kann die Übersetzung nicht korrekt sein und das Ergebnis ist das gleiche: Religiöse Sprache wird hermetisch.

andere möglich macht. Ist aber ein solcher Wechsel nicht möglich, so hätte das zur Folge, daß die religiöse Sprache *hermetisch* wird: Sie ist nur durch sich selbst erklärbar und nur für den verstehbar, der sie bereits versteht. Doch eine solche Sprache wäre nicht lernbar, denn da niemand mit einem angeborenen Verständnis religiöser Begriffe und Konzepte auf die Welt kommt, sind wir darauf angewiesen, die Bedeutung dieser religiösen Begriffe durch Erklärungen in einer nicht-religiösen Sprache zu lernen. Doch der alethische Pluralismus verhindert genau das und steht somit in direktem Widerspruch zu der Tatsache, daß Menschen die Sprache einer Religion erst erlernen müssen und dies natürlich auch können. Für diese Form des religiösen Antirealismus kommen wir also zu dem absurden Ergebnis, daß die Bedeutung religiöser Sprache unerklärbar bleibt, denn wer sie nicht schon versteht, dem kann sie auch nicht erklärt werden, und wem sie erklärt werden könnte, der muß sie bereits verstehen. Dies scheint mir der Kern dessen zu sein, was hinter den Vorwürfen der Immunisierung und der Unverständlichkeit von außen gegen die Wittgensteinianer steckt.⁵⁷¹ Der Punkt ist nicht, daß Immunisierung verwerflich ist – das ist sie zwar ohne Zweifel,⁵⁷² doch das ist höchstens ein moralischer Tadel und kein Argument – sondern daß die semantischen Voraussetzungen, die für diese Immunisierung gemacht werden müssen, unhaltbar sind. Der Preis der Immunisierung und damit der Befreiung aus den Debatten für und wider die Wahrheit religiösen Glaubens ist die Unverständlichkeit. Für den schwachen Antirealismus ist religiöser Glaube also nicht leer, aber dunkel.

Das Ergebnis unserer Auseinandersetzung mit den bedeutungstheoretischen Grundlagen des religiösen Antirealismus ist also eindeutig: Weder der starke noch der schwache Antirealismus ist eine überzeugende Theorie der religiösen Sprache, wobei die Unzulänglichkeit beider Theorien klar in ihrer semantischen Fundierung liegt. So hat es sich (1) gezeigt, daß der religiöse Antirealismus empirisch nicht adäquat ist und niemals sein kann, denn das Frege-Geach-Problem bzw. das Problem der gemischten Schlüsse führen dazu, daß ein nicht zu vernachlässigender Teil religiöser Sprache nicht erfaßt und verständlich gemacht werden kann; Rettungsversuche durch den Quasi-Realismus und den alethischen Pluralismus sind am speziellen Charakter religiöser Sprache oder an grundsätzlichen Erwägungen gescheitert. Diese Unmöglichkeit, religiöse Sprache in logische Kontexte einzubinden, hatte darüber hinaus (2) die Konsequenz, daß ein religiöser Antirealismus (in beiden Formen) auch einen Fideismus impliziert, denn es zeigte sich, daß Rechtfertigung rein begrifflich – unabhängig davon, wie der Begriff selbst im Detail verstanden wird – immer mit Wahrheit verbunden ist und die Möglichkeit der Einbindung in einen Schluß

⁵⁷¹ Vgl. Kap. 6.1.1

⁵⁷² Ein Philosoph, der versucht, sich gegen Kritik zu immunisieren gleicht einem trotzigem Kind, das „Ich spiel nicht mehr mit!“ ruft, wenn es dabei ist zu verlieren.

sowie die Möglichkeit der konsistenten Verbindung mit sonstigem Wissen voraussetzt. Doch weder der starke noch der schwache Antirealismus können all diese Bedingungen erfüllen. Damit verliert der Antirealismus nicht nur die Möglichkeit, die Rolle von Argumenten in religiösen Traditionen zu erklären, sondern er ist auch all den Einwänden ausgesetzt, die sich gegen den Fideismus selbst erheben lassen.⁵⁷³ Schließlich laufen (3) beide Formen des Antirealismus auf unterschiedliche Weise Gefahr, unverständlich zu werden. Der starke Antirealismus gibt mit dem Wahrheitsbegriff zugleich auch die Möglichkeit sprachlicher Bedeutung für religiöse Sprache überhaupt auf und muß sie im besten Fall auf eine Ansammlung bloßer Zeichen ohne Inhalt reduzieren; der schwache Antirealismus muß der religiösen Sprache einen Inhalt zuweisen, der hermetisch ist, der also nach außen weder kommuniziert noch von außen erlernt werden kann. Somit berauben religiöse Antirealismen die religiöse Sprache ihres Sinns und damit auch ihrer Bedeutung im Leben, indem sie sie auf ein esoterisches Spiel oder sinnenleerte Formen reduzieren, deren An- oder Abwesenheit im Leben der Menschen keinen Unterschied machen kann. Eine solche Theorie aber ist nicht nur falsch, sondern trostlos.

⁵⁷³ Gute Übersichten dieser Einwände finden sich bei Kutschera 1991, Kap. 2.4 und bei Mackie 1985, Kap. 11.

7. Schlußbetrachtung

Am Anfang dieser Arbeit standen zwei Fragen: Was ist religiöse Wirklichkeit? Und: Was ist die Bedeutung religiöser Sprache? Ausgehend vom Gedanken, daß sich unser Begriff von Wirklichkeit in der Sprache manifestiert und durch Analyse der Sprache klären läßt, habe ich versucht, zunächst zu zeigen, daß die Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit, nach Realismus und Antirealismus, eine semantische Frage ist. Eine kurze Beschäftigung mit den verschiedenen Problem- und Diskussionsfeldern in der Realismusdebatte führte uns zu der Einsicht, daß die größte Schwierigkeit für die adäquate Formulierung des Realismus im Begriff der Unabhängigkeit liegt – was soll es bedeuten, zu sagen, die Wirklichkeit sei ganz oder in Teilen von uns unabhängig? Mein Vorschlag war es, die Antwort auf diese Frage in Dummetts Theorie des semantischen Realismus zu suchen, nach der es sich beim Realismus und seinen Gegnern um Bedeutungstheorien für bestimmte Klassen von Aussagen handelt, deren zentrales Unterscheidungskriterium die Interpretation des Begriffs der Wahrheitsbedingung ist. Dummetts These lautete, daß, da ja das Konzept der Wahrheitsbedingung einen Wahrheitsbegriff voraussetzt, dieser Wahrheitsbegriff entweder realistisch oder antirealistisch verstanden werden kann, wobei der realistische strenge Bivalenz und Evidenztranszendenz verlangt, der antirealistische nicht. So ließen sich Fragen über die Metaphysik eines bestimmten Wirklichkeitsbereichs transponieren in Fragen über die Semantik der korrespondierenden Aussagen. Diese Grundthese, daß der Realismus eine semantische These ist, und ihre genauere Ausführung, daß es eine semantische These ist, nach der Wahrheit, Bedeutung und Referenz untrennbar verknüpft sind, Wahrheit ihrem Wesen nach unsere epistemischen Kapazitäten prinzipiell überschreiten kann und jeder Satz mit Bestimmtheit wahr oder falsch ist, habe ich dann ausführlich kritisiert, diskutiert und in Teilen erweitert und bin im Wesentlichen zu drei Ergebnissen gekommen: Erstens, daß der semantische Ansatz richtig und sinnvoll ist, denn nur er ermöglicht es uns, den unklaren Begriff der Unabhängigkeit in exakte, philosophisch faßbare Begriffe umzusetzen und damit überhaupt erst den Boden für eine Untersuchung vorzubereiten. Zweitens, daß, auch wenn die historischen Debatten nicht immer in semantischen Formen geführt werden, sie doch in solche übersetzt werden können, ohne daß ihr Sinn verlorengelht (wenn auch in diesem Punkt Dummetts Theorie einer Erweiterung um die ontologische Dimension bedurfte, die es ermöglichte, auch nonkognitivistische Theorien mit zu erfassen). Drittens, daß Dummetts Kriterien des Realismus im großen und ganzen korrekt sind, wenn man allerdings Bivalenz zu bloßer Objektivität abschwächt und die genannte ontologische Dimension des Realismus mit hinzunimmt. Das Ergebnis dieser Analyse war eine fünfgliedrige Deutung des Realismusbegriffs:

- (1) Aussagen der strittigen Klasse sollten aufgrund einer auf *Wahrheitsbedingungen* beruhenden Bedeutungstheorie verstanden werden.
- (2) Der angemessene Wahrheitsbegriff ist streng *objektiv*: Alle Aussagen der strittigen Klasse haben einen definiten Wahrheitswert.
- (3) Der angemessene Wahrheitsbegriff ist *evidenztranszendent*: Der Wahrheitswert einer Aussage ist völlig unabhängig von den Gründen des Für-Wahr-Haltens.
- (4) Der angemessene Wahrheitsbegriff baut auf einer Konzeption von *Referenz* auf: Wahrheit besteht in der referentiellen Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit.
- (5) Für alle Aussagen der strittigen Klasse (über einen Gegenstandsbereich B) gilt: Alle Sätze der Form „t referiert auf G“ sind wahr (oder falsch), wobei für t alle Terme eingesetzt werden können, die Gegenstände aus B bezeichnen.

Die Sätze (2) bis (4) erwiesen sich als Explikation von Satz (1) und damit im Grunde als eine einzige, die semantische These des Realismus, während Satz (5) seine ontologische Dimension ausdrückt. Diese erweiterte Definition eröffnete dann die Möglichkeit, zu unterscheiden zwischen einem starken Realismus, der die Wahrheitsfähigkeit der strittigen Aussagen grundsätzlich bestreitet, und einem schwachen Realismus, der die strittigen Aussagen zwar für wahrheitsfähig hält, den realistischen Wahrheitsbegriff aber ablehnt, und stellte damit das Werkzeug bereit, um die religionsphilosophische Debatte anzugehen. In einer Analyse der historischen Wurzeln zeigte es sich, daß der religiöse Antirealismus entscheidend von den Vorarbeiten Kants, Schleiermachers und Kierkegaards beeinflusst ist, wobei diese selbst zwar noch keinen Antirealismus vertreten, wohl aber die später wichtigen Thesen von der Unerkennbarkeit Gottes, der Autonomie der Religion und dem besonderen Charakter religiöser Wahrheit vorbereiten. Der darauf folgende Überblick über die tatsächlichen Verfechter des religiösen Antirealismus erwies dann die Anwendbarkeit der zuvor entwickelten semantischen Klassifikation und legte dar, wie über diverse historische und Schulgrenzen hinweg die Einteilung der unterschiedlichen Theorien anhand ihrer Interpretation des Wahrheitsbegriffs möglich ist. Außerdem ließ sich über die semantische Fassung des Problems zeigen, daß einige Theorien (Atheismus, Reduktionismus, Pluralismus und bestimmte Formen negativer oder symbolischer Theologie) zu Unrecht als antirealistisch verstanden werden und stattdessen als mehr oder weniger ungewöhnliche Varianten des Realismus betrachtet werden sollten.

Im letzten Teil haben wir uns mit Argumenten für und gegen den religiösen Realismus beschäftigt und dabei insgesamt sieben Argumente unterschieden, die in variablen Formen immer wieder auftauchen:

(1) Das Autonomie-Argument

Es versucht, den Antirealismus aus einer behaupteten semantischen (oder alethischen oder grammatischen) Autonomie religiöser Sprache abzuleiten, die sich jedoch nicht auf Anhub plausibel machen läßt; des weiteren setzt es sich der Gefahr einer selbstreferentiellen Inkonsistenz aus und

legt die unangenehme Konsequenz nahe, daß religiöse Sprache nur aus der Innenperspektive verständlich ist und religiöse Überzeugungen nur nach internen Kriterien begründbar.

(2) Das religiöse Argument

Hier lautet die These, daß nur ein antirealistisches Verständnis religiöser Sprache dem spezifisch religiösen Charakter des Glaubens angemessen sein kann, da realistische Deutungen unvermeidlich zu Verzerrungen zentraler Begriffe (Glaube, Gott, Ritual) führen müssen; wogegen wir einwandten, daß das Argument zumeist auf grotesken Fehldeutungen eben jener Begriffe beruht und daher in keiner Form erfolgreich zeigt, daß der Realismus religiös nicht adäquat ist. Eher bestehen gute Gründe, ihn selbst als die angemessenere Deutung zu betrachten.

(3) Das epistemische Argument

Dem epistemischen Argument zufolge können Aussagen über religiöse Objekte (speziell Gott) nicht wahr sein, da es sich hier nicht um mögliche Gegenstände der Erfahrung handelt. Doch bereits die Voraussetzung der Unerkennbarkeit Gottes erwies sich als grundsätzlich nicht haltbar, und ebenso ließ sich nicht zeigen, daß eine solche Unerkennbarkeit, selbst wenn sie bestehen würde, Einfluß auf den Status religiöser Objekte und Aussagen hätte.

(4) Das existenzielle Argument

Aufbauend auf der Wirksamkeit religiösen Glaubens im Leben des Einzelnen wird hier behauptet, daß nur ein Antirealismus verständlich machen kann, wie eine solche Wirksamkeit überhaupt möglich ist bzw. daß ein realistisch gedachter Gott ohne Einfluß auf uns bleiben muß. Doch die implizite Voraussetzung, daß realistische Überzeugungen keinen oder nur geringen Einfluß auf das menschliche Leben haben, ist nicht nur nicht zu begründen, sondern auch wahrscheinlich falsch, da doch gerade meine Überzeugungen über die Wirklichkeit und meine kausalen Verbindungen mit ihr mein Handeln bestimmen.

(5) Das Schädlichkeitsargument

Dieses Argument schließlich lehnt den Realismus als Hindernis auf dem Weg der Entwicklung menschlicher Freiheit und Spiritualität ab. Es übersieht jedoch dabei, daß die Auswirkungen einer Überzeugung unabhängig von ihrer Wahrheit sind und daß die angeblichen negativen Folgen des Realismus keineswegs zwingend eintreten müssen.

(6) Das Inadäquatheits-Argument

Zur Verteidigung des Realismus wird behauptet, daß nur er als Deutung der tatsächlichen religiösen Überzeugungen des größten Teils der Menschheit akzeptabel ist, während es sich beim Antirealismus um eine akademische Kopfgeburt handelt, die das eigentliche Wesen religiösen

Glaubens verfehlt. Doch die empirische Adäquatheit einer Theorie ist, selbst wenn sie vorliegt, kein Grund sie als wahr zu akzeptieren; sie begründet lediglich eine vorsichtige *presumption of realism*.

(7) Das Elitarismus-Argument

Dieses letzte Argument greift den in den meisten nachaxialen Religionen zentralen Gedanken der Erlösung auf und bringt vor, daß universale Erlösung nur auf der Basis der Realismus möglich sei; eine antirealistische Religion gibt die Möglichkeiten einer transzendenten Realität, die unsere Erlösung bewirken kann, auf und verlagert sie ganz in den säkularen, diesseitigen Bereich des Lebens und macht sie damit zur Sache einer begünstigten Elite. Doch auch hier sind die unerfreulichen Konsequenzen des Antirealismus bestenfalls ein Motiv, nach Gründen für seine Falschheit zu suchen, sie begründen diese Falschheit aber nicht.

Keines der Argumente auf beiden Seiten erwies sich also als stark genug, in der Debatte eine Entscheidung herbeizuführen, weshalb ich den Vorschlag machte, ausgehend von den Ergebnissen unserer semantischen Analysen neue Argumente zu entwickeln, die die fundamentalen Voraussetzungen des religiösen Antirealismus untergraben. Diese Argumente kreisten um die beiden Begriffe von Rechtfertigung und Bedeutung und konnten zeigen, daß mindestens der religiöse Antirealismus in seinen beiden Erscheinungsformen (stark und schwach) nicht in der Lage ist, diesen beiden Begriffen in seinem System religiöser Sprache einen Platz einzuräumen. Der starke Antirealismus steht dabei zum einen vor dem Problem, daß Rechtfertigung rein konzeptuell mit Wahrheit verbunden ist und daher nur das gerechtfertigt werden kann, was auch wahrheitsfähig ist; zum anderen verlieren religiöse Sätze für ihn die Fähigkeit, überhaupt etwas zu sagen, denn nur was wahrheitsfähig ist, kann auch Träger von Bedeutung sein. Dann aber ist er nicht nur notwendigerweise ein Fideismus, sondern auch nicht in der Lage, den tatsächlichen Gebrauch religiöser Sprache zu beschreiben oder überhaupt zu erklären, was der Sinn religiöser Sprache ist, so daß jeder Glaube sich für einen starken Antirealismus letztlich in nichts auflösen muß. Ähnlich ergeht es dem schwachen Antirealismus, der als eine Form des Wahrheitspluralismus am Problem der gemischten Schlüsse und Sätze scheitert und dadurch keine Brücke bauen kann zwischen der Sprache der Religion und anderen Bereichen der Sprache, so daß religiöse Überzeugungen niemals von außen bekräftigt oder widerlegt werden können und ebenso auch nicht von außen zu verstehen sind; religiöse Sprache muß für ihn ein hermetisches, unerklärliches Spiel bleiben.

Was sind nun *in nuce* die Konsequenzen dieser Untersuchung? Zunächst einmal führt das Scheitern des Antirealismus aus den beschriebenen Gründen dazu, daß folgende drei Thesen mit Nachdruck bestätigt werden:

- (a) Religiöse Überzeugungen (Sätze/Propositionen) sind wahr oder falsch.

- (b) Religiöse Überzeugungen beziehen sich auf Tatsachen.
- (c) Religiöse Überzeugungen sind potentiell Gegenstand rationaler Diskussion.

These (a) ergibt sich aus dem Objektivitätsprinzip der realistischen Semantik, These (b) aus der Fundierung des realistischen Wahrheitsbegriffs im Begriff der Referenz und These (c) aus der resultierenden Einsicht, daß der Realismus nicht nur Bedingung der Möglichkeit der Frage nach der Begründung des Glaubens ist, sondern diese Frage zugleich auch immer wieder aufwirft. Jede These hat ihre eigenen Konsequenzen für die weiteren religionsphilosophischen Debatten: These (a) macht deutlich, daß es keinen leichten Ausweg aus dem Problem des religiösen *Exklusivismus* gibt. Die Menge aller religiösen Überzeugungen (aller Religionen) enthält notwendigerweise wahre und falsche Überzeugungen, eine Alternative gibt es nicht; da sich nun aber diverse religiöse Überzeugungen widersprechen, müssen wohl einige von ihnen falsch sein. Eine antirealistische Umdeutung dieser Überzeugungen böte einen eleganten Ausweg, der niemandem weh tut (außer dem Realisten), doch dieser Ausweg ist versperrt. Wir müssen weiterhin die Frage stellen, welche Glaubensinhalte wahr sind und welche falsch. Die Bedeutung von These (b) liegt eher im Bereich der *Soteriologie* (im weitesten Sinne), denn sie stellt klar, daß religiöse Überzeugungen sich tatsächlich auf die Wirklichkeit richten und daß religiöser Glaube tatsächlich der Glaube an eine bestimmte religiöse Wirklichkeit ist. Diese Wirklichkeit kann dann auch (sofern sie denn besteht) Einfluß haben auf das Heil des Menschen; Himmel und Hölle, *moksha* und *nirvana* sind keine regulativen Ideale, sondern von Gläubigen als real vermeinte Zustände oder Sachverhalte. Die Konsequenz hier ist, daß wir den soteriologischen Anspruch der Religionen ernstnehmen sollten als das, was er ist: die Behauptung einer besonderen Wirklichkeit, die möglicherweise in der Lage ist, das Wohl und Wehe des Menschen zu beeinflussen. Dann aber können wir die Frage nicht abweisen, ob und wie dieser Heilsanspruch jemals erfüllt werden kann. These (c) schließlich ergibt sich indirekt aus der realistischen Semantik: Verstehen wir religiöse Sprache realistisch, dann ist eine rationale Diskussion über Glaubenssätze möglich; ist sie aber möglich, so sollten wir sie auch führen, denn an These (b) läßt sich sehen, daß es für uns äußerst interessant ist, zu wissen, ob irgendwelche religiösen Sätze wahr sind und falls ja, welche. These (c) enthält also die Konsequenz, daß *natürliche Theologie* (im Sinne einer rationalen Verständigung über Glaubenssätze) unverzichtbar ist, daß sich die Frage nach der Rationalität des Glaubens nicht abweisen läßt; sie kann und muß gestellt werden. Eine Flucht in einen wittgensteinianischen Fideismus oder in die Arationalität des Expressivismus ist aus rein semantischen Gründen nicht möglich: Wer glaubt, muß in der Lage sein, sich zu rechtfertigen.⁵⁷⁴ Darüber hinaus läßt die semantische Formulierung des religiösen Realismus ein weiteres Problem zutage treten, das erst durch den genauen Blick auf

⁵⁷⁴ „Seid aber jederzeit bereit zur Verantwortung (ἀπολογία!) jedem gegenüber, der Rechenschaft von euch über die Hoffnung in euch fordert.“ (1. Petr 3,15)

die präzise Form der religiösen Sprache deutlich wird. Der Realismus verlangt nichts weiter, als daß religiöse Sätze einen definiten Wahrheitswert haben und ihre Wahrheit unsere Erkenntnisfähigkeit potentiell übersteigt; er sagt aber nichts darüber, welcher Art die Wirklichkeit sein soll, die in diesen wahren Sätzen beschrieben wird, und, damit zusammenhängend, welche sprachlichen Formen dazu adäquat sind. Oft werden die negative Theologie oder symbolische und mystische Zugänge zur religiösen Wirklichkeit als antirealistisch kritisiert und abgetan; die semantische Formulierung des Realismus eröffnet hier aber die interessante Möglichkeit, eine ganz andere Sicht auf diese Formen des religiösen Denkens zu entwickeln. Denn wenn es allein auf die Wahrheit solcher Sätze ankommt, dann ist die Frage berechtigt, ob sich nicht aus den symbolischen und metaphernreichen Sätzen mystischer Theologie eine logische Form dieser Sprache destillieren läßt, die wie andere auch den realistischen Begriff der Wahrheit zulassen kann. Vom semantischen Standpunkt aus spricht zunächst nichts dagegen (und diese Frage wäre es wert, weiter untersucht zu werden), daß die Wahrheit der Religion eine Wahrheit ist, die sich nur in symbolischer und metaphorischer Rede, vielleicht sogar nur in beredtem Schweigen angemessen erfassen läßt; sie bliebe auch dann eine realistische Wahrheit.

Richard Raatzsch schrieb einmal in Anlehnung an Russell: „Eine echte philosophische Untersuchung beginnt mit etwas ganz Alltäglichem und Vertrautem, mündet in etwas völlig Unglaublichem und Unerhörtem, um schließlich wieder beim ganz Alltäglichen und Vertrauten zu enden.“⁵⁷⁵ In diesem Sinne dürfte diese Arbeit eine echt philosophische sein, denn ausgehend von der schlichten Frage, was religiöse Äußerungen eigentlich bedeuten, entwickelte sie eine komplexe semantische Mechanik, um dann doch bei der kaum weniger schlichten Feststellung zu enden, daß sie im wesentlichen das bedeuten, was wir denken, daß sie bedeuten. So folge ich trotz allen theoretischen Aufwands Wittgensteins Diktum über die Philosophie und lasse im Grunde alles, wie es ist; zu verstehen, warum alles so ist, wie es ist, ist schon genug.

⁵⁷⁵ Raatzsch 2000, 5.

Literaturverzeichnis

- Alston, William: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Alston, William: „Realism and the Christian Faith.“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1995a), 37-60.
- Alston, William: „Taking the Curse off Language-Games.“, in: Tessin, Timothy (Hg.): *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*. Basingstoke: Macmillan, 1995b, 16-47.
- Alston, William: *A Realist Conception of Truth*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Alston, William: „Introduction.“, in Alston, William (Hg.): *Realism and Antirealism*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- Alston, William: „Religious Language.“, in: Wainwright, William (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 220-244.
- Appiah, Anthony: *For Truth in Semantics*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Appiah, Anthony: „Representations and Realism.“, in: *Philosophical Studies* 61 (1991), 65-74.
- Ayer, Alfred Jules: *Language, Truth and Logic*. New York: Dover, 1946.
- Barth, Ulrich: „Friedrich Schleiermacher.“, in: Graf, Friedrich (Hg.): *Klassiker der Theologie. Zweiter Band: Von Richard Simon bis Karl Rahner*. München: C.h. beck, 2005, 58-88.
- Beall, J.C.: „On Mixed Inferences and Pluralism about Truth Predicates.“, in: *Philosophical Quarterly* 50 (2000), 380-382.
- Beckermann, Ansgar: *Einführung in die Logik*. Berlin: De Gruyter, 2003.
- Berkeley, George: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Volume Two: The Principles of Human Knowledge. First Draft of the Introduction to the Principles. Three Dialogues between Hylas and Philonous. Philosophical Correspondence with Johnson*. Hg. von Thomas E. Jessop, London: Nelson, 1949.
- Blackburn, Simon: *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Clarendon, 1984.
- Blackburn, Simon: *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Blackburn, Simon: „Religion and Ontology.“, in: Moore, Andrew; Scott, Michael (Hgg.): *Realism and Religion. Philosophical and theological Perspectives*. Aldershot: Ashgate, 2007, 47-59.
- Blume, Thomas/Demmerling, Christoph: *Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie*. Paderborn: Schöningh, 1998.
- Bonjour, Laurence: *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

- Braithwaite, Richard B.: „Die Ansicht eines Empiristen über die Natur des religiösen Glaubens.“, in: Dalferth, Ingolf (Hg.): *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*. München: Chr. Kaiser, 1974, 167-189.
- Brock, Stuart/Mares, Edwin: *Realism and Antirealism*. Stocksfield: Acumen, 2007.
- Burkert, Walter: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin: De Gruyter, 1972.
- Burley, Mikel: „Phillips and realists on religious belief and the fruits thereof.“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 64 (2008), 141-153.
- Burley, Mikel: „God’s Reality, Matters of Fact and D. Z. Phillips.“, in: *Ars Disputandi* 11 (2011), 101-117.
- Byrne, Peter: *God and Realism*. Aldershot: Ashgate, 2003.
- Chisholm, Roderick: *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1977.
- Cupitt, Don: *Taking Leave of God*. New York: Crossroad, 1981.
- Cupitt, Don: „Anti-Realist Faith.“, in: Runzo, Joseph (Hg.): *Is God Real?* New York: St. Martin’s Press, 1993, 45-55.
- Cupitt, Don: *The last Philosophy*. London: SCM Press, 1995.
- Cupitt, Don: *After God. The Future of Religion*. London: Weidenfeld&Nicholson, 1997.
- Danz, Christian: „Transzendenz. IV: Religionsphilosophisch.“, in: Betz, Hans Dieter et al. (Hgg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 8: T-Z*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 551-553.
- Davidson, Donald: „Reality without Reference.“, in: *Dialectica* 31 (1977), 247-253.
- Devitt, Michael: „Dummett’s Anti-Realism“, in: *The Journal of Philosophy* 80 (1983), 73-99.
- Devitt, Michael: *Realism and Truth*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Devitt, Michael: *Putting Metaphysics First*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Dole, Andrew: „Schleiermacher’s Theological Anti-Realism.“, in: Crisp, Oliver/Rea, Michael (Hgg.): *Analytic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 136-154.
- Dörflinger, Bernd: „Offenbarung – nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen.“, in: Dörflinger, Bernd; Krieger, Gerhard; Scheuer, Manfred (Hgg.): *Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion*. Paderborn: Schönigh, 2006, 141-163.
- Dummett, Michael: *Frege: Philosophy of Language*. London: Duckworth, 1973.
- Dummett, Michael: *Truth and other Enigmas*. London: Duckworth, 1978.
- Dummett, Michael: *The Interpretation of Frege’s Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Dummett, Michael: *Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze*. Übers. v. Joachim Schulte, Stuttgart: Reclam, 1982.

- Dummett, Michael: *The Logical Basis of Metaphysics*. London: Duckworth, 1991.
- Dummett, Michael: *The Seas of Language*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Dummett, Michael: *Truth and the Past*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Dummett, Michael: *Thought and Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Edwards, Douglas: „How to solve the Problem of Mixed Conjunctions.“, in: *Analysis* 68 (2008), 143-149.
- Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*. Werke in 6 Bänden, Bd. 5, Hg. von Erich Thies, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Hg. von Fritz Medicus, Hamburg: Meiner, 1954.
- Field, Hartry: „Tarski’s Theory of Truth.“, in: *Journal of Philosophy* 69 (1972), 347-375.
- Frazer, James G.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings*. London: Macmillan, ³1951.
- Geach, Peter: „Ascriptivism.“, in: *Philosophical Review* 69 (1960), 221-225.
- Geach, Peter: „Assertion.“, in: *Philosophical Review* 74 (1965), 449-465.
- Gellmann, Jerome: „Theological Realism.“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 12 (1981), 17-27.
- Gerber, Doris: *Bedeutung als Brücke zwischen Wahrheit und Verstehen*. Paderborn: Mentis, 2005.
- Green, Karen: *Dummett. Philosophy of Language*. Oxford: Polity, 2001.
- Hale, Bob: „The Compleat Projectivist.“, in: *Philosophical Quarterly* 36 (1986), 65-84.
- Hale, Bob: „Can There Be a Logic of Attitudes?“, in: Haldane, John/Wright, Crispin (Hgg.): *Reality, Representation and Projection*. Oxford: Oxford University Press, 1993, 337-363.
- Hale, Bob: „Realism and its Oppositions.“, in: Hale, Bob (Hg.): *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 2001, 271-308.
- Hare, Richard: *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon, 1952.
- Hare, Richard M.: „Theologie und Falsifikation.“, in: Dalferth, Ingolf (Hg.): *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*. München: Chr. Kaiser, 1974, 87-90.
- Held, Carsten: *Frege und das Grundproblem der Semantik*. Paderborn: Mentis, 2005.
- Hick, John: *Arguments for the Existence of God*. London: Macmillan, 1970.
- Hick, John: „Religious Realism and Non-Realism: Defining the Issue.“, in: Runzo, Joseph, (Hg.): *Is God Real?* New York: St. Martin’s Press, 1993a, 3-16.
- Hick, John: „Believing – and having true beliefs.“, in: Runzo, Joseph, (Hg.): *Is God Real?* New York: St. Martin’s Press, 1993b, 115-116.

- Hick, John: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke: Palgrave, 2004.
- Horwich, Paul: *Truth*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Horwich, Paul: „Drei Formen des Realismus.“, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Realismus und Antirealismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992, 66-93.
- Horwich, Paul: „Realism minus Truth.“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 56 (1996), 877-881.
- Hubbeling, Hubertus: *Einführung in die Religionsphilosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen. Bd. 2,1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hg. von Ursula Panzer, Husserliana Bd. XIX/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
- Hyman, John: „Wittgensteinianism.“, in: Quinn, Philip/Taliaferro, Charles (Hgg.): *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 1999, 150- 157.
- Insole, Christopher: *The Realist Hope. A Critique of Anti-Realist Approaches in Contemporary Philosophical Theology*. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe Bd. VII, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft I*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft II*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe Bd. IV, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Hg. Hg. von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe Bd. X, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974.
- Kaufman, Gordon: *God the Problem*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.
- Kaufman, Gordon: *An Essay on Theological Method. Revised Edition*. Missoula: Scholars Press, 1979.
- Kaufman, Gordon: *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God*. Philadelphia: Westminster Press, 1981.
- Kaufman, Gordon: „Mystery, God and Constructivism.“, in: Moore, Andrew/Scott, Michael (Hgg.): *Realism and Religion. Philosophical and theological Perspectives*. Aldershot: Ashgate, 2007, 11-29.
- Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. Hg. von Hermann Diem u. Walter Rest, München: Dtv, 1976.

- Kölbel, Max: „Expressivism and the Geach-Objection.“, in: Meggle, Georg (Hg.): *Analyomen 2. Proceedings of the 2nd Conference „Perspectives in Analytical Philosophy“*. Bd. 2: *Philosophy of Language, Metaphysics*. Berlin: De Gruyter, 1997, 164-170.
- Kutschera, Franz von: *Sprachphilosophie*. München: Fink, ²1975.
- Kutschera, Franz von: *Vernunft und Glaube*. Berlin: De Gruyter, 1991.
- Le Poidevin, Robin: *Arguing for Atheism. An Introduction to the Philosophy of Religion*. London: Routledge, 1996.
- Loar, Brian: „Truth beyond all Verification.“, in: Taylor, Barry (Hg.): *Michael Dummett. Contributions to Philosophy*. Dordrecht: Nijhoff, 1987, 81-116.
- Löffler, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt: Wbg, 2006.
- Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*. Graz: Styria, 1986.
- Lynch, Michael: „Alethic Pluralism, Logical Consequence and the Universality of Reason.“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 32 (2008), 122-140.
- Lynch, Michael: *Truth as One and Many*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Mackie, John Leslie: *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977.
- Mackie, John Leslie: *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*. Stuttgart: Reclam, 1985.
- Malcolm, Norman: „Anselm’s Ontological Argument.“, in: *Philosophical Review* 69 (1960), 41-62.
- Malcolm, Norman: „The Groundlessness of belief.“, in: Penelhum, Terence (Hg.): *Faith*. London: Macmillan, 1989, 193-206.
- McDowell, John: *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- McGinn, Colin: „An a priori Argument for Realism.“, in: *Journal of Philosophy* 76 (1979), 113-133.
- McGinn, Colin: „Truth and Use.“, in: Platts, Mark (Hg.): *Reference, Truth and Reality*. London: Routledge, 1980, 19-40.
- Miller, Alexander: „The Significance of Semantic Realism.“, in: *Synthese* 136 (2003), 191-217.
- Miller, Alexander: „Realism“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, 2012, <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/realism/>>.
- Nielsen, Kai: „Wittgensteinian Fideism.“, in: *Philosophy* 42 (1967), 191- 209.
- Oppy, Graham/Trakakis, Nick: „Religious Language Games.“, in: Moore, Andrew/Scott, Michael (Hgg.): *Realism and Religion. Philosophical and theological Perspectives*. Aldershot: Ashgate, 2007, 103-130.
- Palmer, Humphrey: „Glauben und Verstehen.“, in: Dalferth, Ingolf (Hg.): *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*. München: Chr. Kaiser, 1974, 237-257.

- Pedersen, Nikolaj Jang: „Stabilizing Alethic Pluralism.“, in: *Philosophical Quarterly* 60 (2010), 92-108.
- Peterson, Michael et. al.: *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Pettit, Philip: „Realism and Truth: A Comment on Crispin Wright’s *Truth and Objectivity*.“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 56 (1996), 883-890.
- Phillips, Dewi Z.: *The Concept of Prayer*. Oxford: Blackwell, 1965.
- Phillips, Dewi Z.: *Faith and Philosophical Enquiry*. London: Routledge, 1970.
- Phillips, Dewi Z.: *Religion without Explanation*. Oxford: Blackwell, 1976.
- Phillips, Dewi Z.: *Faith after Foundationalism*. London: Routledge, 1988.
- Phillips, Dewi Z.: „On Really Believing.“, in: Runzo, Joseph, (Hg.): *Is God Real?* New York: St. Martin’s Press, 1993, 85-108.
- Plantinga, Alvin: „How to be an Anti-Realist.“, in: *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association* 56 (1982), 47-70.
- Plantinga, Alvin: *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Quante, Michael: *Einführung in die allgemeine Ethik*. Darmstadt: WBG, 2003.
- Raatzsch, Richard: *Philosophiephilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2000.
- Rachels, James: „God and Human Attitudes.“, in: Helm, Paul (Hg.): *Divine Commands and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1981, 34-48.
- Ramal, Randy: „Reference‘ to D.Z. Phillips.“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 48 (2000), 35-56.
- Rorty, Richard: *Consequences of Pragmatism*. Brighton: Harvester Press, 1981.
- Rorty, Richard/Vattimo, Gianni: *Die Zukunft der Religionen*. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen, 2009.
- Rosen, Gideon: „Objectivity and Modern Idealism: What is the Question?“, in: Michael, Michaelis/O’Leary-Hawthorne, John (Hgg.): *Philosophy in Mind*. Dordrecht: Kluwer, 1994, 277-319.
- Rosen, Gideon: „The Shoals of Language.“, in: *Mind* 104 (1995), 599-609.
- Röska-Hary, Louise: „Realismus und das bedeutungstheoretische Argument von Michael Dummett.“, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Realismus und Antirealismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992, 149-195.
- Runggaldier, Edmund: *Grundprobleme der analytischen Ontologie*. Paderborn: Schöningh, 1998.
- Russell, Bertrand: *Foundations of Logics 1903-1905*. Hg. von Urquhart, Alasdair, London: Routledge, 1994.
- Sainsbury, Mark: „Crispin Wright: *Truth and Objectivity*.“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 56 (1996), 899-904.

- Santayana, George: *The Life of Reason. The Works of George Santayana. Triton Edition*, Bd. IV, New York: Scribner, 1936.
- Schantz, Richard: *Wahrheit, Referenz und Realismus*. Berlin: De Gruyter, 1996.
- Schantz, Richard: „Truth and Reference.“. in: *Synthese* 126 (2001), 261-281.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Werke 2: Vom Ich als Prinzip der Philosophie. De Marcione*. Hg. von Hartmut Buchner u. Jörg Jantzen, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Stuttgart: Reclam, 1969. [Reden]
- Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2. Auflage* (1830/31). Hg. Von Rolf Schäfer, KGA 13/1, Berlin: De Gruyter, 2003. [CG]
- Schneider, Hans Julius: *Religion*. Berlin: De Gruyter, 2008.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Erster Teilband*. Hg. von Arthur Hübscher, Zürich: Diogenes, 1977. [WWV]
- Schüßler, Werner: „Transzendenz I.“, in: Müller, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie. Bd. 33: Technik-Transzendenz*, Berlin: De Gruyter, 2002, 768-771.
- Schüßler, Werner/Sturm, Erdmann: *Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung*. Darmstadt: Wbg, 2007.
- Scott, Michael/Moore, Andrew: „Can Theological Realism be refuted?“, in: *Religious Studies* 33 (1997), 401-418.
- Scott, Michael: „How to Defend Religious Realism.“, in: *Faith and Philosophy* 23 (2006), 314-336.
- Sinclair, Neil: „Recent Work in Expressivism.“, in: *Analysis* 69 (2009), 136-147.
- Skorupski, John: „The Frege-Geach Objection to Expressivism: Still Unanswered.“, in: *Analysis* 72 (2012), 9-18.
- Spaemann, Robert: *Einsprüche. Christliche Reden*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978.
- Strawson, Peter: *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen, 1971.
- Strawson, Peter: „Scruton and Wright on Anti-realism etc.“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1976), 15-21.
- Swinburne, Richard: *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon, 1977.
- Swinburne, Richard: *The Existence of God*. Oxford: Clarendon, 2004.
- Tappolet, Christine: „Mixed Inferences: A Problem for Pluralism about Truth-Predicates.“, in: *Analysis* 57 (1997), 209-210.
- Tappolet, Christine: „Truth Pluralism and Many-Valued Logics: A Reply to Beall.“, in: *Philosophical Quarterly* 50 (2000), 382-385.
- Taylor, Barry: „The truth in Realism.“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 41 (1987), 45-63.

- Thomas von Aquin: *Gottes Dasein und Wesen. I, 1-13*. Die deutsche Thomasausgabe: Bd.1, Graz u.a.: Styria, 1934.
- Tillich, Paul: *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Gesammelte Werke Bd. 7, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970.
- Tillich, Paul: „Das Wesen der religiösen Sprache.“, in: Kaempfert, Manfred (Hg.): *Probleme der religiösen Sprache*. Darmstadt: Wbg, 1983, 82-93.
- Trigg, Roger: *Reason and Commitment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Trigg, Roger: „Theological Realism and Antirealism.“, in: Quinn, Philip/Taliaferro, Charles (Hgg.): *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 1999, 213-220.
- Unwin, Nicholas: „Quasi-Realism, Negation and the Frege-Geach Problem.“, in: *The Philosophical Quarterly* 49 (1999), 337-352.
- Van Woudenberg, René: „On the Metaphysical Implications of Alethic Realism.“, in: Alston, William (Hg.): *Realism and Antirealism*. Ithaca: Cornell University Press, 2002, 119-130.
- Vattimo, Gianni: *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart: Reclam, 1997.
- Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München: Hanser, 2004.
- Waardenburg, Jacques: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin: De Gruyter, 1986.
- Weidemann, Christian: *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*. Freiburg: Alber, 2007.
- White, Stephen R.: *Don Cupitt and the Future of Christian Doctrine*. London: SCM Press, 1994.
- Widengren, Geo: *Religionsphänomenologie*. Berlin: De Gruyter, 1969.
- Wilkinson, Michael/Campbell, Hugh: *Philosophy of Religion. An Introduction*. London: Continuum, 2010.
- Willaschek, Marcus (Hg.): *Realismus*. Paderborn: Schöningh, 2000.
- Willaschek, Marcus: *Der mentale Zugang zur Welt*. Frankfurt/Main: Klostermann, 2003.
- Williams, Michael: „Realism and Scepticism.“, in: Haldane, John/Wright, Crispin (Hgg.): *Reality, Representation and Projection*. Oxford: Oxford University Press, 1993, 193-214.
- Winch, Peter: „Understanding a Primitive Society.“, in: *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), 307-324.
- Wittgenstein, Ludwig: *Vermischte Bemerkungen*. Hg. von Georg Henrik v. Wright, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1978.
- Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*. Werkausgabe, Bd. 8. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Hg. Von Joachim Schulte, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*. Frankfurt/Main: Fischer, 2000.

- Wright, Crispin: *Realism, Meaning and Truth*. Oxford: Blackwell, 1987a.
- Wright, Crispin: „Realism, Antirealism, Irrealism, Quasi-Realism.“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 12 (1987b), 25-49.
- Wright, Crispin: „Wohin führt die aktuelle Realismusedebatte?“, übers. von Marcus Willaschek, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Realismus und Antirealismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992a, 300-334.
- Wright, Crispin: *Truth and Objectivity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992b.
- Wright, Crispin: „Realism: The Contemporary Debate: W(h)ither Now?“, in: Haldane, John; Wright, Crispin (Hgg.): *Reality, Representation and Projection*. Oxford: Oxford University Press, 1993, 63-84.