Martin Laube
Im Bann der Sprache

Theologische Bibliothek Töpelmann

Herausgegeben von
O. Bayer · W. Härle · H.-P. Müller

Band 85

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1999

Martin Laube

Im Bann der Sprache

Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1999

♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – Cataloging-in-Publication Data

Laube, Martin:
Im Bann der Sprache : die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert / Martin Laube. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1998
(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 85)
Zugl.: München, Univ., Diss., 1995
ISBN 3-11-015456-0

© Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen

Printed in Germany
Druck: Werner Hildebrand, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung stellt die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation dar, die im Sommersemester 1995 unter dem Titel ›Im Bann der Sprache. Das Problem der religiösen Eigenständigkeit in der analytischen Religionsphilosophie‹ von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen worden ist.

Mein herzlicher Dank gilt zunächst Herrn Prof. Dr. Jan Rohls. Er hat die Arbeit in allen Phasen ihrer Entstehung mit kritischer Anteilnahme und fürsorglichem Interesse begleitet und aus seiner profunden Kenntnis der analytischen Sprach- und Religionsphilosophie heraus schließlich auch das Erstgutachten erstellt. In Erinnerung an seine stete Gesprächsbereitschaft und sein hilfsbereites Engagement fühle ich mich ihm sehr verbunden.

Maßgebliche Förderung verdanke ich ferner Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Trutz Rendtorff. Er hat mir als seinem Assistenten in großzügiger Weise Freiraum zu eigener Arbeit gewährt und im Promotionsverfahren die Aufgabe des Korreferats übernommen. Dafür und für die vielfältigen fachlichen Anregungen und Impulse, die ich von ihm empfangen habe, bin ich von Herzen dankbar. An die gemeinsame Zeit im Institut für Systematische Theologie denke ich gerne zurück.

Von der ersten Orientierung an bis zur endgültigen Niederschrift des Manuskripts habe ich vielfältige freundschaftliche Unterstützung von Herrn Prof. Dr. Philip Clayton empfangen. Frau Dr. Friederike Nüssel und Herr Dr. Thomas Vogl haben in unermüdlicher Treue und Zuverlässigkeit die einzelnen Kapitel gelesen, korrigiert und durch kritische Rückfragen zu mancher Präzisierung Anlaß gegeben.

Ein herzlicher Dank gebührt weiterhin der Studienstiftung des deutschen Volkes. Sie hat mir nicht nur ein von finanziellen Sorgen entlastetes Studium ermöglicht, sondern durch ein Promotionsstipendium auch die Anfertigung der Dissertation entscheidend gefördert.

Herrn Prof. Dr. Oswald Bayer und Herrn Prof. Dr. Wilfried Härle danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe ›Theologische Bibliothek Töpelmann‹ sowie Herrn Klaus Otterburig vom Verlag de Gruyter für die freundliche verlegerische Betreuung. Meiner Heimatkirche, der Ev.-luth. Kirche in Oldenburg, danke ich für die Gewährung eines namhaften Druckkostenzuschusses.

Ein besonderer Dank gilt schließlich meinen Eltern. Mein Vater hat schon früh das Interesse an theologischen Fragestellungen geweckt und gefördert; gemeinsam haben beide meinen Werdegang ermöglicht und stets mit Anteilnahme und Verständnis begleitet.

Bant, im August 1997 — Martin Laube

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Einleitung 1

Kapitel 1: Sprache und Bedeutung in der analytischen Philosophie 16

1. Der Wiener Kreis 19
2. Willard Van Orman Quine 34
3. Michael Dummett 43
4. Donald Davidson 55

Kapitel 2: Die Anfänge der analytischen Religionsphilosophie 69

1. Alfred J. Ayer
   Die verifikationistische Religionskritik 74
   - 1.1 Der sprachphilosophische Rahmen 74
   - 1.2 Die religionsphilosophischen Konsequenzen 85

2. Antony Flew
   Die falsifikationistische Religionskritik 89
   - 2.1 Ein Zwischenspiel
     Der interpretative Holismus John Wisdoms 89
   - 2.2 Der sprachphilosophische Rahmen 91
   - 2.3 Die religionsphilosophischen Konsequenzen 100

3. Richard B. Braithwaite
   Eine nonkognitivistische Antwort auf die empiristische Religionskritik 102
   - 3.1 Der sprachphilosophische Rahmen 102
   - 3.2 Die religionsphilosophischen Konsequenzen 108

Kapitel 3: Die epistemische Wende in der analytischen Religionsphilosophie und das Problem der religiösen Eigenständigkeit 117

1. Eine Skizze der analytischen Epistemologie 117
2. Von der kognitiven Sinnhaftigkeit zur epistemischen Rechtfertigung religiöser Aussagen 125
3. Epistemische Wende und religiöse Eigenständigkeit 134

Kapitel 4: Alvin Plantinga
Die epistemische Basalität des christlichen Glaubens 142

1. Der Entwurf eines nichtklassischen Fundamentalismus 144
1.1 Die Kritik des klassischen Fundamentalismus 144
1.2 Die Suche nach der ›proper basicality‹ 152
1.3 Die realistische Selbstentmachtung des nichtklassischen Fundamentalismus 162
2. Die ›proper basicality‹ des christlichen Glaubens 173
2.1 Die epistemologische Legitimation des christlichen Glaubens 173
2.2 Der ›sensus divinitatis‹ 182
2.3 Von der Epistemologie der Religion zur religiösen Epistemologie 189
3. Die Wende zur ›virtue epistemology‹ 195
3.1 ›Warrant‹ und ›Proper Function‹ 199
3.2 Religiös-theistische Epistemologie auf externalistischer Grundlage 203
3.3 Epistemologischer Naturalismus und metaphysischer Supranaturalismus 208

Kapitel 5: Ingolf U. Dalferth
Die Komplementarität von Religiosität und Sprachlichkeit religiöser Rede 212

1. Die Sprachlichkeit religiöser Rede 219
2. Die Religiosität religiöser Rede 226
2.1 Die situative Grundstruktur christlich-religiöser Rede 226
2.2 Die christliche Grundsituation der Erfahrung Jesu als Anrede Gottes 232
2.3 Die christliche Grundbehauptung der Existenz Gottes 242
3. Die Vermittlung zwischen Religiosität und Sprachlichkeit religiöser Rede 248
3.1 Die ›fides quaerens intellectum‹ 252
3.2 Die Propositionalität christlicher Rede 265
3.2.1 Die Identifizierbarkeitsproblematik 270
3.2.2 Die Prädizierbarkeitsproblematik 275
3.2.3 Das Scheitern der Vermittlung von Religiosität und Sprachlichkeit 280
3.3 Die eschatologische Verifikation 282
3.3.1 Selbstverifikation und Verifikation durch religiöse Erfahrung 286
3.3.2 Die eschatologische Verifizierbarkeit bei John Hick 291
3.3.3 Von der eschatologischen Verifizierbarkeit zur eschatologischen Verifikation 304

Kapitel 6: Ludwig Wittgenstein
Die Kritik theologischer Sinnkonstruktion und die Unverzichtbarkeit religiösen Sinnvollzugs 313

1. Der frühe Wittgenstein 318
1.1 Die sprachlogische Kritik der Philosophie im Tractatus 320
1.2 Religion und Ethik im Tractatus 326
1.2.1 Thema und Kritik der Religion im Tractatus 327
1.2.2 Die vorgängige Vermitteltheit von Ich und Welt 331
1.2.3 Das ›Mystische‹ 338

2. Der späte Wittgenstein 350
2.1 Der Umbruch in Wittgensteins Denken 356
2.1.1 Die Semantik des Tractatus 356
2.1.2 Das Problem der Farbeninkompatibilität 359
2.1.3 Von der Sprachkritik zur Sprachübersicht 365
2.2 Der kritisch-funktionale Charakter der Spätphilosophie 375
2.2.1 Unbegründbarkeit und Unhintergehbarkeit des sprachlichen Weltbezugs 375
2.2.2 Sprachspiel, Grammatik und Lebensform 385
2.3 Die Religion 392
2.3.1 Religion und Sprachspiel 395
2.3.1.1 Der fideistische Ansatz bei Dewi Z. Phillips 397
2.3.1.2 Der kritisch-funktionale Ansatz bei Ludwig Wittgenstein 411
2.3.2 Religion und Leben 417
2.3.2.1 Religiöser Glaube und philosophische Reflexion 420
2.3.2.2 Religiöse Bilder als Lebensregeln 432
2.3.3 Religion und Eigenständigkeit 446
2.3.3.1 Die Überwindung der Eigenständigkeitsforderung 449
2.3.3.2 Ansätze zu einem funktionalen Verständnis theologischer Reflexion 455

Zusammenfassung und Ausblick 464

Literaturverzeichnis 472

Personenregister 491

Sachregister 495

Einleitung

Seit ihren ersten Anfängen steht die christliche Theologie vor dem Problem, die *besondere* Gestalt der in Christus ergangenen Offenbarung Gottes mit dem Anspruch ihrer *allgemeinen* Geltung ausgleichen zu müssen. Bereits die Formierung der christlichen Theologie überhaupt geschieht im Zuge der Aufgabe, die Wahrheit des christlichen Glaubens im Medium des – griechischen – Begriffs auszusagen und so in seiner universalen Reichweite darzutun[1]. Freilich gewinnt die Aufgabe ihre eigentümliche Schärfe erst aus dem Umstand, daß der christliche Glaube zugleich darauf besteht, diesen allgemeinen Wahrheitsanspruch sachgemäß nur im Rückgang auf den Grund des Glaubens selbst einlösen zu können. »Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et ecclesiae?«[2] – in dieser berühmten Frage Tertullians bündelt sich die theologische Brisanz jener Spannung von Besonderheit und Allgemeinheit, die die Theologie dazu nötigt, in immer wieder neuen Anläufen ihr Verhältnis zu den Ansprüchen von Philosophie und Wissenschaft zu klären.

Den klassischen Ort und theologischen Bezugsrahmen, innerhalb dessen dieses Verhältnis verhandelt wird, bildet das Problem der *natürlichen Theologie*[3]. So verläuft schon die Begegnung des christlichen Glaubens mit dem griechischen Denken nicht ohne Spannungen. Wohl greift die frühchristliche Theologie auf die natürliche Theologie der griechischen Philosophie und die durch sie eröffnete natürliche Gotteserkenntnis zurück, doch muß sie diese letztlich wiederum dem kritischen Maßstab der biblisch bezeugten christlichen Gotteserkenntnis unterstellen. In der Folge kommt es daher zur Ausbildung einer spezifisch christlichen *theologia naturalis,* die *theologisch* jenes Verhältnis von natürlicher und christlicher Gotteserkenntnis zu bestimmen versucht. Im Anschluß an die mittelalterliche Scholastik arbeitet vor allem die *altprotestantische Orthodoxie* eine Unterscheidung zwischen *theologia revelationis* und *theologia naturalis* aus, die zwar die letztere der ersteren unterordnet, dabei aber zugleich im Sinne einer

---

1 Vgl. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 1, Göttingen 1967, ³1979, 296–346, 308–312; sowie Ders., Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 89f.

2 Tertullian, De praescriptione haereticorum, in: Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Bd. 1, Turnhout 1954 (CChr.SL, Bd. I/1), 185–224, VII, 9, 193.

3 Vgl. zur folgenden Skizze H.-J. Birkner, Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick, in: NZSTh 3 (1961), 279–295; E. Jüngel, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, München 1980, ²1986, 158–177; sowie W. Pannenberg, Systematische Theologie 1, 83–93, 108–121.

faktischen Kenntnis von Gott festhält, um so den Unglauben bei seiner Unentschuldbarkeit behaften zu können. Die Pointe dieses Ansatzes liegt darin, daß das Verhältnis von offenbarter und natürlicher Gotteserkenntnis selbst noch innerhalb der christlichen Theologie zu stehen kommt. Die Relation zwischen Besonderheit und Allgemeinheit wird – modern geurteilt – auf der Seite des Besonderen so expliziert, daß dieses Besondere als das Allgemeine erscheint: Die Vernunft ist noch nicht aus ihrer Bestimmung der Geschöpflichkeit entlassen; die Natur steht noch ganz im Bann des Schemas von Urstand und Fall.

Die entscheidende Wende setzt ein, als sich der Begriff der Natur aus seiner theologischen Umklammerung zu lösen beginnt. In der Aufklärung kehrt sich unter formeller Wahrung der traditionellen Bestimmungen das Verhältnis von Natur und Offenbarung um. Hatte ehedem die *theologia revelationis* Möglichkeit und Grenzen einer *theologia naturalis* begründet, so tritt nun ihrerseits die *theologia naturalis* mit dem Anspruch auf, Möglichkeit und Grenzen einer *theologia revelationis* festzulegen. Daraus resultiert zugleich eine Umkehrung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, insofern sich letztere mit ihrem Anspruch auf Allgemeinheit eine dem besonderen ›Geschichtsglauben‹ gegenüber höhere Autorität zumißt. Die theologische Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis bleibt zwar formell in Geltung, vermag jedoch nicht mehr auszurichten, als die Emanzipation der Vernunft gegenüber dem Geltungsanspruch der Offenbarung faktisch zu ratifizieren und so die spezifisch neuzeitliche Bestimmung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem auch von ihrer Seite aus anzuerkennen. Die Ausgangslage stellt sich damit auf den Kopf: Aus der Reichweite der ehemals als universal angesetzten göttlichen Offenbarung entlassen schwingt sich nun die Vernunft zu dem Allgemeinen auf, das über die Geltung der nurmehr besonderen Offenbarung entscheiden zu können beansprucht.

Erst vor diesem Hintergrund wird die neuzeitliche Problemlage einsichtig, auf die sich die heftig geführte Auseinandersetzung um das Unternehmen einer natürlichen Theologie bezieht. Denn die skizzierte Umkehrung des Verhältnisses von Allgemeinheit und Besonderheit dergestalt, daß sich die im christlichen Glauben als universal beanspruchte Auslegung der Offenbarung auf der Seite partikularer Positivität wiederfindet, nötigt die theologische Reflexion dazu, den aus dieser besonderen Offenbarung heraus erhobenen Wahrheitsanspruch im Medium einer allgemeinen Rationalität einzulösen und zu verteidigen. Es ergibt sich die Aufgabe, zwischen der Besonderheit des christlichen Offenbarungsglaubens und der Allgemeinheit seiner rational-vernünftigen Ausweisbarkeit vermitteln zu müssen. In voller Schärfe stellt sich dieses Problem durch das mit dem Namen *Hegels* verknüpfte Programm, die religiöse Vorstellung in den philosophischen Begriff aufheben zu wollen, um so die Religion in ihre Wahrheit zu führen. Denn diese Aufhebung impliziert die nicht geringe ›Zweideutigkeit‹, mit der Vollendung der Religion im Medium des Begriffs zugleich auch das Ende ihrer vorstellungshaft-positiven Verfaßtheit einläuten zu müssen.

Im Gegenüber dazu gewinnt nun auch der *Schleiermachersche* Ansatz sein eigentümliches und wirkungsgeschichtlich relevantes Profil. Denn auch wenn seine These einer – zumindest relativen[4] – Selbständigkeit der Religion zunächst auf eine Kritik des aufgeklärten Religionsbegriffs zielt, so läßt sie sich doch ebenso als der Versuch deuten, gegenüber der Hegelschen Aufhebungsrhetorik die unverzichtbare Positivität des christlichen Glaubens festzuschreiben. An die Stelle der philosophischen Vereinnahmung der religiösen Vorstellung soll mithin eine irreduzible Differenz zwischen religiöser Vorstellung und philosophischem Begriff treten. Daher verbindet sich zu Recht mit dem Namen Schleiermachers die für das 19. ebenso wie für das 20. Jahrhundert bestimmend gewordene Ausprägung des Vermittlungsproblems zwischen partikularer Positivität und allgemeiner Wahrheit. Die Selbständigkeit der Religion soll als relative so ins Werk gesetzt werden können, daß das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit als eine besondere Bestimmtheit des allgemeinen Bewußtseins erscheint. Schleiermacher greift auf das subjektivitätstheoretische Paradigma des zeitgenössischen Idealismus zurück, um auf dem Boden dieser vorausgesetzten Allgemeinheit der besonderen Positivität des christlichen Glaubens Rechnung tragen zu können. Das Verhältnis von religiöser Partikularität und allgemeiner Wahrheit zeigt damit eine asymmetrische Struktur. Die behauptete Selbständigkeit der Religion bleibt von Gnaden der vorausgesetzten Allgemeinheit und kommt ausschließlich als eine durch das Allgemeine vermittelte – und insofern relative – Selbständigkeit in den Blick.

Mit *Albrecht Ritschl* erfährt die Problemlage eine erneute Verschärfung. An die Stelle der relativen *Selbständigkeit* der Religion tritt nun die Forderung nach ihrer völligen *Eigenständigkeit.* Zur Durchsetzung dieser Forderung greift er auf den Begriff der natürlichen Theologie zurück. Er weitet ihn über die Grenzen seines historisch ausweisbaren Gebrauchs hin aus und bringt ihn dazu in Anschlag, um jegliche Zuordnung des christlich Besonderen zu einem vorfindlichen Allgemeinen als theologisch illegitim brandmarken zu können. Damit kommt es zu einer theologisch motivierten Kritik an der neuzeitlichen Verhältnisbestimmung von Allgemeinem und Besonderem. Aus einer – in ausschließlichem Sinne intendierten – Anbindung an die Offenbarung Gottes in Christus heraus stemmt sich Ritschl gegen die von Schleiermacher produktiv umgesetzte Sachlage, das Besondere des christlichen Glaubens nur auf dem Boden eines vorausgesetzten Allgemeinen zur Geltung bringen zu können. Die ehemals selbstverständliche Unterscheidung zwischen Besonderheit und Allgemeinheit steigert sich zu einer theologisch aufgeladenen Diastase. Auf der Seite des Besonderen selbst wird der Anspruch erhoben, dieses, wenn schon nicht erneut als das Allgemeine, so doch als das dem Allgemeinen gegenüber unabhängige Eigenständige ausweisen zu können.

---

4 Vgl. dazu F. Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, 59–74, 71f.

Diese theologisch motivierte Zuspitzung der Eigenständigkeitsthese kennzeichnet schließlich auch den Ansatz *Karl Barths*. Er sieht in der natürlichen Theologie den Versuch der »Selbstauslegung und Selbstrechtfertigung«[5] des Menschen gegenüber Gott und seiner Gnade am Werk. Dieser Versuch könne »gar nicht anders endigen als in der Behauptung, daß er auch o h n e Gottes Gnade, der Gnade Gottes immer schon z u v o r kommend, sie immer schon v o r w e g nehmend, für Gott bereit, daß ihm also Gott auch anders als aus und durch sich selbst erkennbar sei«[6]. Die rechte Theologie müsse vielmehr allein von der in Christus geschehenen Offenbarung Gottes ausgehen und somit dem Umstand Rechnung tragen, daß die Erkenntnis Gottes »nicht nur zuerst und entscheidend, sondern einzig und allein in der Bereitschaft Gottes, d.h. in der in der Gnade und Barmherzigkeit seiner Offenbarung uns geschenkten Erkennbarkeit Gottes besteht«[7]. Die Theologie könne sich daher um dieser ausschließlichen Bindung an ihre ›Sache‹ willen keinen von außen herangetragenen Fragestellungen und Kriterien unterwerfen. Entsprechend wehrt Barth den von Heinrich Scholz vorgetragenen Versuch, bestimmte Mindestpostulate für eine sich als Wissenschaft verstehen wollende Theologie zu entwerfen, rundweg ab: »Ohne Verrat an der Theologie kann hier kein Jota zugegeben werden, denn jede Konzession hieße hier Preisgabe des Themas der Theologie«[8]. Die Theologie müsse in der Ausrichtung auf ihre besondere Aufgabe von allen Anforderungen eines allgemeinen Wissenschaftsbegriffs absehen. Das von Schleiermacher her überkommene Vermittlungsproblem von besonderer Positivität und allgemeiner Wahrheit wird damit als theologisch illegitim abgewiesen.

Doch Barth geht noch einen Schritt weiter. Nach seinem Durchgang durch die Kritik der natürlichen Theologie stellt er fest, »daß es sich gerade u m eine ›Auseinandersetzung‹ eigentlich n i c h t gehandelt hat«[9]. Die strikte Ausrichtung auf die göttliche Offenbarung verbiete es letztlich, die natürliche Theologie überhaupt als Widerpart anzuerkennen. Andernfalls wäre ein Rückfall in eben diese natürliche Theologie die notwendige Folge: »Wir müßten dazu unsererseits, wenn auch nur um der Ablehnung willen, die natürliche Theologie doch wieder neben die Theologie der Offenbarung stellen und also jener gerade die Stellung grundsätzlich zubilligen, nach der es sie ja aus guten Gründen nur zu sehr gelüstet«[10]. Barth bleibt also nicht an dem Punkt stehen, gegenüber den Ansprüchen einer vorgängigen Allgemeinheit die Eigenständigkeit des christlichen Glaubens und seiner theologischen Entfaltung einzuklagen. Eine solche Interpretation hätte die Pointe des Barthschen Ansatzes gerade verfehlt. Ihm ist es nicht darum zu tun, erneut das Besondere als das Allgemeine setzen oder doch zumin-

5 K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. II/1, Zürich ³1948 (KD II/1), 151, 182.
6 K. Barth, KD II/1, 150.
7 K. Barth, KD II/1, 142.
8 K. Barth, KD I/1, 7.
9 K. Barth, KD II/1, 184.
10 Ebd.

dest dessen Reichweite entziehen zu wollen. Seine Interesse geht vielmehr dahin, das Problem des Verhältnisses von Besonderem und Allgemeinem überhaupt *als Problem* zu verabschieden. Die natürliche Theologie und auch schon die Auseinandersetzung mit ihr stehen für den Versuch, das Besondere der christlichen Offenbarung auf dem Boden eines allgemeinen Wahrheitsverständnisses ausweisen zu wollen. Ein solches Unterfangen aber hätte den Boden der Offenbarung immer schon verlassen. Daher ist nicht nur die natürliche Theologie selbst, sondern auch jedwede Auseinandersetzung mit ihr aus dem Bereich der Theologie zu verbannen: »Die natürliche Theologie steht einer sich selbst recht verstehenden Theologie des Wortes Gottes in keinem Sinn als Partner gegenüber, sondern sie kommt, von dieser her gesehen, als überflüssig sang- und klanglos in W e g f a l l . Das ist der Sinn, und darin besteht die eigentümliche Radikalität der ihr widerfahrenden Ablehnung«[11]. Auf diese Weise trägt Barth der Einsicht Rechnung, daß jede Reflexion auf das Verhältnis von Positivität und Wahrheit schon eben diejenige Ebene von Allgemeinheit in Anspruch nehmen muß, von der sich die Theologie um ihrer ›Sache‹ willen grundsätzlich zu distanzieren habe. Doch umgekehrt ergibt sich daraus die Konsequenz, nicht nur eine Begründung der Eigenständigkeit der Theologie unterlassen, sondern darüber hinaus überhaupt auf eine Auseinandersetzung mit konkurrierenden Wahrheitsansprüchen außerhalb und neben der Theologie verzichten zu müssen. Eine sich im Barthschen Sinne ausschließlich von der in Christus ergangenen Offenbarung Gottes her entwerfende Theologie kann nicht anders verfahren, als sich einem offenen Diskurs um die Wahrheit des christlichen Glaubens zu versagen.

Diese erneute ›Zweideutigkeit‹, die von der ›Sache‹ her gebotene Eigenständigkeit des christlichen Glaubens nur um den Preis seiner gänzlichen Isolierung erreichen zu können, hat zur Folge, daß zu Beginn der sechziger Jahre der programmatische Versuch unternommen wird, vermittelt durch eine Hinwendung zur Geschichte den Horizont des Allgemeinen für den Glauben und seine theologische Entfaltung wiederzugewinnen[12]. Je nachdem, ob die Geschichte dabei als der universale Bezugsrahmen für die – eschatologisch zugespitzten – Erwartungen des Glaubens zu stehen kommt oder umgekehrt das Christentum selbst auf die Geschichtlichkeit seiner Gestaltungen hin durchsichtig gemacht wird, erfährt dieser gemeinsame Aufbruch eine jeweils anders akzentuierte Ausprägung. So mündet die eine Linie in das anspruchsvolle Unterfangen, unter Aufnahme des philosophischen Problembestandes und in Auseinandersetzung mit den Ergebnissen von Anthropologie und Naturwissenschaften die Wahrheit des christlichen Glaubens zu verteidigen. Die andere Linie hingegen zieht ihre breite theologische Wirksamkeit aus dem Bemühen, die Intentionen der liberalen Theologie für eine soziologisch aufgeschlossene und ethisch ausgerichtete Wahrnehmung des Christentums unter den Bedingungen der Moderne fruchtbar zu machen.

---

11 K. Barth, KD II/1, 188.

12 Vgl. W. Pannenberg (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961, ^{3}1982.

Doch trotz dieser unterschiedlichen Interessenlage stimmen beide Ansätze darin überein, das Problem des Verhältnisses von Besonderem und Allgemeinem – geht es nun um die allgemeine Wahrheit der besonderen Offenbarung oder die besondere Gestalt des Christentums im Horizont der allgemeinen Kultur- und Gesellschaftsgeschichte – wieder *als Problem* in die theologische Arbeit einzuführen.

Die Wiedergewinnung dieses Verhältnisses zieht freilich die Schwierigkeit nach sich, wie das erneute Aufmerken auf die Besonderheit des christlichen Glaubens mit jener von Barth erhobenen strikten Eigenständigkeitsforderung ausgeglichen werden kann. Vor allem für die in der Nachfolge Barths stehenden theologischen Ansätze ergibt sich daraus ein Problem von grundsätzlicher Tragweite. Denn auch dort wird die Notwendigkeit zugestanden, die offenbarungstheologischen Engführungen der frühen dialektischen Theologie auf eine neue Wahrnehmung von Welt und Geschichte hin überwinden zu müssen. So ist nicht zu übersehen, daß *Eberhard Jüngel* mit seinem Aufweis *Gottes als Geheimnisses der Welt* und der betonten Hinwendung zu den vielfältigen *Entsprechungen* zwischen Gott und dem in seinem Selbst- und Weltverhältnis sich als Geschöpf verstehenden Menschen eine Denkfigur des späten Barth aufnimmt und programmatisch ausweitet, die zu dem strengen Offenbarungszentrismus der ersten Bände der *Kirchlichen Dogmatik* in eine nicht leicht auflösbare Spannung rückt. Er folgt dem späten Barth in der Wiedergewinnung von Welt und Natur als Gleichnis des eschatologischen Kommens Gottes, wird damit aber zugleich an eine Aufgabe gewiesen, die Barth aus dem Kanon der von einer ›sachgemäßen‹ Theologie zu bearbeitenden Probleme ausgeschlossen sehen wollte. In diesem Sinne steht er zwischen Barth und Barth.

Dies zeigt sich vor allem in seinem Umgang mit dem Problem der natürlichen Theologie[13]. Denn dem Festhalten an dem *Dilemma der natürlichen Theologie* soll die Wahrung der *Wahrheit ihres Problems* so zur Seite treten, daß das Gegenüber des christlichen Glaubens und seiner theologischen Entfaltung zu den konkurrierenden Wirklichkeitsmodellen der Philosophie und Naturwissenschaften erneut zum Thema werden kann. Jüngel legt alles Gewicht auf die Einsicht, »daß sich ohne ständigen Bezug auf das philosophische Problembewußtsein die theologische Frage, was denn nun Wahrheit genannt zu werden verdient, nicht einmal angemessen stellen läßt«[14]. Die Theologie hat sich insofern mit der Philosophie ebenso wie mit den anderen Wissenschaften kritisch auseinanderzusetzen und ihren Wahrheitsanspruch in dieser Auseinandersetzung zu bewähren – auch wenn sie darin von ihrer konsequenten Ausrichtung auf die in Christus geschehene Offenbarung nicht absehen kann. Er läßt also erkennen, daß ihm über Barth hinaus an einer Wiedergewinnung des Verhältnisproblems von besonderer Positivität und allgemeiner Wahrheit des christlichen Glaubens gelegen ist. Frei-

13 Vgl. E. Jüngel, Dilemma der natürlichen Theologie 175–177.
14 E. Jüngel, Entsprechungen 8.

lich soll sich diese Wiedergewinnung auf dem Boden der Barthschen Offenbarungstheologie selbst ins Werk setzen lassen. Das Problem des Verhältnisses von Besonderem und Allgemeinem findet seine Wiederaufnahme, indem nicht auf der Grundlage des Allgemeinen nach dem Besonderen des christlichen Glaubens gefragt wird, sondern umgekehrt dieses Besondere in seiner allgemeinen Geltung aufscheinen soll[15].

Jüngel versucht mithin auf dem Boden Barths über Barth hinauszugehen. Dabei mag er zwar diesen Übergang noch im späten Barth selbst niedergelegt finden. Doch entscheidend ist, daß der von ihm erhobene Anspruch, die betonte Ausrichtung auf den Gegenstand des Glaubens mit der Wahrung seines allgemeinen Geltungshorizonts verknüpfen zu können, die Theologie vor eine ungeahnte Herausforderung stellt. Denn das klassische Verhältnisproblem von Besonderem und Allgemeinem wird nun *unter der Perspektive der Barthschen Eigenständigkeitsforderung* reformuliert und so in radikaler Weise zugespitzt. Jüngel behauptet nicht weniger, als daß sich der christliche Glaube als der Reichweite einer vorgängigen Allgemeinheit *ent*zogen und doch zugleich auf sie *be*zogen denken lasse. Er soll als ein dem Allgemeinen gegenüber *Eigenständiges* gelten und doch wieder als das *Besondere* eines Allgemeinen vorstellig gemacht werden können.

Doch über die Möglichkeit dieser Vermittlung ist bisher noch nichts ausgemacht. Jüngel bleibt bei der schlichten Behauptung stehen, die faktische Wahrnehmung der Besonderheit des Glaubens und die theologisch notwendige Forderung seiner Eigenständigkeit zugleich zur Geltung bringen zu können. Damit aber stürzt er die Theologie in eine tiefe Krise: Sollte es sich herausstellen, daß die Vermittlung von Besonderheit und Eigenständigkeit – in dem oben skizzierten Sinne – nicht gelingen kann, dann ist von dem vorfindlichen Problem aus auf dessen Voraussetzungen zurückzugehen und dort nach Revisionen Ausschau zu halten. Die Radikalität der Barthschen ›Sachgemäßheit‹ wird so in den Händen Jüngels zur Schicksalsfrage für die überkommene Gestalt von christlichem Glauben und theologischer Lehre.

Vor diesem Hintergrund ist es auffällig, daß jener zugespitzten Fassung des Verhältnisproblems in der deutschsprachigen protestantischen Theologie – zumindest in ihren explizit an Barth anschließenden Richtungen – bisher kaum eine entsprechende Aufmerksamkeit zuteil geworden ist. Wohl nicht zuletzt unter

15 Vgl. die programmatische Bemerkung im Vorwort zu E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, ⁵1986, XII: »Das Denken geht hier seinen Weg sozusagen von innen nach außen, von der spezifisch christlichen Glaubenserfahrung zu einem universale Geltung beanspruchenden Gottesbegriff. Nicht aufgrund allgemeiner anthropologischer Bestimmungen Gottes Denkbarkeit zu demonstrieren, sondern aufgrund des zur Gotteserfahrung führenden Ereignisses der Selbstmitteilung Gottes sowohl diesen als auch den Menschen zu denken und so die christliche Wahrheit allein aus ihrer inneren Kraft heraus in ihrer allgemeinen Geltung als die eine Wahrheit zu erweisen – das ist das Ziel des in diesem Buch eingeschlagenen Denkweges«.

dem Einfluß der Barthschen Skepsis gegenüber einem wissenschaftstheoretischen Leerlauf der Theologie dort, wo es doch allein um ihre ›Sache‹ zu gehen habe, ist eine grundsätzliche Zurückhaltung in methodologischen und epistemologischen Fragen deutlich zu spüren.

Gänzlich anders liegen die Dinge im angelsächsischen Sprachraum – wenngleich auch hier weniger im engeren Umfeld der Theologie selbst als vielmehr im weitergefaßten Spektrum dessen, was als *analytische Religionsphilosophie* bezeichnet werden kann. Dabei handelt es sich keineswegs um eine einheitliche Richtung in dem Sinne, daß ihre Vertreter auf der Grundlage eines gemeinsamen Programms und eines strikt fixierten Problembestandes ein übereinstimmendes Interesse verfolgten. Zudem würde es einer groben Verzeichnung gleichkommen, wollte man die verschiedenen Ansätze innerhalb der analytischen Religionsphilosophie *in genere* auf eine methodologisch-epistemologische Fragestellung hin ausgerichtet sehen und diese auch noch mit dem benannten Verhältnisproblem gleichsetzen. Gleichwohl ist nicht zu bestreiten, daß die analytische Religionsphilosophie von einem grundsätzlichen – sprachkritisch und epistemologisch eingefädelten – Interesse an der Struktur religiöser Äußerungen ihren Ausgang genommen hat und nach wie vor durch eine weit ausladende methodologisch-epistemologische Debatte geprägt ist. Hinzu kommt, daß vornehmlich auf diesem Flügel eine betonte Aufnahme Barthscher Intentionen zu verzeichnen ist. Sowohl der gemeinhin so genannte ›Wittgensteinsche Fideismus‹ im Umfeld von Dewi Z. Phillips als auch die ›reformierte Epistemologie‹ im Anschluß an Alvin Plantinga berufen sich auf eine ›interne‹ Eigenständigkeit des christlichen Glaubens, die sich mit der unkritischen Übernahme ›externer‹ Rationalitätskriterien nicht vertrage.

Dieser Umstand legt es nahe, der analytischen Religionsphilosophie und ihrer Entwicklung eine eigene Studie zu widmen und diese unter die Frage zu stellen, ob und in welcher Weise sich ihre Problemlage auf die Bestimmung des Verhältnisses von religiöser Besonderheit und allgemeiner Geltung abbilden läßt. Für die Beschäftigung mit der analytischen Religionsphilosophie ergibt sich daraus ein doppeltes Interesse.

So soll es *zunächst* darum gehen, die fremd anmutenden Diskussionszusammenhänge der analytischen Religionsphilosophie für die Problemlage der deutschen protestantischen Theologie aufzuschließen. Dies kann in der Weise geschehen, daß der Entwicklungsgang der analytischen Religionsphilosophie nach Maßgabe jenes für die deutsche Theologie bestimmenden Verhältnisproblems zu rekonstruieren versucht wird. Es läßt sich zeigen, daß in der Reaktion auf die empiristische Gleichsetzung religiöser Aussagen mit empirischen Hypothesen allmählich ein Bestreben einsetzt, dasjenige Spezifikum ausfindig zu machen, das religiöse von nichtreligiösen Äußerungen zu unterscheiden erlaubt. Handelt es sich dabei vorerst lediglich um eine Kritik des *empiristischen* Sprachbegriffs, so steht bald die sprachphilosophische Verankerung religiöser Rede *überhaupt* zur Diskussion. In der Folge kommt es zur Ausbildung einer Eigenständigkeits-

these, die die besondere ›Religiosität‹ religiöser Rede im Gegenüber zu ihrer allgemeinen ›Sprachlichkeit‹ zu bestimmen sucht und insofern die Jüngelsche Problemlage sprachphilosophisch reformuliert.

Mit dieser Rekonstruktion des Entwicklungsgangs verbindet sich *sodann* die umgekehrte Erwartung, das methodische und begriffliche Instrumentarium der analytischen Religionsphilosophie für eine präzisere Diagnose des Verhältnisproblems und seiner Voraussetzungen fruchtbar machen zu können. Vielleicht ergibt sich daraus ein Anhaltspunkt, der die geforderte Vermittlung zu leisten erlaubt oder aber die notwendigen Revisionen in Aussicht stellt, um das Verhältnisproblem unterlaufen zu können. Die entscheidende Frage lautet mithin, ob sich innerhalb der analytischen Religionsphilosophie ein Ansatz ausfindig machen läßt, der das notwendige philosophische Potential und theologische Niveau aufweist, um das Problem des Verhältnisses von theologisch zugespitzter Eigenständigkeit und faktisch vorfindlicher Besonderheit des christlichen Glaubens entweder lösen oder aber auflösen zu können.

Die analytische Religionsphilosophie nimmt ihren Ausgang bei jener Hinwendung zur Sprache, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Aufkommen der analytischen Philosophie prägt. Sie versteht insofern das Geschäft der religionsphilosophischen Reflexion als die Aufgabe einer sprachphilosophisch orientierten Analyse und Kritik des Phänomens religiöser Rede. Die religionsphilosophische Debatte bewegt sich dabei im Umkreis der von der analytischen Philosophie vorgegebenen Problemlage, »so daß sich die Analytische Religionsphilosophie weitgehend als eine Anwendung sprachphilosophischer Grundgedanken der Analytischen Philosophie auf aus der Tradition überkommene religionsphilosophische Fragestellungen begreifen läßt«[16].

Aus dieser Einsicht heraus wird in *Kapitel 1* der Versuch unternommen, die Entwicklungsgeschichte der analytischen Sprachphilosophie – ausgehend vom Logischen Empirismus des Wiener Kreises über Quine und Dummett bis hin zu Davidson – zumindest in Umrissen nachzuzeichnen. Im Vordergrund steht dabei das innerhalb des Wiener Kreises an zentraler Stelle eingeführte und in der Folge sprachphilosophisch ausgearbeitete Verifikationsprinzip der Bedeutung. Eine genauere Betrachtung weist auf, daß sich dieses Verifikationsprinzip – weit über seine anfängliche Funktion als Abgrenzungskriterium zwischen sinnvollen empirischen und sinnlosen metaphysischen Sätzen hinaus – der Intention verdankt, die *epistemologisch* angesetzte Differenz von Sprache und Welt *semantisch* überwinden zu wollen.

Der Logische Empirismus hebt darauf ab, jenen klassisch-realistischen ›Graben‹ zwischen Sprache und Welt zu schließen, der metaphysische Aussagen erst zu ermöglichen scheint. Dafür greift er auf das aus dem älteren Empirismus her überkommene Verifikationsprinzip zurück und spitzt es bedeutungstheoretisch zu. Das Vermächtnis des Wiener Kreises besteht mithin in einer aus antirealisti-

16 I.U. Dalferth, Religiöse Rede von Gott, München 1981, 283.

schem Interesse vollzogenen epistemologischen Aufladung der Sprachphilosophie. Diese Kombination ist für die weitere Entwicklung der analytischen Philosophie bestimmend geworden. Sie läßt sich als eine Abfolge von Versuchen deuten, auf sprachphilosophischem Wege den Problemen des realistischen Gegenübers von Sprache und Welt Herr zu werden. Doch erst Donald Davidson gelingt es, die Aporien einer solchen Verquickung von epistemologischem Interesse und sprachphilosophischer Durchführung dadurch zu überwinden, daß er ausgehend von der Einsicht in die immer schon vorgängige Vermitteltheit von Sprache und Welt die epistemologische Relevanz dieser Differenz grundsätzlich zu entmythologisieren vermag.

Der Durchgang durch die analytische Sprachphilosophie macht deutlich, daß ein realistisches Verständnis der Differenz von Sprache und Welt keineswegs selbstverständlich ist, sondern eine von weitreichenden Voraussetzungen getragene und mit gewichtigen Problemen belastete Position darstellt, die aus diesem Grund in der analytischen Philosophie stets erneut zur Überwindung ausgeschrieben wird. Umso erstaunlicher ist es daher, daß die analytische Religionsphilosophie gerade auf der Grundlage eines strikt realistischen Paradigmas ihre ersten Schritte unternimmt. *Kapitel 2* geht diesen Anfängen unter der Frage nach, ob und in welcher Weise der Zugang zu dem Phänomen religiöser Rede immer schon durch die unthematisch bleibende Voraussetzung eines bestimmten Sprachbegriffs vermittelt ist.

So beruht die verifikationistische Religionskritik von Alfred J. Ayer, der als Begründer der analytischen Religionsphilosophie gelten kann, auf der schlichten Übernahme eines Sprachbegriffs, der im Umfeld der empiristischen Debatte um das Verifikationsprinzip seine Ausgestaltung findet. Religiöse Aussagen werden umstandslos mit empirischen Hypothesen gleichgesetzt, auf die Behauptung der Existenz Gottes ausgerichtet und so nicht nur theistisch enggeführt, sondern überdies aufgrund ihrer mangelnden empirischen Verifizierbarkeit als kognitiv sinnlos ausgeschieden. Bei Antony Flew findet dieses Verfahren eine falsifikationistisch gewendete Neuauflage. Es gelingt ihm, den empiristischen Sprachbegriff als für die weitere Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie verbindlich festzuschreiben. Seinen sichtbaren Ausdruck findet dies in dem Umstand, daß auch der Versuch Richard B. Braithwaites, die – wenngleich nunmehr nonkognitiv bestimmte – Sinnhaftigkeit religiöser Rede zu verteidigen, in negativer Abhängigkeit auf den empiristischen Sprachbegriff bezogen bleibt.

Die analytische Religionsphilosophie steht so von ihren ersten Anfängen her ganz im Bann eines vorausgesetzten Sprachbegriffs. Dabei ist weniger der *inhaltliche* Umstand von Interesse, daß es sich um einen realistisch geprägten Sprachbegriff handelt, als vielmehr die *methodologische* Einsicht in dieses Voraussetzungsverhältnis überhaupt und die damit einhergehende Beobachtung, daß es von Seiten der Religionsphilosophie nicht *als* Voraussetzungsverhältnis thematisiert wird. Denn nun erst läßt sich die für die weitere Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie entscheidende Fragestellung präzise formulieren.

In dem Moment, in dem sich die Versuche mehren, die Religion unter Berufung auf deren irreduzible Eigenständigkeit aus den Fängen jenes empiristischen Sprachbegriffs zu befreien, steht auch die analytische Religionsphilosophie vor dem Problem, wie sich diese behauptete Eigenständigkeit mit dem Faktum der Bezogenheit auf eine vorgängige Allgemeinheit soll ausgleichen lassen. Dieses Problem erscheint unter sprachphilosophischem Vorzeichen als das Problem des Verhältnisses von religiöser Besonderheit und allgemeiner Sprachlichkeit. Die entscheidende Frage lautet also, wie sich das schlichte Faktum, daß die religiöse Rede als religiöse *Rede* einem allgemeinen Sprachbegriff verpflichtet ist, mit der gewünschten Zielsetzung verträgt, die religiöse Rede als *religiöse* Rede einem solchen Allgemeinen zugleich entziehen zu wollen.

Denn es ist zu beobachten, daß auch die analytische Religionsphilosophie nicht bei der bloßen Relation von Besonderem und Allgemeinen stehen bleibt. Vielmehr wird im Anschluß an das Barthsche Kriterium der ›Sachgemäßheit‹ – und somit aus einem dezidiert theologischen Interesse heraus – die Wahrnehmung der vorfindlichen *Besonderheit* religiöser Rede zur Forderung nach ihrer grundsätzlichen *Eigenständigkeit* vorangetrieben. Im Hintergrund steht die zu Beginn der siebziger Jahre einsetzende ›epistemische Wende‹ in der analytischen Religionsphilosophie. An die Stelle der empiristisch geprägten Frage nach der kognitiven Sinnhaftigkeit religiöser Äußerungen tritt die Frage nach ihrer möglichen epistemischen Rechtfertigung und Begründung. *Kapitel 3* übernimmt die doppelte Aufgabe, diese Wende auf ihre Wurzeln in der analytischen Epistemologie hin durchsichtig zu machen und zugleich innerhalb des weiteren Spektrums der analytischen Religionsphilosophie zu verorten.

Daraufhin gelangen in den *Kapiteln 4 und 5* die Ansätze der beiden profiliertesten Vertreter jener Eigenständigkeitsthese, Alvin Plantinga und Ingolf U. Dalferth, zur Darstellung. Sie gehen beide von der skizzierten ›epistemischen Wende‹ aus. Doch während Dalferth an einem grundsätzlichen Aufweis der Begründungs*fähigkeit* christlich-religiöser Rede gelegen ist, richtet Plantinga sein Augenmerk auf die Frage nach dem ihr angemessenen Begründungs*verfahren*. In Auseinandersetzung mit den gemeinhin erhobenen Begründungsansprüchen an die Adresse von Religion und Theologie sucht er ein epistemologisches Modell zu entwickeln, das den christlichen Glauben an Gott seiner Begründungspflichtigkeit enthebt und stattdessen als ›properly basic‹ aufzuweisen erlaubt. In diesem Sinne soll er sich mit anderen Überzeugungen gleichstellen lassen, die ebenfalls in Geltung stehen, ohne jeweils erst begründet werden zu müssen.

Plantinga verfolgt somit die Strategie, die behauptete Eigenständigkeit der Religion epistemologisch zu legitimieren. Entsprechend geht es ihm weniger um eine Vermittlung von religiöser Eigenständigkeit und allgemeiner Sprachlichkeit als vielmehr um die apologetische Absicherung jener Eigenständigkeit überhaupt. Freilich zieht die offensichtliche Widersprüchlichkeit dieses Unterfangens, den Erlaß der Begründungsforderung selbst wieder begründen zu wollen, ein eigentümliches Schillern in der Durchführung nach sich. Plantinga changiert

zwischen dem Festhalten an einer epistemologischen Apologie der Religion und dem Übergang zu einer selbst bereits theistisch argumentierenden Epistemologie. Dabei bleibt ihm verborgen, daß er sich in beiden Fällen von der Voraussetzung eines allgemeinen Sprachbegriffs realistischer Prägung nicht zu lösen vermag.

Dalferth setzt demgegenüber einen Schritt früher an. Im Zuge seiner Ausrichtung auf die Begründungsfähigkeit religiöser Rede wendet er sich der sprachlich-propositionalen Struktur religiöser Äußerungen zu. Deren spezifische ›Religiosität‹ sucht er in einer nichtsprachlichen Anredeerfahrung zu verankern, die zwar in jenen Äußerungen ihren sprachlichen Niederschlag finde, der allgemeinen ›Sprachlichkeit‹ aber als eine eigenständige Größe gegenüberstehe. Anders als Plantinga betont Dalferth daher die Aufgabe der Vermittlung von religiöser Eigenständigkeit und allgemeiner Sprachlichkeit. Sie soll so gewährleistet werden können, daß die religiöse Rede ihrer sprachlichen Form wegen einer allgemeinen Begründungspflichtigkeit unterstellt sei, während umgekehrt der religiöse Inhalt davon unberührt bleibe.

Allerdings täuscht diese strikte Trennung von Form und Inhalt nur unzulänglich über die Tatsache hinweg, daß auch Dalferth die intendierte Eigenständigkeit der Religion nur als das Besondere eines sprachlichen Allgemeinen aussagen kann. So bleibt er durchgängig einem realistischen Verständnis des Gegenübers von Sprache und Welt verhaftet. Die Behauptung einer nichtsprachlichen Anredeerfahrung, die Fixierung auf eine singuläre Existenzpräsupposition Gottes und die schließlich zur Durchführung der Begründung in Anspruch genommene These einer eschatologischen Verifikation setzen notwendig einen realistischen Hintergrund voraus. Damit können weder Plantinga noch Dalferth ihr angestrebtes Ziel erreichen. Beiden gelingt es nicht, die Eigenständigkeitsthese so zu explizieren, daß sie sich der vorgängigen Voraussetzung eines allgemeinen Sprachbegriffs zu entziehen vermögen. Sie scheitern an dem schlichten Umstand, die religiöse Eigenständigkeit eben nicht als das Andere eines Allgemeinen, sondern nur als ein durch dieses Allgemeine vermitteltes Besonderes aussagen zu können.

Freilich ist mit dem Aufweis dieses Scheiterns selbst noch nicht allzu viel erreicht. Wohl kann es nun als erwiesen gelten, daß sich die Übersteigerung der faktischen Besonderheit des christlichen Glaubens zu einer grundsätzlichen Eigenständigkeit nicht konsistent durchführen läßt. Unter sprachphilosophischem Vorzeichen wird deutlich, daß das Phänomen religiöser Rede als *religiöse* Rede zwar von nichtreligiöser Rede unterschieden werden muß, als religiöse *Rede* jedoch notwendig der Voraussetzung eines allgemeinen Sprachbegriffs verpflichtet bleibt. Die Vorstellung, auf ein nichtsprachliches Residuum religiöser Eigenständigkeit zurückgreifen zu können, stellt sich dabei ebenso als Illusion heraus wie der Versuch, eine epistemologische Autonomie der Religion zu postulieren.

Die Hinwendung zur analytischen Religionsphilosophie führt insofern zu dem Ergebnis, daß Jüngel mit seinem Programm, die betonte Eigenständigkeit

des christlichen Glaubens mit einer erneuten Wahrnehmung seiner Besonderheit verknüpfen zu wollen, nicht weniger als die Quadratur des Kreises propagiert. Es scheint keinen Weg zu geben, so mit Barth über Barth hinauszugehen, daß sich unter der Barthschen Bedingung einer alleinigen Ausrichtung auf die ›Sache‹ des Glaubens die Möglichkeit einer diskursiven Auseinandersetzung um die allgemeine Wahrheit des im Glauben Geglaubten wiedergewinnen ließe.

Doch damit verschärft sich nur das von Jüngel angegebene Problem. Denn ihm ist fraglos darin Recht zu geben, daß an der Anerkennung der faktischen Besonderheit des Glaubens und mithin seiner notwendigen Einbettung in den Horizont einer allgemeinen Rationalitätskultur kein Weg vorbeiführt. Dem universalen Anspruch des Wortes ›Gott‹ Rechnung tragen zu wollen, kann daher nur bedeuten, sich dieser spezifisch neuzeitlichen Sachlage zu stellen. Wie aber soll dieses Erfordernis mit jener anderen Maxime ausgeglichen werden können, die das Zugeständnis einer bloßen Besonderheit des Glaubens nicht anders denn als Verrat an seiner ›Sache‹ aufzufassen vermag? Die bisherigen Überlegungen nötigen zu dem Schluß, eine Vermittlung beider Seiten nicht leisten zu können. Soll an der Wahrung der Besonderheit des christlichen Glaubens festgehalten werden, bedeutet das, die Eigenständigkeitsthese genauer in den Blick nehmen zu müssen: Unter welchen Bedingungen sieht sich die Theologie genötigt, ihren Gegenstand so zu denken, daß auch dieses Gedachtwerden noch als ausschließlich in ihm selbst begründet und von ihm herkommend expliziert werden muß?

Diese Frage leitet erneut zurück zur analytischen Religionsphilosophie. Die Suche nach einer religiösen Eigenständigkeit scheitert an der notwendigen Voraussetzung eines realistisch geprägten Rahmens. Gerade dieser auffällige Zusammenhang von Eigenständigkeitsthese und realistischer Vorgabe läßt nun aber die Frage aufkommen, ob es sich hier vielleicht um eine systematische Verbindung handelt, die auch in umgekehrter Richtung gilt. Ist der Nachweis erbracht, daß die Behauptung einer religiösen Eigenständigkeit überhaupt nur unter der Voraussetzung eines strikt realistischen Paradigmas formuliert werden kann, legt es sich nahe, ob nicht auch umgekehrt diese realistische Vorgabe erst den Anlaß zur Ausbildung jener Eigenständigkeitsthese gibt. Das würde bedeuten, die Eigenständigkeitsforderung als Konsequenz eines realistischen Verständnisses religiöser Rede auffassen zu müssen.

Dieses Verständnis spiegelt sich wider in der Bestimmung religiöser Äußerungen als wahrheitsdefiniter Behauptungen, die etwas über eine erkenntnisunabhängig vorfindliche Wirklichkeit auszusagen versuchen. Sie finden ihren inneren Zusammenhang in der Ausrichtung auf Gott als Gegenstand des Glaubens und nötigen so in der Übernahme der mit ihrem Wahrheitsanspruch erhobenen Begründungspflichtigkeit zur Ausarbeitung eines religiösen ›Weltbildes‹, in dessen Mittelpunkt Gott als Grund der Welt zu stehen kommt. Eine konsequente Entfaltung dieses Gottesgedankens kann dann nicht umhin, auch die Möglichkeit der Rede von Gott als in Gott selbst begründet aufweisen zu müssen. Von daher erscheint die theologisch motivierte Eigenständigkeitsforderung als Korrolar

eines Verständnisses religiöser Äußerungen, das auf deren begründende Zusammenfassung in einem umfassenden religiösen ›Weltbild‹ drängt. Als Kronzeuge für diesen inneren Zusammenhang dürfte wohl Karl Barth gelten: Sein ›theologischer Realismus‹[17] kann mit Recht als der im 20. Jahrhundert imposanteste Versuch aufgefaßt werden, eine – im skizzierten Sinne – ›realistische Theologie‹ zu entfalten.

Die entscheidende Frage lautet nun, ob sich dieser Zusammenhang von realistischer Vorgabe und Eigenständigkeitsthese so befestigen läßt, daß umgekehrt mit dem Verzicht auf ein realistisches Verständnis religiöser Äußerungen auch die theologische Nötigung zu jener Eigenständigkeitsthese in Wegfall kommt. Die Probe aufs Exempel zu machen, kann also nur bedeuten, ein dezidiert nichtrealistisches Verständnis religiöser Äußerungen zu entwerfen, das ihrem religiös-theologischen Gehalt Rechnung zu tragen vermag, ohne daraus auf ihre Zusammenfassung in einem umfassenden religiösen ›Weltbild‹ schließen zu müssen.

Ein solcher Ansatz findet sich schließlich bei Ludwig Wittgenstein; ihn gilt es in *Kapitel 4* darzustellen. Seine religionsphilosophischen Äußerungen scheinen zwar eher religionskritischer Natur zu sein, als zu einem konstruktiven Verständnis religiöser Rede beitragen zu können. Doch umgekehrt liegt gerade in dieser kritischen Stoßrichtung die konstruktive Pointe des Wittgensteinschen Ansatzes: Durch alle Umbrüche seines philosophischen Schaffens hindurch zieht sich die Intention, um eines selbst wieder religiös-ethischen Interesses willen die überzogenen Ansprüche philosophisch-theologischer Weltabschlußdeutungen grundsätzlich zu destruieren. Dieser theoriekritischen Stoßrichtung fällt jeglicher Versuch zum Opfer, ein ›Weltbild‹ auszuarbeiten, das – ob realistisch oder idealistisch, ontologisch oder konstruktivistisch, theologisch oder anderweitig verfaßt – einen letzten Halt in der Suche nach unumstößlichen Fundamenten des Seins und der Erkenntnis gefunden zu haben glaubt.

Wittgenstein ist daran gelegen, gerade die Unbegründbarkeit, aber auch die Unhintergehbarkeit unseres vorfindlichen Selbst- und Weltverständnisses aufzuweisen und so den Blick für die Notwendigkeit zu öffnen, sich den Problemen des Lebens zu stellen, statt sie immer wieder neu und immer wieder vergeblich lösen zu wollen. Er zielt auf eine religiös-ethische Haltung, die sich in die Welt einstellt und so im lebensweltlichen Vollzug jenen Sinn realisiert, der den mannigfachen Anläufen philosophisch-theologischer Sinnkonstruktion notwendig verschlossen bleibt. Während allerdings dieses Interesse in der Frühphilosophie noch unter der Dominanz eines rigiden Sprachbegriffs zu stehen kommt und so zum Schweigen verpflichtet wird, eröffnet erst die Spätphilosophie die Möglichkeit, auch der sprachlichen Ausdifferenzierung eines religiösen Sprachspiels Rechnung zu tragen. Dabei tritt nun an die Stelle des überkommenen kognitiv-

17 Vgl. I.U. Dalferth, Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth, in: EvTh 46 (1986), 402–422.

lehrhaften Verständnisses religiöser Äußerungen, das in der Konstruktion eines religiösen ›Weltbildes‹ seinen entsprechenden Ausdruck findet, ein kritisch-funktionaler Ansatz, der ihre spezifischen Gehalte als in Bilder gefaßte Lebensregeln aufzufassen und so auf den funktionalen ›Sitz im Leben‹ hin durchsichtig zu machen sucht.

Es wird abschließend zu fragen sein, ob auf der Grundlage eines solchen bildhaft-funktionalen Verständnisses religiöser Äußerungen die theologische Nötigung zur Behauptung einer religiösen Eigenständigkeit als obsolet aufgewiesen werden kann. Das Jüngelsche Dilemma, zwischen der von der ›Sache‹ her gebotenen Eigenständigkeit des christlichen Glaubens und der Wahrnehmung seiner faktischen Besonderheit vermitteln zu müssen, dies aber nicht zu können, würde dann seine Auflösung darin finden, daß mit dem Verzicht auf ein realistisches Verständnis religiöser Äußerungen sowohl die Möglichkeit als auch die Notwendigkeit entfällt, jene Eigenständigkeitsthese überhaupt formulieren zu müssen. Allerdings kann dieser Nachweis erst dann als sachlich befriedigend angesehen werden, wenn mit dem Übergang zu einem funktionalen Verständnis religiöser Rede die inhaltliche Bestimmtheit des christlichen Glaubens und also die Möglichkeit einer normativ-lehrhaften Entfaltung seiner Gehalte bewahrt werden kann. Es wäre ein schlechter Tausch, wenn die Auflösung der Jüngelschen Fassung des Verhältnisproblems mit dem gänzlichen Verzicht auf die Möglichkeit theologischer Reflexion und dem Rückzug in eine orientierungslose religiöse Beliebigkeit bezahlt werden müßte.

Sollte es daher gelingen können, unter den Wittgensteinschen Vorgaben das Problem der religiösen Eigenständigkeit so weit in den Griff zu bekommen, daß es sich der schlichten Wahrnehmung des christlichen Glaubens als des Besonderen eines Allgemeinen nicht mehr widersetzt, so muß die nächste Frage lauten, ob das dazu in Anschlag gebrachte funktionale Instrumentarium für ein Verständnis religiöser Rede fruchtbar gemacht werden kann, das auch der unverzichtbaren Aufgabe theologischer Reflexion und Lehrbildung hinreichend Rechnung zu tragen vermag. Freilich kann es hier nur noch um die grobe Skizze eines funktionalen Ansatzes gehen, dessen methodische Ausarbeitung und inhaltliche Füllung an anderer Stelle zu erfolgen hätte.

Kapitel 1

Sprache und Bedeutung in der analytischen Philosophie

Die Frage nach dem Beginn der analytischen Philosophie ist umstritten. Je nach dem eigenen Verständnis dessen, was unter dem Titel ›analytische Philosophie‹ zu verstehen sei, lassen sich drei Antworten unterscheiden[1]: (1) Die analytische Philosophie beginne mit Gottlob Frege als dem Begründer nicht nur der formalen Logik, sondern auch der modernen Sprachphilosophie[2]. (2) Die analytische Philosophie beginne mit George E. Moore und Bertrand Russell, deren beider Programm einer sprachlogischen Analyse – ungeachtet ihrer internen Divergenzen – ein neues Paradigma philosophischer Forschung eröffne. Im *Tractatus* des jungen Ludwig Wittgenstein finde dieser Ansatz seinen für die Folgezeit wirkungsmächtigen Ausdruck[3]. (3) Die analytische Philosophie beginne mit dem

---

1 Für das Folgende vgl. D. Koppelberg, Die Aufhebung der analytischen Philosophie. Quine als Synthese von Carnap und Neurath, Ffm 1987, 55f.

2 Vgl. M. Dummett, Frege. Philosophy of Language, London 1973; vgl. Ders., Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be?, in: Hegel-Studien, Beiheft 17 (1977), 305–326, wieder in: Ders., Truth and Other Enigmas, Cambridge 1978, 437–458, dt. Kann und sollte die analytische Philosophie systematisch sein?, in: Ders., Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze, Stuttgart 1982, 185–220; sowie Ders., Ursprünge der analytischen Philosophie, Ffm 1988, 11f.: »Was die analytische Philosophie in ihren mannigfachen Erscheinungsformen von anderen Richtungen unterscheidet, ist erstens die Überzeugung, daß eine philosophische Erklärung des Denkens durch eine philosophische Analyse der Sprache erreicht werden kann, und zweitens die Überzeugung, daß eine umfassende Erklärung nur in dieser und keiner anderen Weise zu erreichen ist. ... Nach dieser Kennzeichnung entstand also die analytische Philosophie, sobald die ›Wende zur Sprache‹ vollzogen wurde. Dieser neue Weg wurde freilich nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt und in einheitlicher Weise von irgendeiner Gruppe von Philosophen eingeschlagen. Das früheste klare Beispiel, das ich kenne, steht in Freges *Grundlagen der Arithmetik* von 1884«. – Vgl. ebenfalls H. Sluga, Frege and the Rise of Analytic Philosophy, in: Inquiry 18 (1975), 471–498; sowie Ders., Gottlob Frege, London 1980.

3 Vgl. den Überblick bei I.U. Dalferth, Einführung in die analytische Religionsphilosophie und Theologie, in: Ders. (Hg.), Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974, 9–60, 12–21; sowie die ausführlichere Darstellung in I.U. Dalferth, Religiöse Rede von Gott, München 1981, 49–120. – Dalferth unterscheidet in der Entwicklungsgeschichte der analytischen Philosophie bis zum Beginn der siebziger Jahre vier Phasen. Den Ausgangspunkt bilde der in Cambridge von Moore und Russell eingeführte und von Wittgenstein konsequent zugespitzte ›Logische Atomismus‹; auf ihn folgten der ›Logische Empirismus‹, die ›Linguistische Analyse‹ und die ›Sprechaktanalyse‹ (vgl. Ders., Religiöse Rede 41). Dabei weist Dalferth mit Recht auf den »Unterschied zwischen Moores Anwendung analytischer *Methoden* und Russells und Wittgensteins Ausarbeitung einer philosophischen *Theorie*« hin, der es erlaubt, »die Entstehung der Analytischen Philosophie in Großbritannien auf zwei Wurzeln, nämlich Moores philosophisch-analytische Praxis und Russells und Wittgensteins logisch-sprachphilosophische Theorie zurückzuführen« (ebd.). Wenn er jedoch meint, daß sich Wittgensteins sprachphilosophischer Ansatz im *Tractatus* mit innerer

sogenannten ›Wiener Kreis‹, dessen Verknüpfung empiristischer, logischer und sprachphilosophischer Motive der Suche nach einer ›wissenschaftlichen‹ Philosophie ein neues Gepräge verleihe[4].

Ohne diese Streitfrage klären zu können, ist doch zumindest soviel deutlich, daß sich erst im Anschluß an den ›Logischen Empirismus‹[5] des Wiener Kreises eine eigenständige Form analytischer Religionsphilosophie herauszubilden beginnt. So zeigt Frege keinerlei religionsphilosophisches Interesse, und auch der ›Logische Atomismus‹ bleibt ohne weitreichenden Einfluß auf Religionsphilosophie und Theologie. Wittgensteins Ausführungen über das ›Mystische‹ deuten zwar eine Aufnahme der religiösen Thematik an[6], indem er es aber als »Unaussprechliches«[7] kennzeichnet und einem strikten Unsinnigkeitsverdikt unterwirft, unterbindet er zunächst eine weitere Ausarbeitung der möglichen religionsphilosophischen Implikationen. Erst mit dem Aufkommen des Logischen Empirismus ändert sich die Lage. Allerdings beschränken sich die Mitglieder des Wiener Kreises selbst auf eine allgemeine Kritik an der scheinbaren Sinnhaftigkeit metaphysischer Sätze[8]. Zwar werden in diese nicht näher spezifizierte ›Metaphysik‹

Notwendigkeit zu einer »philosophischen Bestimmung der ontologischen Struktur der Wirklichkeit« (aaO. 115) ausweite, dann verkennt er die grundsätzlich metaphysik- und ontologiekritische Stoßrichtung des *Tractatus* (vgl. dazu ausführlich unten Kapitel 6, 1.1). Auch wenn Wittgenstein eine sprachphilosophische Theorie ausarbeitet, bleibt diese in ihrer Intention von dem Ansatz Russells strikt zu unterscheiden. Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der analytischen Philosophiegeschichte, daß die implizite Kritik, die Wittgenstein schon im *Tractatus* an Russells Verständnis von Philosophie überhaupt übt, erst allmählich in ihrer ganzen Schärfe zutage tritt.

4 Vgl. H. Putnam, Beyond Historicism, in: Ders., Realism and Reason. Philosophical Papers, Vol. 3, Cambridge 1983, 287–303, 303: »The ›motor‹ of analytic philosophy was logical positivism (and, earlier, logical atomism); not because all analytic philosophers were positivists, but because the arguments pro-and-con positivism were what kept analytic philosophy in motion«. – Vgl. auch R. Rorty, Zur Lage der Gegenwartsphilosophie in den USA, in: Analyse und Kritik 3 (1981), 3–22.

5 Die Philosophie des Wiener Kreises wird zumeist mit den als austauschbar gesetzten Begriffen ›Logischer Positivismus‹ und ›Logischer Empirismus‹ bezeichnet, so auch in der jüngst erschienenen Monographie von R. Haller, Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises, Darmstadt 1993. Zwar darf die Differenz beider Begriffe nicht überbewertet werden, doch ist zu beachten, daß innerhalb des Wiener Kreises zunehmend die Selbstbezeichnung als ›Logischer Empirismus‹ Verwendung findet, um die Kontinuität zum Empirismus allgemein betonen und irreführende Anklänge an den älteren Positivismus Comtescher Prägung vermeiden zu können (vgl. D. Koppelberg, Aufhebung 311f. Anm. 2). Aus diesem explizit empiristischen Selbstverständnis heraus ist daher dem Versuch gegenüber Vorsicht geboten, den Titel ›Logischer Empirismus‹ der dem britischen Empirismus verpflichteten Ayerschen Version des Logischen Positivismus vorbehalten zu wollen (vgl. I.U. Dalferth, Religiöse Rede 121 Anm. 23).

6 Vgl. L. Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus, in: Ders., Werkausgabe, Bd. 1, Ffm 1989 (TLP), 6.44–7; vgl. dazu Kapitel 6, 1.2.

7 L. Wittgenstein, TLP 6.522.

8 Vgl. etwa den programmatischen Titel des Aufsatzes von R. Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 2 (1931/32), 219–241, wieder in: H. Schleichert (Hg.), Logischer Empirismus – Der Wiener Kreis. Ausgewählte Texte mit einer Einleitung, München 1975, 149–171.

auch religiöse und theologische Aussagen einbezogen[9], eine explizite Auseinandersetzung mit religiösen und theologischen Aussagen findet sich aber erstmals in Alfred J. Ayers 1936 erschienenem Buch ›Language, Truth and Logic‹[10].

Nicht zuletzt wegen der breiten Wirksamkeit seines Angriffs auf Religion und Theologie erscheint es daher berechtigt, Ayer als den Begründer der analytischen Religionsphilosophie anzusehen[11]. Seine verifikationistische Kritik an der behaupteten Kognitivität religiöser Aussagen eröffnet die spezifische Problemlage, in deren Gefolge sich – in Anknüpfung, Modifikation und Abgrenzung – die analytische Religionsphilosophie zunächst entfaltet: Bis in die Mitte der sechziger Jahre hinein steht die religionsphilosophische Debatte nahezu ausschließlich im Bann des von Ayer formulierten empiristischen Sinnlosigkeitsverdikts[12]. Doch umgekehrt bleibt auch Ayer auf die Diskussionslage des Logischen Empirismus bezogen. Sein Angriff auf Religion und Theologie setzt nicht nur den empiristisch-dichotomischen Sprachbegriff des Wiener Kreises voraus, sondern gründet vor allem in der Übernahme eben jener bedeutungstheoretischen Zuspitzung des Verifikationskriteriums, die für den Aufstieg ebenso wie für den Untergang des Logischen Empirismus bestimmend geworden ist.

Daher ist es notwendig, vor der Auseinandersetzung mit Ayers Religionskritik zumindest in Umrissen den empiristischen Hintergrund zu skizzieren und den Sprachbegriff offenzulegen, dem sich jener Angriff gegen die Sinnhaftigkeit religiöser Äußerungen verdankt. So hat das berüchtigte Verifikationskriterium seine Pointe in dem Versuch, die *epistemologisch* angesetzte Differenz von Sprache und Welt *semantisch* zu überwinden. Ausgehend von der Einsicht in den engen Zusammenhang von Bedeutung und Gebrauch hebt der Logische Empirismus darauf ab, jenen klassischen ›Graben‹ zwischen Sprache und Welt zu schließen, der metaphysische Aussagen überhaupt erst zu ermöglichen scheint. Das Verifizierbarkeitsprinzip fungiert zwar als Abgrenzungskriterium, um zwischen sinnvollen empirischen und sinnlosen metaphysischen Aussagen unterscheiden zu können, wird dabei aber bedeutungstheoretisch zugespitzt: Die Bedeutung eines Satzes, so lautet die entscheidende These, bestehe in der Methode seiner Verifikation.

---

9 Vgl. R. Carnap, aaO. 225–227.

10 Vgl. A.J. Ayer, Language, Truth and Logic, London 1936, ²1946, ND Harmondsworth 1971.

11 Zwar erscheint bereits ein Jahr zuvor der Aufsatz von H.H. Price, Logical Positivism and Theology, in: Philosophy 10 (1935), 313–331; doch ist dessen Wirkung mit derjenigen des Ayerschen Buches nicht vergleichbar. – Zur Wirkungsgeschichte von Ayers ›Language, Truth and Logic‹ vgl. A.J. Ayer, Reflections on *Language, Truth and Logic*, in: B. Gower (Hg.), Logical Positivism in Perspective. Essays on *Language, Truth and Logic*, London 1987, 23–34; sowie G.F. Macdonald, C. Wright (Hgg.), Fact, Science and Morality. Essays on A.J. Ayer's *Language, Truth and Logic*, Oxford 1986.

12 So erscheint die maßgebliche Darstellung jener Auseinandersetzung um die mögliche Verifikation oder Falsifikation religiöser Aussagen erst im Jahre 1969 und ist zudem selbst noch empiristisch gestimmt; vgl. R.S. Heimbeck, Theology and Meaning. A Critique of Metatheological Scepticism, London 1969. – Allerdings bleibt zu beachten, daß der an Wittgenstein sich anschließende Strang der Religionsphilosophie, von Wittgensteins eigenen religionsphilosophischen Intentionen ganz abgesehen, quer zu dieser empiristischen Diskussionslage steht. Hier geht es nicht um die Frage nach der möglichen Sinnhaftigkeit religiöser Sätze *überhaupt*, sondern um die anders gelagerte Frage, *welcher* Sinn sich aus der schlichten Beschreibung ihrer faktischen Verwendung erheben läßt.

Im Anschluß daran ist die Aufnahme und Ausarbeitung dieser Pointe in der weiteren Entwicklung der analytischen Sprachphilosophie zu verfolgen. So wird die Verifikationstheorie der Bedeutung von Willard Van Orman Quine in seinen ›Empirismus ohne Dogmen‹ übernommen und rückt bei Michael Dummett – der freilich weniger in der Nachfolge des Wiener Kreises als vielmehr in der Tradition Freges steht – in den Status einer umfassenden Theorie des Sprachverstehens ein. Auf diese Weise sollen zugleich die klassischen Probleme der Philosophie ihre sprachphilosophische Reformulierung und Lösung erfahren. Doch es wird sich zeigen, daß auch der bedeutungstheoretische Verifikationismus noch eben jener epistemologisch aufgeladenen Differenz von Sprache und Welt verhaftet bleibt, die er zu überwinden sucht. Erst ein sprachphilosophisches Programm, das sich gänzlich von dieser Voraussetzung zu lösen vermag, kann daher die ›antirealistischen‹ Intentionen des Verifikationismus konsequent und überzeugend zur Geltung bringen. Die ›Interpretationsphilosophie‹ Donald Davidsons stellt sich dieser Aufgabe und stößt dabei zu überraschenden Einsichten vor, die ihrerseits schließlich den Bogen zurück zur analytischen Religionsphilosophie zu schlagen erlauben.

1. Der Wiener Kreis

Der Wiener Kreis ist in den letzten Jahren verstärkt in das Blickfeld des philosophiegeschichtlichen Interesses gerückt[13]. Neben der Erforschung seiner Entwicklung von den ersten Zusammenkünften im Jahre 1907 bis zu seiner Auflösung im Jahre 1938[14] und der Rekonstruktion seiner internen Spannungen – vor allem zwischen Rudolf Carnap und Otto Neurath[15] – richtet sich das Augenmerk vornehmlich auf die Frage nach den Motiven und Traditionen, denen er entwachsen ist und denen er verpflichtet bleibt. Dabei wird deutlich, daß der Logische Empirismus des Wiener Kreises an die ältere, mit den Namen Auguste Comte, John Stuart Mill und Ernst Mach verknüpfte empiristisch-positivistische Tradition ›wissenschaftlicher‹ Philosophie anzuschließen und diese erneut zur Geltung zu bringen sucht[16].

Dieser ältere Positivismus läßt sich vor allem durch drei Merkmale umschreiben: (1) Den Ausgangspunkt bildet ein radikal empiristischer Ansatz, der die sinnliche Erfahrung als die alleinige Quelle der Erkenntnis ansetzt: »Die *wissenschaftliche Weltauffassung* ... ist ... *empiristisch*

13 Allerdings steht eine historisch-systematische Gesamtdarstellung der Geschichte des Wiener Kreises bis heute noch aus. Über die Stärken und Schwächen der einflußreichsten vorliegenden Darstellungen informiert knapp R. Haller, Neopositivismus 3f.

14 Vgl. D. Koppelberg, Aufhebung 38–54; sowie R. Haller, Neopositivismus 45–213.

15 D. Koppelberg vertritt die These, daß sich in den vielfältigen Auseinandersetzungen zwischen Carnap und Neurath das großangelegte Programm des Wiener Kreises widerspiegele, die beiden Traditionen der analytischen Philosophie und des Empirismus miteinander zu vermitteln. Dabei »steht für Carnap die neue formale Logik im Mittelpunkt seiner philosophischen Bemühungen, wohingegen bei Neurath das Ziel eines konsequenten Empirismus im Vordergrund steht« (Ders., Aufhebung 53). Die Pointe dieser Interpretation besteht sodann darin, »Quines Empirismus als Integrationsversuch der unterschiedlichen philosophischen Auffassungen von Carnap und Neurath ... rekonstruieren« (aaO. 13) zu können. Dessen Philosophie stelle somit »weniger eine destruktive Kritik des Wiener Kreises als vielmehr einen Integrationsversuch seiner unterschiedlichen theoretischen Schwerpunkte und eine Weiterentwicklung seiner wichtigsten Ziele dar« (aaO. 14).

16 Vgl. dazu vor allem R. Haller, Neopositivismus 18–44.

und positivistisch: es gibt nur Erfahrungserkenntnis, die auf dem unmittelbar Gegebenen beruht. Hiermit ist die Grenze für den Inhalt legitimer Wissenschaft gezogen«[17]. Dieser auf Hume zurückgehende empiristische Ansatz ist für den Wiener Kreis besonders in seiner von Ernst Mach vertretenen, in eigentümlicher Weise phänomenalistische und naturalistische Momente verschränkenden Ausprägung bestimmend geworden[18]. (2) Mit diesem empiristischen Ansatz verbindet sich sodann die wissenschaftsorientierte Zielsetzung, das Postulat der ›Einheitswissenschaft‹ so zu verwirklichen, daß darin zugleich die Philosophie als eine im strikten Sinn ›wissenschaftliche‹ Philosophie ihre Begründung erfahren kann. Erneut ist es vor allem Mach, dessen Elementenlehre und Ökonomieprinzip auf das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis der Philosophie des Wiener Kreises einen weitreichenden Einfluß ausgeübt haben[19]. (3) Die Kehrseite dieser wissenschaftsorientierten Zielsetzung bildet die ausgeprägte antimetaphysische

17 R. Carnap, H. Hahn, O. Neurath, Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis, in: Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach, Wien 1929, 9–30, wieder in: H. Schleichert (Hg.), Logischer Empirismus 201–222, 211.

18 Machs vermeintlicher Phänomenalismus steht im Dienste einer grundsätzlichen Kritik an der im physikalischen Mechanismus üblichen ontologischen Deutung physikalischer Theorien (vgl. E. Mach, Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung, in: Ders., Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen, Leipzig ²1897, 208–236, 229). Er zielt also keineswegs auf eine Reduktion physikalischer Dinge auf psychologische Empfindungen, sondern vielmehr »auf eine wechselseitige Ergänzung von physikalischer und psychologischer Betrachtungsweise ... Weder sind seine Elemente mit sensualistischen Empfindungen zu identifizieren, noch sind sie ohne weiteres als ›gegeben‹ zu bezeichnen. Sie sind keine metaphysische Voraussetzung der Forschung, sondern lediglich hypothetische Entitäten, die verändert oder verworfen werden können« (D. Koppelberg, Aufhebung 43f.); vgl. E. Mach, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, Jena ²1900, ND Darmstadt ⁹1987, 255; vgl. dazu auch R. Haller, Neopositivismus 32–44.

19 Hinter der Machschen Elementenlehre steht der Versuch, an die Stelle des kategorialen Grundgerüsts der mechanistischen Physik den Ausgang von ontologisch neutralen ›Elementen‹ zu setzen: »Man nennt diese Elemente *gewöhnlich Empfindungen.* Da aber in diesem *Namen* schon eine *einseitige Theorie* liegt, so ziehen wir vor, kurzweg von Elementen zu sprechen. ... Alle Forschung geht auf die Ermittlung der Verknüpfung dieser Elemente aus. Sollte man mit *einer* Art dieser Elemente durchaus nicht das Auskommen finden, so werden eben mehrere statuiert werden« (E. Mach, Analyse der Empfindungen 17f.). Auf diese Weise soll es möglich sein, »einen einheitlichen, monistischen Bau aufzuführen und den leidigen verwirrenden Dualismus los zu werden« (aaO. 255), der in Gestalt der Unterscheidung zwischen materieller und psychischer Welt »den Zusammenschluß der Wissenschaften zu einem Ganzen« (ebd.) bisher verhindert habe. In der Folge sei daher »die Erforschung der Verbindung, des Zusammenhangs, der gegenseitigen Abhängigkeit dieser *gleichartigen* Elemente *aller* Gebiete als die einzige Aufgabe der Wissenschaft« (ebd.) anzusehen. Doch stehe die Durchführung dieser Aufgabe unter dem ökonomischen Prinzip, »bei allen Beschreibungen von Erfahrungen und bei allen Erklärungsversuchen nicht mehr Entitäten zu postulieren als nötig, nicht mehr Prinzipien und Gesetze einzuführen als zur Erklärung erforderlich sind, in den ordnenden und systematisierenden Handlungen dem Einfachheitsprinzip zu folgen, kurz, das wissenschaftliche Prozedieren den Geboten der Rationalität wirtschaftlich-sparsamen Handelns unterzuordnen« (R. Haller, Neopositivismus 38; jeweils verschiedene Fassungen dieses Prinzips finden sich in E. Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt, Leipzig 1883, ND Darmstadt ⁹1988, 457, 464–466; Ders., Analyse der Empfindungen 40f.; Ders., Die Prinzipien der Wärmelehre, historisch-kritisch dargestellt, Leipzig 1896, 391–395). In der Philosophie des Wiener Kreises findet das Ökonomieprinzip seine Aufnahme und Reformulierung in der Gestalt von *Occams razor* (vgl. etwa H. Hahn, Überflüssige Wesenheiten [Occams Rasiermesser], in: Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach, Wien 1930, 3–24, wieder in: H. Schleichert [Hg.], Logischer Empirismus 95–116).

Stoßrichtung des älteren Positivismus. So steht schon bei Auguste Comte die Frage nach einer möglichen Unterscheidung zwischen Metaphysik und Wissenschaft im Vordergrund und wird mit der verifikationistisch interpretierten Regel zu lösen versucht, »daß jede Behauptung, die nicht genau auf dem bloßen Ausdruck einer Tatsache, einer besonderen oder allgemeinen, zurückzuführen ist, keinen tatsächlichen und verständlichen Sinn bieten kann«[20]. In dieser Richtung kann dann auch Mach von »störenden Scheinproblemen«[21] sprechen und so die radikale Metaphysikkritik vorwegnehmen, die Carnap im Jahre 1928 unter dem Titel ›Scheinprobleme in der Philosophie‹[22] explizit entfaltet.

Diese drei Merkmale – empiristischer Ansatz, wissenschaftsorientierte Zielsetzung und antimetaphysische Ausrichtung – bleiben auch für den Wiener Kreis bestimmend, werden aber durch die Aufnahme neuer Motive erweitert und modifiziert. Daraus ergibt sich ein Bild des Logischen Empirismus, das diesen als die Vereinigung jenes älteren Empirismus mit zwei um die Jahrhundertwende aufkommenden neuen philosophischen Strömungen einsichtig macht: »erstens, mit der von Frege und Russell bestimmend geformten neuen Logik und der durch sie befruchteten logischen Analyse der Sprache, und zweitens, mit dem von Poincaré und Duhem geprägten, anti-aprioristischen französischen Konventionalismus«[23]. Dabei erlaubt die jeweils unterschiedliche Gewichtung dieser beiden Merkmale nicht nur eine Periodisierung der Geschichte des Wiener Kreises[24], sondern ermöglicht auch einen Einblick in den mit den Namen Rudolf

---

20 A. Comte, Abhandlung über den Geist des Positivismus, Leipzig 1915, 16.

21 E. Mach, Analyse der Empfindungen IX. – Mach setzt sein Ökonomieprinzip als Selektions- und Abgrenzungskriterium ein, um sich überflüssiger ›metaphysischer‹ Entitäten entledigen zu können. Dabei beruft er sich bereits auf Verifikation und Falsifikation und nimmt so die Ausarbeitung jenes Kriteriums im Wiener Kreis vorweg: »Alle Wissenschaft hat nach unserer Auffassung die Funktion, Erfahrung zu ersetzen. Sie muß daher zwar einerseits in dem *Gebiet* der Erfahrung bleiben, eilt aber doch andererseits der Erfahrung voraus, stets einer Bestätigung, aber auch einer Widerlegung gewärtig. Wo weder eine Bestätigung noch eine Widerlegung ist, dort hat die Wissenschaft nichts zu schaffen« (E. Mach, Mechanik 465).

22 Vgl. R. Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, Berlin 1928, ND Ffm 1966.

23 R. Haller, Neopositivismus 17.

24 Im Anschluß an F. Stadler, Vom Positivismus zur ›Wissenschaftlichen Weltauffassung‹. Am Beispiel der Wirkungsgeschichte von Ernst Mach in Österreich von 1895 bis 1934, Wien 1982, 257, wird die Geschichte des Wiener Kreises zumeist in vier Phasen unterteilt (vgl. auch D. Koppelberg, Aufhebung 38–54): (1) In der *ersten Phase* von 1907 bis 1918 finden sich Philipp Frank, Hans Hahn, Otto Neurath und zuweilen auch Richard von Mises zu einer lockeren Diskussionsrunde zusammen. Im Vordergrund steht das Interesse an den Arbeiten von Mach, Poincaré und Duhem. Insofern »bildet die Kombination von Machs Ideen mit jenen der Konventionalisten das wissenschaftstheoretische und philosophische Ingredienz des ersten Wiener Kreises« (R. Haller, Neopositivismus 59). (2) Die *zweite Phase* von 1918 bis 1924 steht im Zeichen des Wiener Mathematikers Hans Hahn. Unter seiner Führung verlagert sich das Interesse innerhalb des Wiener Kreises allmählich »von der historischen und empirischen Analyse der Wissenschaften auf die Behandlung axiomatischer und logischer Probleme« (ebd.). (3) Mit dem Beginn der Donnerstagabend-Kolloquien bei Moritz Schlick im Jahre 1924 setzt die *dritte Phase* des Wiener Kreises ein. 1926 kommt Carnap nach Wien, und zwischen 1927 und 1929 finden auch vereinzelte Treffen mit Wittgenstein statt. Vor allem als Folge dieser Treffen verstärkt sich das Gewicht logischer und formalsemantischer Fragestellungen. (4) Die *vierte Phase* des Wiener

Carnap und Otto Neurath verknüpften Richtungsstreit innerhalb des Wiener Kreises selbst. So »ist für Neurath der Einfluß von Duhem, Mach und Poincaré entscheidend; Carnap hingegen hebt die Wichtigkeit von Frege, Russell und Wittgenstein hervor«[25]. Vom älteren Positivismus lassen sich diese beiden Strömungen des Wiener Kreises in dreifacher Hinsicht unterscheiden:

(1) Im Anschluß an die konventionalistischen Ansätze von Henri Poincaré und Pierre Duhem tritt ein verstärktes Interesse an der historischen Analyse des wissenschaftlichen Theoriewandels in den Vordergrund[26]. Dieses Interesse bestimmt vor allem die erste Phase des Wiener Kreises und mündet schließlich in die Konzeption eines »konventionalistische[n] Empirismus, dessen wichtigste Bestandteile in seinen holistischen und fallibilistischen Tendenzen auszumachen sind«[27]. Diese Richtung ist innerhalb des Wiener Kreises vor allem von Otto Neurath ausgearbeitet worden; seine physikalistisch-naturalistische Bestimmung

---

Kreises umfaßt die Zeit von der Gründung des ›Vereins Ernst Mach‹ im November 1928 bis zur Auflösung im Jahre 1938. Die Ausrichtung auf die formale Logik und Semantik hat sich nun vollends durchgesetzt: »Die Wissenschaft wird als ein System von Sätzen aufgefaßt, das mit Hilfe der Logik analysiert werden soll« (aaO. 52).

25 D. Koppelberg, Aufhebung 52.

26 Poincaré gilt als der Begründer des Konventionalismus in der Wissenschaftstheorie. Am Beispiel der Geometrie weist er auf, daß ihre Sätze weder als apriorische Axiome noch als bloße empirische Behauptungen gelten können. Vielmehr seien sie als Festsetzungen zu betrachten, über deren Tragfähigkeit und insofern ›Wahrheit‹ nur relativ auf dasjenige System entschieden werden könne, innerhalb dessen sie verwendet werden: Die geometrischen Axiome »sind auf Übereinkommen beruhende Festsetzungen; unter allen möglichen Festsetzungen wird unsere Wahl von experimentellen Tatsachen geleitet; aber sie bleibt frei und ist nur durch die Notwendigkeit begrenzt, jeden Widerspruch zu vermeiden« (H. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, Leipzig 1904, ND Stuttgart 1974, 51f.). Duhem zieht diese kontextualistische Linie auf einen konsequenten wissenschaftstheoretischen Holismus hin aus. Eine einzelne Hypothese könne nicht aus ihrem theoretischen Zusammenhang herausgelöst und für sich allein einer experimentellen Überprüfung unterzogen werden. Entsprechend lasse sich auch eine umfassendere Theorie nicht im Rekurs auf einzelne Hypothesen überprüfen, sondern stehe immer nur im ganzen zur Disposition. Im Zuge seiner Untersuchung von Ziel und Struktur physikalischer Theorien kommt er daher zu folgender Einsicht: »Die Physik ist keine Maschine, die sich demontieren läßt. Man kann nicht jedes Stück isoliert untersuchen. ... Die physikalische Wissenschaft ist ein System, das man als Ganzes nehmen muß, ist ein Organismus, von dem man nicht einen Teil in Funktion setzen kann, ohne daß auch die entferntesten Teile desselben ins Spiel treten, die einen in höherem die anderen in geringerem, aber alle in irgendeinem Grade« (P. Duhem, Ziel und Struktur der physikalischen Theorien, Leipzig 1908, ND Hamburg 1978, 249). Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß es das klassische *experimentum crucis* nicht geben könne: »Das *experimentum crucis* ist in der Physik unmöglich« (ebd.). Insofern stellt sich der wissenschaftliche Fortschritt nicht als eine schlichte Abfolge von Theorien, sondern als ein ›Kampf‹ zwischen Gesetz und Wirklichkeit dar: »Jedem Gesetz, das die Physik formulieren wird, wird die Wirklichkeit früher oder später die rücksichtslose Widerlegung durch eine Tatsache entgegenstellen. Aber unermüdlich wird die Physik das widerlegte Gesetz verbessern, modifizieren und verwickelter machen, und es durch ein umfassendes Gesetz ersetzen, in dem die durch das Experiment aufgezeigte Ausnahme nun ihrerseits ihre Regel findet. In diesem unaufhörlichen Kampf ... besteht der Fortschritt der Physik« (aaO. 235).

27 D. Koppelberg, Aufhebung 50.

des Empirismus speist sich weitgehend aus jenem Einfluß Machs, Poincarés und Duhems[28].

(2) Neben das wissenschaftsgeschichtliche Interesse tritt sodann eine Aufnahme der mit den Namen Gottlob Frege, Bertrand Russell und auch Ludwig Wittgenstein verknüpften Errungenschaften der modernen Logik und Mathematik. Die von Frege begründete formale Logik wird von Russell zu einem logizistischen Programm ausgeweitet. Er versucht, die logische Analyse als allgemeingültige Methode einer ›wissenschaftlichen‹ Philosophie zur Geltung zu bringen, die »von vagen und mehrdeutigen Aussagen zu klaren und präzisen Feststellungen unserer Erkenntnis«[29] fortzuschreiten vermag. Diese Konzeption wird vor allem von Rudolf Carnap aufgenommen und mit einer Ausrichtung auf die empirischen Wissenschaften verbunden: Das Interesse des Wiener Kreises verlagert sich zusehends auf die Behandlung logischer und formalsemantischer Probleme[30]. Die Aufgabe der Philosophie wird dahingehend bestimmt, die logische Struktur der empirischen Wissenschaften zu explizieren. Somit steht nun nicht mehr die historische und empirische Analyse der Wissenschaften im Vordergrund, sondern der Entwurf einer logisch-formalen Metatheorie[31].

(3) Allerdings setzt diese wissenschaftstheoretisch vermittelte Aufnahme der modernen Logik bereits die ebenfalls durch Frege inaugurierte und von Wittgenstein philosophisch ausgearbeitete ›Wende zur Sprache‹ voraus. Denn Wittgenstein liefert mit seinem *Tractatus* überhaupt erst die sprachphilosophische Grundlage, die es erlaubt, der Philosophie die Aufgabe einer formallogischen Analyse der materialen Sätze der empirischen Wissenschaften zuweisen zu können[32]. So unterscheidet Wittgenstein zwischen den sinnvollen Sätzen der empirischen Naturwissenschaften, den sinnlosen Sätzen der Logik und Mathematik sowie den unsinnigen Sätzen der Metaphysik und Religion[33]. Während die erste

---

28 Vgl. vor allem R. Haller, Neopositivismus 150–178.

29 D. Koppelberg, Aufhebung 68.

30 Zu Carnap vgl. vor allem R. Haller, Neopositivismus 179–213.

31 Vgl. D. Koppelberg, 80–89.

32 R. Haller, Neopositivismus 93–100, benennt drei Grundgedanken Wittgensteins, die für den Wiener Kreis bestimmend geworden seien: (1) So ermögliche seine Deutung logischer Sätze als leerer Tautologien (vgl. L. Wittgenstein, TLP 6.1–6.11) die strikte Unterscheidung zwischen empirisch gehaltvollen, ›synthetischen‹ und empirisch gehaltlosen, ›analytischen‹ Sätzen. (2) Wittgensteins Auffassung empirischer Sätze bilde sodann die Grundlage für das spätere Verifikationsprinzip: »Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist.) ... Um sagen zu können: ›p‹ ist wahr (oder falsch), muß ich bestimmt haben, unter welchen Umständen ich ›p‹ wahr nenne, und damit bestimme ich den Sinn des Satzes« (TLP 4.024–4.063). – Freilich bleibt hier kritisch anzumerken, daß Wittgenstein weniger das Verifikationsprinzip vorwegnimmt als vielmehr die Grundeinsicht einer wahrheitskonditionalen Semantik formuliert. (3) Schließlich übernehme der Wiener Kreis auch Wittgensteins Aufgabenbestimmung der Philosophie als Analyse und Kritik der Sprache: »Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit« (TLP 4.112; vgl. TLP 4.0031).

33 Vgl. zum folgenden unten Kapitel 6, 1.

Reihe von Sätzen insofern sinnvoll ist, als sie innerhalb der durch die logische Form umgrenzten Welt bestimmte – bestehende oder nichtbestehende – Sachverhalte abbilden[34], werden im zweiten Fall analytische Sätze bezeichnet, die als tautologische bzw. kontradiktorische Sätze keinen empirischen Gehalt haben, nichts über die Welt aussagen und insofern sinnlos sind[35]. Dennoch sind sie von der Reihe der unsinnigen Sätze dadurch unterschieden, daß sie »das Gerüst der Welt«[36] beschreiben. Die unsinnigen Sätze hingegen sprengen die Grenzen des Sagbaren, ohne daß sich mit ihnen eine angebbare Bedeutung verbinden ließe. Zu ihnen zählt Wittgenstein die Sätze der Metaphysik und Ontologie ebenso wie die Sätze der Religion und Ethik[37].

Diese dreigliedrige Sprachtheorie wird im Zuge ihrer Aufnahme innerhalb des Wiener Kreises dahingehend vereinfacht, daß nur noch zwischen den sinnvollen logisch-analytischen oder empirisch-synthetischen Sätzen auf der einen und den sinnlosen ›metaphysischen‹ Sätzen auf der anderen Seite unterschieden wird[38]. So zieht die Programmschrift des Wiener Kreises »eine scharfe Grenze ... zwischen zwei Arten von Aussagen. Zu der einen gehören die Aussagen, wie sie in der empirischen Wissenschaft gemacht werden; ihr Sinn läßt sich feststellen durch logische Analyse, genauer: durch Rückführung auf einfachste Aussagen über empirisch Gegebenes. Die anderen Aussagen ... erweisen sich als völlig bedeutungsleer, wenn man sie so nimmt, wie der Metaphysiker sie meint. ... Der Metaphysiker und der Theologe glauben, sich selbst mißverstehend, mit ihren Sätzen etwas auszusagen, einen Sachverhalt darzustellen. Die Analyse zeigt jedoch, daß diese Sätze nichts besagen, sondern nur Ausdruck etwa eines Lebensgefühls sind«[39]. Carnap ergänzt diese Zweiteilung, indem er innerhalb der sinnvollen Sätze selbst nochmals zwischen logischen und empirischen Sätzen unterscheidet: »Die (sinnvollen) Sätze zerfallen in folgende Arten: Zunächst gibt es Sätze, die schon auf Grund ihrer Form allein wahr sind (›Tautologien‹ ...); sie besagen nichts über die Wirklichkeit. Zu dieser Art gehören die Formeln der Logik und Mathematik; sie sind nicht selbst Wirklichkeitsaussagen, sondern dienen zur Transformation solcher Aussagen. Zweitens gibt es Negate solcher Sätze (›Kontradiktionen‹); sie sind widerspruchsvoll, also auf Grund ihrer Form falsch. Für alle übrigen Sätze liegt die Entscheidung über Wahrheit und Falschheit in den Protokollsätzen; sie sind somit (wahre oder falsche) *Erfahrungssätze* und gehören zum Bereich der empirischen Wissenschaft«[40].

---

34 Vgl. L. Wittgenstein, TLP 2.21–2.221, 4.2.
35 Vgl. L. Wittgenstein, TLP 4.46–4.462, 6.1–6.12.
36 L. Wittgenstein, TLP 6.124.
37 Vgl. L. Wittgenstein, TLP 6.4–7.
38 Vgl. die knappe Skizze bei E. Tugendhat, Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus, in: PhR 8 (1960), 131–159, wieder in: Ders., Philosophische Aufsätze, Ffm 1992, 179–213, 195.
39 R. Carnap u.a., Wissenschaftliche Weltauffassung 208.
40 R. Carnap, Überwindung der Metaphysik 166.

Diese dichotomische Reduktion des Wittgensteinschen Sprachbegriffs ermöglicht die sprachphilosophische Aufnahme und Zuspitzung zweier wesentlicher empiristischer Intentionen: (1) Auf der einen Seite lassen sich mit der Deutung logischer Sätze als leerer Tautologien zwei schwerwiegende Probleme des Empirismus einer Lösung zuführen. Denn nun kann an der Allgemeinheit und Notwendigkeit logischer Sätze festgehalten werden, ohne damit in Widerspruch zur empiristischen Erkenntnistheorie zu geraten. Die logischen Sätze müssen nicht mehr als induktive Verallgemeinerungen an die sinnliche Erfahrung zurückgebunden, sondern können ihr – da gänzlich ohne empirischen Gehalt – als deren Form gegenübergestellt werden: »Logik und Mathematik geben die *formalen* und strukturellen Mittel an die Hand, mit deren Hilfe sich die *materiellen* Probleme der empirischen Wissenschaften fassen und formulieren lassen«[41]. Umgekehrt scheint sich aus dieser Differenz ein Anhaltspunkt zu ergeben, der der Philosophie eine eigenständige Aufgabe zuzuweisen erlaubt, ohne damit ihre betonte Ausrichtung auf die empirischen Wissenschaften aufgeben zu müssen. Der Logische Empirismus sieht sich nunmehr in der Lage, »seine Bezogenheit auf die Wissenschaften und seine Verschiedenheit von ihnen dadurch zu wahren, daß er sich als Wissenschaft von den Wissenschaften bzw. als *Wissenschaftstheorie* (...) oder Logik der Wissenschaften konzipiert«[42]. Freilich wird sich zeigen, daß gerade die sprachphilosophisch abgestützte Durchführung dieses Programms den Logischen Empirismus in eine tiefe Krise stürzt. Während Wittgenstein seinen *Tractatus* selbst wieder unter das Verdikt der Unsinnigkeit stellt[43], sucht der Wiener Kreis die Möglichkeit einer philosophischen Wissenschaftstheorie mit der Grundhaltung eines antimetaphysischen Empirismus zu verknüpfen[44]. Doch die zu Beginn der dreißiger Jahre aufkommende Protokollsatzdebatte[45] läßt die Unvereinbarkeit dieser beiden Intentionen deutlich zutage treten: Die Betonung der wissenschaftstheoretischen Linie nötigt zu einer Preisgabe des Empirismus, das umgekehrte Festhalten am Empirismus zu einer Reduktion des wissenschaftstheoretischen Programms auf einen bloßen Syntaktizismus oder Physikalismus[46]. (2) Auf der anderen Seite eröffnet die auf die Dichotomie

41 I.U. Dalferth, Religiöse Rede 123.

42 I.U. Dalferth, aaO. 122f.

43 Vgl. L. Wittgenstein, TLP 6.54.

44 E. Tugendhat, Tarskis semantische Definition 195, umschreibt das entscheidende Problem, vor das sich der Logische Empirismus gestellt sieht, folgendermaßen: »Die sinnvollen synthetischen Sätze sind die Sätze der Naturwissenschaft. Alle Sätze, die weder zu Mathematik und Logik noch zur Naturwissenschaft gehören, sind folglich sinnlos. Da alles, was sich sinnvoll sagen läßt, von den Sätzen der Wissenschaft gesagt wird, kann es nicht daneben noch eigene ›philosophische‹ Sätze geben. Aber gänzlich kann auf Philosophie nicht verzichtet werden. Denn Betrachtungen wie die eben durchgeführte sind die Bedingung dafür, daß Wissenschaft sich vollziehen kann. Philosophie hat also keine eigenen Gegenstände, sondern ist Klärung der Sprache, negativ Metaphysikkritik und positiv Wissenschaftslehre. ... Und doch bleibt bestehen: die einzig sinnvollen Sätze sind die Sätze der Wissenschaft«.

45 Vgl. dazu die Darstellungen bei D. Koppelberg, Aufhebung 20–38; sowie E. Tugendhat, Tarskis semantische Definition 193–204.

46 Die Protokollsatzdebatte kreist im wesentlichen um drei Fragestellungen (vgl. dazu vor allem E. Tugendhat, Tarskis semantische Definition 196–204): (1) Zunächst gilt es, das Verhältnis der sinnvollen Sätze überhaupt zu den Beobachtungssätzen zu klären. (2) Sodann ist der Charakter dieser Beobachtungssätze selbst zu bestimmen. (3) Schließlich steht die Frage nach dem Verhältnis der Beobachtungssätze zum ›Gegebenen‹ im Vordergrund. Vor allem diese letzte Frage führt den Ansatz des Logischen Empirismus an seine Grenzen. Denn diese Unterscheidung muß festgehalten und als Unterscheidung zur Geltung gebracht werden können, soll von einem empiristischen Ansatz überhaupt die Rede sein. Doch umgekehrt kann es gerade unter empiristischen Prämissen nicht zu einer Klärung jenes Verhältnisses kommen, »da jede solche Aussage nicht mehr ein wissenschaftlicher Satz und somit sinnlos, metaphysisch ist« (E. Tugendhat, Tarskis semantische Definition 199). – Neurath zieht daraus die Konsequenz, indem er an die Stelle des traditionellen korrespondenztheoretischen Gegenübers von Aussage und Sachverhalt die kohärenztheoreti-

von sinnvollen und sinnlosen Sätzen zugespitzte Aufnahme des Wittgensteinschen Sprachbegriffs die Möglichkeit, nun auch die antimetaphysische Stoßrichtung des älteren Positivismus sprachphilosophisch zu reformulieren. Dabei liegt die entscheidende Pointe darin, die Frage nach dem Kriterium, das empirisch-wissenschaftliche von ›metaphysischen‹ Sätzen zu unterscheiden erlaubt, im Rekurs auf eine bedeutungstheoretische Strategie beantworten zu wollen.

An dieser Stelle hat das weithin bekannte und umstrittene empiristische Sinnkriterium der Verifikation seinen Ort[47]. Dabei ist das Problem der Unterscheidung

---

sche Verknüpfung von Aussagen setzt: »*Aussagen werden mit Aussagen* verglichen, nicht mit ›Erlebnissen‹, nicht mit einer ›Welt‹ noch mit sonst was. Alle diese sinnleeren *Verdopplungen* gehören einer mehr oder minder verfeinerten Metaphysik an und sind deshalb abzulehnen. Jede neue Aussage wird mit der Gesamtheit der vorhandenen, bereits miteinander in Einklang gebrachten, Aussagen konfrontiert. *Richtig heißt eine Aussage dann, wenn man sie eingliedern kann*« (O. Neurath, Soziologie im Physikalismus, in: Erkenntnis 2 [1931/32], 393–431, 403). Die Radikalisierung des Empirismus führt also zur Einziehung der Unterscheidung zwischen sprachlicher Aussage und ›gegebenem‹ Sachverhalt und somit letztlich zu seiner Preisgabe. Carnap setzt diesen von Neurath eingeschlagenen Weg fort, indem er – gegen Wittgenstein – an der Möglichkeit einer philosophischen Wissenschaftstheorie festhält, diese aber auf die Konstruktion eines formalen Kalküls der wissenschaftlichen Sprache reduziert: »Wissenschaftslogik ist Syntax der Wissenschaftssprache« (R. Carnap, Logische Syntax der Sprache, Wien 1934, 243). Insofern gehören alle sinnvollen philosophischen Probleme zur Syntax und damit selbst zur Wissenschaft (vgl. aaO. 203–210). Dieser Syntaktizismus erfährt seine inhaltliche Zuspitzung sodann durch eine spezifische Aufnahme des ebenfalls von Neurath eingeführten Physikalismus. An die Stelle der zunächst intendierten Übersetzbarkeit der Protokollsätze in eine physikalische Sprache tritt die Auffassung jener Sätze als der physikalischen Sachverhalte selbst: »Die Protokollsätze – und mit ihnen dann auch alle Sätze der Wissenschaft – sind anonyme Bestandteile der physikalischen Wirklichkeit selbst« (E. Tugendhat, Tarskis semantische Definition 202). Der Syntaktizismus kippt mit Notwendigkeit in einen ›Materialismus‹ um (vgl. R. Carnap, Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, in: Erkenntnis 2 [1931/32], 432–465, 461). – Im Gegenzug zu dieser kohärenztheoretisch eingefädelten und syntaktizistisch-naturalistisch durchgeführten Preisgabe des Empirismus unternimmt Schlick den Versuch, an der Unterscheidung zwischen sprachlicher Aussage und ›gegebenem‹ Sachverhalt explizit festzuhalten. Zur Sicherstellung der Wahrheit von Sätzen reiche der Aufweis einer internen Konsistenz bzw. Kohärenz nicht hin; vielmehr müsse auch ihre intendierte »Übereinstimmung mit der Wirklichkeit« (M. Schlick, Über das Fundament der Erkenntnis, in: Erkenntnis 4 [1933/34], 79–99, 86) geprüft werden. Damit fällt er in seinem Bestreben, die verifikationistische Grundproblematik des Empirismus zur Geltung zu bringen, hinter diesen in einen metaphysischen Ansatz zurück. – In dem Versuch, das Problem des Verhältnisses zwischen Beobachtungssatz und ›Gegebenem‹ zu lösen, verstrickt sich der Logische Empirismus also in das Dilemma, entweder die Philosophie auf Syntax reduzieren oder aber in eine Form von Metaphysik zurückfallen zu müssen (vgl. E. Tugendhat, Tarskis semantische Definition 204).

47 Eine gründliche und umfassende Abhandlung über das Verifikationskriterium gehört zu den dringenden Desideraten der philosophischen Forschung. Eine solche Arbeit hätte nicht nur die semantischen und pragmatischen Aspekte des Verifikationsgedankens zu untersuchen, sondern auch dessen epistemologische Implikationen durchsichtig zu machen. Darüberhinaus wäre es notwendig, die komplizierten Verflechtungen zwischen den Auffassungen der Vertreter des Wiener Kreises auf der einen und Wittgensteins auf der anderen Seite aufzuklären, ihre Wandlungen nachzuzeichnen und so auch den Brückenschlag zu den modernen Varianten einer verifikationistischen Semantik und der von dort ausgehenden Realismusdebatte zu wagen. – Vgl. aber immerhin M. Black, Verificationism Revisited, in: Grazer Philosophische Studien 16/17 (1982), 35–47; J. Schulte, Bedeutung und Veri-

zwischen empirischen und metaphysischen Sätzen keineswegs neu. Zudem hatte sich bereits Mach auf das Kriterium der Verifikation berufen, um jene Unterscheidung durchführen und die Sätze der Metaphysik aus dem Bereich der Wissenschaft ausschließen zu können[48]. Doch dieses traditionelle empiristische ›Abgrenzungsproblem‹[49] erfährt nun dadurch eine sprachphilosophische Radikalisierung, daß die Unterscheidung zwischen empirischen und metaphysischen Sätzen auf die Unterscheidung zwischen kognitiv sinnvollen und kognitiv sinnlosen Sätzen zugespitzt wird[50]. Schon darin deutet sich die Notwendigkeit an, in der Auseinandersetzung um das verifikationistische Sinnkriterium zwei Aspekte säuberlich auseinanderhalten zu müssen: »Zwei Fragen, die oft verwechselt werden, lassen sich dabei unterscheiden. Die erste ist darauf gerichtet, *wie* zu entscheiden, *ob* eine sprachliche Äußerung *sinnvoll* oder *unsinnig* ist. Die zweite bezieht sich darauf zu erfahren, *welchen Sinn* eine Aussage (ein Satz) hat«[51].

Die antimetaphysische Stoßrichtung des Wiener Kreises zielt auf eine strenge Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Metaphysik. Damit stellt sich die Aufgabe, ein Kriterium angeben zu müssen, das die geforderte Unterscheidung durchzuführen erlaubt. Die Frage, vor die sich der Logische Empirismus zunächst gestellt sieht, lautet, wie darüber befunden werden kann, ob eine sprachliche Äußerung zur Klasse der empirisch-wissenschaftlichen oder der ›metaphysischen‹ Sätze gehört, und die Antwort liegt in der Angabe einer Methode – eines Entscheidungsverfahrens –, das die gewünschte Trennlinie zu ziehen vermag. Die Einführung des Verifikationsprinzips verdankt sich also in erster Linie jenem Abgrenzungsproblem: »Beim Verifikationskriterium handelt es sich ... um ein Entscheidungsverfahren, das die sinnvollen von den nur scheinbar sinnvollen, wirklich aber sinnlosen synthetischen Aussagen unterscheidbar macht und die ersteren mit den empirischen Aussagen identifiziert«[52].

---

fikation: Schlick, Waismann und Wittgenstein, in: Grazer Philosophische Studien 16/17 (1982), 241–253; sowie die Ausführungen bei I.U. Dalferth, Religiöse Rede 132–141.

48 Vgl. E. Mach, Mechanik 465; vgl. oben Anm. 21.

49 Vgl. K. Popper, Logik der Forschung, Wien 1935, Tübingen ⁹1989, 9: »Die Aufgabe, ein solches Kriterium zu finden, durch das wir die empirische Wissenschaft gegenüber Mathematik und Logik, aber auch gegenüber ›metaphysischen‹ Systemen abgrenzen können, bezeichnen wir als *Abgrenzungsproblem*«.

50 Vgl. R. Haller, Neopositivismus 194: »Das Problem, wie die *empirischen Aussagen* zu charakterisieren seien, war natürlich nicht neu. ... Neu aber war, daß das Problem aus der empiristischen Perspektive – wie es sich bereits bei Mach und Mauthner angekündigt hatte – mit dem des *Sinnes* sprachlicher Ausdrücke gekoppelt wird«.

51 R. Haller, aaO. 195; vgl. auch D. Koppelberg, Aufhebung 86, der zwischen dem empiristischen Sinnkriterium der Verifikation und einer Verifikationstheorie der Bedeutung unterscheidet. K. Nielsen, Contemporary Critiques of Religion, London 1971, 31, betont die logische Priorität der Sinnfrage vor der Verifiktaionsthematik und kommt zu dem Schluß: »Questions of meaning and verification should be kept distinct«. – Diese Unterscheidung vorausgesetzt, wird im folgenden nach einer möglichen Verknüpfung beider im Logischen Empirismus zu fragen sein.

52 R. Haller, aaO. 196; vgl. A. Kreiner, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg 1992, 517f.

Doch es wird auch deutlich, daß sich das Verifikationskriterium nicht auf jene anfängliche Unterscheidung zwischen wissenschaftlichen und metaphysischen Sätzen beschränkt, sondern diese sogleich als eine Unterscheidung zwischen sinnvollen und sinnlosen Sätzen in den Blick nimmt. Die Pointe besteht gerade darin, daß das als *Abgrenzungskriterium* eingeführte Verifikationsprinzip unmittelbar auf der *semantischen* Ebene des Sinns von Sätzen zum Zug gebracht wird. Diese semantische Zuspitzung des Verifikationsgedankens geht wohl auf einen Vorschlag Wittgensteins zurück[53] und findet ihren erstmaligen schriftlichen Niederschlag bei Friedrich Waismann: »Eine Aussage beschreibt einen Sachverhalt. Der Sachverhalt besteht oder er besteht nicht. Ein Mittelding gibt es nicht, und daher gibt es auch keinen Übergang zwischen wahr und falsch. Kann auf keine Weise angegeben werden, wann ein Satz wahr ist, so hat der Satz überhaupt keinen Sinn; denn der Sinn eines Satzes ist die Methode seiner Verifikation. In der Tat, wer einen Satz ausspricht, der muß wissen, unter welchen Bedingungen er den Satz wahr oder falsch nennt; vermag er das nicht anzugeben, so weiß er auch nicht, was er gesagt hat«[54]. In dieser *Definition* des Satzsinnes durch die Methode seiner Verifikation liegt schließlich der Übergang von einer *methodischen* Aufnahme des Verifikationskriteriums zu einer Verifikationstheorie der *Bedeutung* beschlossen[55].

Die überkommene empiristische Metaphysikkritik erfährt also durch die Aufnahme des Verifikationsgedankens eine doppelte sprachphilosophische Radikalisierung: Er wird zunächst eingeführt, um entscheiden zu können, *ob* ein Satz sinnvoll ist oder nicht, rückt aber alsbald in die Funktion ein zu bestimmen, *welchen* Sinn ein Satz hat. Die Frage nach der *Unterscheidung* zwischen sinnvollen und sinnlosen Sätzen, die schon für sich eine durch das Verifikationskriterium vermittelte sprachphilosophische Zuspitzung des empiristischen Abgrenzungsproblems darstellt, wird nochmals zurückgespiegelt auf die Frage nach der *Bestimmung* des Sinns von Sätzen überhaupt. Während es zunächst darum geht, mit Hilfe des Verifikationskriteriums zwischen sinnvollen und sinnlosen Sätzen

---

53 So heißt es in den Gesprächen Wittgensteins mit dem Wiener Kreis bereits am 22.12. 1929: »Wenn ich den Sinn des Satzes nie vollständig verifizieren kann, dann kann ich mit dem Satz auch nichts gemeint haben. Dann heißt der Satz auch gar nichts« (F. Waismann, Wittgenstein und der Wiener Kreis, hg. von B.F. McGuinness, in: L. Wittgenstein, Werkausgabe, Bd. 3, Ffm 1989 [WWK], 47). Unter dem 2.1.1930 findet sich schließlich jene folgenreiche semantische Definition des Satzsinnes: »Der Sinn eines Satzes ist die Methode seiner Verifikation« (WWK 79).

54 F. Waismann, Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs, in: Erkenntnis 1 (1930/31), 228–248, 229; vgl. R. Carnap, Überwindung der Metaphysik 221–224, 236.

55 Dalferths Auffassung, daß es sich »beim Verifizierbarkeitsprinzip nie um ein generelles Bedeutungskriterium (...), sondern bestenfalls um ein Kriterium für eine bestimmte Eigenschaft der Bedeutung mancher Sätze, nämlich der, *empirisch signifikant* zu sein« (I.U. Dalferth, Religiöse Rede 137), gehandelt habe, geht also an der Selbsteinschätzung des Logischen Empirismus und auch seiner philosophiegeschichtlichen Einordnung vorbei. Dieses Fehlurteil scheint bei Dalferth nicht nur durch die Art seiner eigenen Aufnahme des Verifikationsgedankens bedingt zu sein, sondern auch in der unkritischen Voraussetzung einer realistischen Semantik begründet zu liegen (vgl. dazu unten Kapitel 5).

unterscheiden und so das empiristische Abgrenzungsproblem einer Lösung zuführen zu können, rückt der Verifikationsgedanke nun unter der weitergespannten Frage in den Blick, ob er sich zur Bestimmung des Sinns sprachlicher Ausdrücke überhaupt in Anschlag bringen läßt. Diese bedeutungstheoretische Vereinnahmung des Verifikationsgedankens stellt zwar auf der einen Seite eine der wesentlichen Errungenschaften Wittgensteins und des Logischen Empirismus dar; doch auf der anderen Seite führt gerade das enge Beieinander der beiden Deutungen als Sinn*kriterium* und Sinn*definiens* zu einem Kurzschluß von empirischer Verifizierbarkeit und semantischem Gebrauch, der schließlich auch die Schwächen des empiristischen Sprachbegriffs überhaupt hervortreten läßt.

Die bedeutungstheoretische Pointe des Verifikationsprinzips liegt zunächst in dem schlichten Umstand, den Sinn eines sprachlichen Ausdrucks mit der Methode seiner Verifikation zu verknüpfen. Darin kommt eine grundlegende sprachphilosophische Einsicht zum Ausdruck, die nicht nur in der sogenannten ›verifikationistischen‹ Semantik im Anschluß an Michael Dummett[56], sondern – in sachlicher Nähe zu Wittgenstein[57] – auch in der scheinbar konträren ›wahrheitskonditionalen‹ Semantik Donald Davidsons ihre Aufnahme gefunden hat[58]. Dabei geht es um die Einsicht in den grundsätzlichen Zusammenhang zwischen der sprachlichen Bedeutung und einem Sachverhalt, der von Dummett als ›Verstehen‹, von Wittgenstein als ›Gebrauch‹ und von Davidson als ›sprachliche Kompetenz‹ umschrieben wird. Die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks, so lautet die entscheidende These, kann nicht unabhängig von seinem Gebrauch im Rahmen einer bestimmten Sprachpraxis expliziert werden[59]. Die Aporien des Versuchs, die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke im Rekurs auf die Postulierung abstrakter Bedeutungsentitäten klären zu wollen, nötigen zu dem Schluß, das Problem der sprachlichen Bedeutung vom Phänomen des sprachlichen Verstehens bzw. der sprachlichen Kompetenz her in Angriff nehmen zu müssen[60]. Ebenso besteht umgekehrt nur auf der Grundlage einer befrie-

---

56 Vgl. M. Dummett, Truth and Other Enigmas, London 1978, dt. Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze, Stuttgart 1982.

57 Vgl. K. Glüer, Donald Davidson zur Einführung, Hamburg 1993, 161f.; vgl. auch K. Stüber, Donald Davidsons Theorie sprachlichen Verstehens, Ffm 1993, 97–133.

58 Vgl. D. Davidson, Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford 1984, dt. Wahrheit und Interpretation, Ffm 1990.

59 Diese Einsicht bildet den zentralen Nerv der Wittgensteinschen Spätphilosophie: »Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache« (Ders., PU § 43). Sowohl Dummett als auch Davidson schließen sich ihr an.

60 Dies ist die Blickrichtung Davidsons. Ausgehend von Quines Destruktion mentalistisch-intensionaler Auffassungen der Bedeutung wendet er sich erneut der Aufgabe zu, eine systematische Theorie der Bedeutung zu entwickeln. Dabei hebt er anders als die betont unsystematische Oxforder ›ordinary language philosophy‹ darauf ab, »die natürliche Sprache, die in der Folge der Kritik am logischen Empirismus in den Vordergrund rückte, nun doch mit Hilfe der logischen Systeme, die am Anfang des Jahrhunderts entwickelt worden sind, zu beschreiben, ohne daß er die Dogmen des logischen Positivismus teilen muß« (K. Stüber, Davidson 11). Doch zugleich geht er methodisch so vor, daß er von dem Phänomen des sprachlichen Verstehens seinen Ausgang nimmt: »›Was heißt es, daß Worte bedeuten, was sie nun einmal bedeuten?‹ ... Die Antwort darauf, so Davidson, ist zu finden, wenn wir untersuchen, was es heißt, die Äußerungen eines Sprechers zu verstehen. Die Frage nach der Bedeutung muß in ihrem primären Kontext gestellt werden, im alltäglichen Gebrauch von Sprache« (K. Glüer, Davidson 13, unter Bezug auf D. Davidson, Wahrheit und Interpretation XIII). Allerdings ist zu beobachten, daß Davidson in seinen neueren Veröffentlichungen auffallend die Grenzen der Reichweite einer systematischen Bedeutungstheorie betont (vgl. D. Davidson, A Nice Derangement of Epitaphs, in: E. LePore [Hg.],

digenden Theorie der Bedeutung die Aussicht, zu einem angemessenen Verständnis dessen zu gelangen, was es heißt, einen sprachlichen Ausdruck verstehen und gebrauchen zu können[61].

Die Betonung des konstitutiven Zusammenhang von Bedeutung und Gebrauch bildet aber nur den Ausgangspunkt für sehr viel weiterreichende Kontroversen: Denn nun erhebt sich die Frage, in welchem Verhältnis diese Einsicht zu jener anderen – ebenfalls auf Wittgenstein zurückgehenden – steht, daß »einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist«[62]. Der Logische Empirismus nimmt diese ›wahrheitskonditionale‹ Bestimmung des Satzsinns zwar auf: »In der Tat, wer einen Satz ausspricht, der muß wissen, unter welchen Bedingungen er den Satz wahr oder falsch nennt«[63]. Doch er meint zugleich über sie hinausgehen zu müssen, da sich die Bedeutung eines Satzes nicht allein im Rekurs auf seine Wahrheitsbedingungen festlegen lasse. Die Verknüpfung von Bedeutung und Gebrauch fordere darüber hinaus eine Angabe darüber, wie die Kenntnis dieser Wahrheitsbedingungen im Gebrauch des sprachlichen Ausdrucks ihren Niederschlag finde. Es sei daher notwendig, die bloße Angabe der Wahrheitsbedingungen eines Satzes durch die Angabe eines Verfahrens zu ergänzen, mit dessen Hilfe sich die Wahrheit oder Falschheit jenes Satzes entscheiden lasse: »Stellt man ... die Frage, wie der Sinn eines Satzes verstanden werden könne, dann scheint die Angabe der Wahrheitsbedingungen des Satzes allein nicht hinreichend, wenn nicht auch ein Weg zu ihrer Überprüfung angegeben werden kann. Das ist der eigentliche Grundgedanke einer verifikationistischen Bedeutungstheorie nicht weniger als einer wohlverstandenen empiristischen Erkenntnislehre«[64]. Neben die Angabe der Wahrheitsbedingungen eines Satzes tritt also die Angabe seiner Erfüllungs- oder Verifikationsbedingungen. Allerdings ist damit noch keineswegs ausgemacht, wie dieses Verhältnis zwischen Wahrheits- und Verifikationsbedingungen näherhin zu bestimmen ist – und an diesem Punkt gehen nicht nur die Auffassungen von Dummett und Davidson auseinander, sondern kommen auch die Schwierigkeiten des Logischen Empirismus ans Licht.

Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, New York 1986, 433–446, dt. Eine hübsche Unordnung von Epitaphen, in: E. Picardi, J. Schulte [Hgg.], Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons, Ffm 1990, 203–227).

61 Dies ist die Blickrichtung Dummetts. Während Davidson auf eine Erklärung des Phänomens der Bedeutung zielt, geht es Dummett gerade umgekehrt um die Aufhellung der Bedingungen sprachlichen Verstehens. Zu diesem Zweck entwickelt zwar auch er eine systematische Bedeutungstheorie, sie steht jedoch ausschließlich im Dienst jenes sprachlichen Verstehens: »D[ummett] geht davon aus, daß die Kenntnis der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke (unser ›Sprachgefühl‹) implizites Wissen sein muß, das sich in der praktischen Fähigkeit des Sprachgebrauchs ausdrückt. Eine Bedeutungstheorie sollte die Prinzipien dieses Sprachgebrauchs explizieren« (V.E. Mayer, Michael Dummett, in: J. Nida-Rümelin [Hg.], Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright, Stuttgart 1991, 143–149, 145).

62 L. Wittgenstein, TLP 4.024. – In der analytischen Sprachphilosophie werden zumeist zwei gegensätzliche Konzeptionen unterschieden, die sich auf je einen der beiden genannten Grundsätze berufen: »Der erste lautet: ›Die Bedeutung eines Satzes ist seine Wahrheitsbedingung‹. Der Grundsatz der anderen Position lautet: ›Der Sinn eines Ausdrucks ist sein Gebrauch.‹« (J. Husted, Michael Anthony Eardley Dummett. Realismus und Antirealismus, in: A. Hügli, P. Lübcke [Hgg.], Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 2: Wissenschaftstheorie und Analytische Philosophie, Reinbeck 1993, 448–469, 448). Freilich besteht die sprachphilosophische Aufgabe darin, die beiden Prinzipien miteinander zu vermitteln statt zwischen ihnen zu wählen. So läßt sich die Auseinandersetzung zwischen der ›wahrheitskonditionalen‹ Sematik Davidsons und der ›verifikationistischen‹ Semantik Dummetts in der Weise interpretieren, daß ersterer den sprachlichen Gebrauch auf der Grundlage des Wahrheitsbegriffs zu explizieren versucht, während letzterer umgekehrt darauf abhebt, den Wahrheitsbegriff vom sprachlichen Gebrauch her einsichtig zu machen.

63 F. Waismann, Logische Analyse 229.

64 R. Haller, Neopositivismus 120.

Der Wiener Kreis scheint nun an jener Unterscheidung zwischen Wahrheits- und Verifikationsbedingungen nicht festhalten, sondern geradezu umgekehrt die Wahrheitsbedingungen eines Satzes auf dessen Verifikationsbedingungen reduzieren zu wollen: »Die Bedeutung eines Satzes wird ... nicht wie bei Frege und Wittgenstein mit seinen *Wahrheitsbedingungen,* sondern mit seinen *Verifikationsbedingungen* identifiziert: Ein Satz hat nicht Bedeutung genau dann, wenn er wahr oder falsch *ist,* sondern dann, wenn er als entweder wahr oder falsch *erkannt werden kann*«[65]. Die semantische Zuspitzung des Verifikationskriteriums hat zur Folge, daß die Sinnhaftigkeit eines Satzes nurmehr ausschließlich von der Möglichkeit seiner empirischen Verifizierbarkeit abhängig gemacht wird.

In seiner ursprünglichen Fassung lautet das empiristische Sinnkriterium der Verifikation daher, daß eine Aussage genau dann als empirisch sinnvoll gelten kann, »wenn sie nichtanalytisch ist und durch logische Ableitung aus einer endlichen, logisch konsistenten Menge von Beobachtungsaussagen vollständig verifiziert werden kann«[66]. Diese Formulierung setzt zwei grundsätzliche Bedingungen voraus: (1) Ein Satz muß definitiv und endgültig verifiziert werden können. (2) Er muß sich zudem auf elementare Beobachtungsaussagen zurückführen lassen, die in einem direkten Verhältnis zum sinnlich ›Gegebenen‹ stehen und so die geforderte Verifikation zu leisten vermögen[67]. Beide Bedingungen jedoch sind nicht erfüllbar. Dabei läßt sich im ersten Fall noch dadurch Abhilfe schaffen, daß an die Stelle der strikten *Verifikation* die ermäßigte Forderung einer lediglich prinzipiellen *Verifizierbarkeit* gesetzt wird[68]. Die zweite Bedingung hingegen stellt vor ungleich größere Schwierigkeiten: Sie fordert nicht nur eine durchgängige Reduktion aller sinnvollen Aussagen auf Beobachtungssätze, sondern mutet diesen auch die Leistung eines verifikativen Bezugs zum ›Gegebenen‹ zu.

Damit sind die beiden wesentlichen Themenfelder benannt, auf denen sich die weitere Entwicklung des Logischen Empirismus vollzieht. So erweist sich zunächst die Forderung eines strikten Reduktionismus als undurchführbar. Es gelingt nicht, die komplexeren empirischen Ausdrücke der Sprache vollständig auf einfache Beobachtungssätze über sinnlich ›Gegebenes‹ zurückzuführen[69]. Hinzu

---

65 I.U. Dalferth, Religiöse Rede 130; vgl. M. Schlick, Positivismus und Realismus, in: Erkenntnis 3 (1932/33), 1–31, 7: »Die Angabe der Umstände, unter denen ein Satz wahr ist, ist *dasselbe* wie die Angabe seines Sinnes«.

66 C.G. Hempel, Der Begriff der kognitiven Signifikanz: eine erneute Betrachtung, in: J. Sinnreich (Hg.), Zur Philosophie der idealen Sprache. Texte von Quine, Tarski, Martin, Hempel und Carnap, München 1972, 126–144, 128f.; vgl. auch Ders., Probleme und Modifikationen des empiristischen Sinnkriteriums, in: J. Sinnreich, aaO. 104–125, 107f.

67 Vgl. I.U. Dalferth, Religiöse Rede 128.

68 Vgl. bereits M. Schlick, Meaning and Verification, in: PhRev 45 (1936), 339–369, wieder in: H. Schleichert (Hg.), Logischer Empirismus 118–147.

69 R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, Berlin 1928, unternimmt den Versuch, ausgehend von bestimmten ›Elementarerlebnissen‹ und unter Verwendung der Grundrelation der ›Ähnlichkeitserinnerung‹ ein Konstitutionssystem der empirischen Begriffe aufzuführen. Auf diese Weise soll mit der Behauptung ernst gemacht werden, alle auf die empirische

kommt, daß die universalen Aussagen der Naturwissenschaften schon aus logischen Gründen durch eine endliche Menge von Beobachtungssätzen nicht schlüssig verifiziert werden können[70]. Das Verifizierbarkeitsprinzip ist damit zu restriktiv angesetzt: Es schließt auf der einen Seite zu viele als sinnvoll in Geltung stehende Sätze aus und muß auf der anderen Seite sogar offensichtlich sinnlose Sätze als scheinbar sinnvoll anerkennen[71]. Daher ergibt sich für den Logischen Empirismus die Aufgabe, das Verhältnis jener empirisch-naturwissenschaftlichen Sätze zu den Beobachtungssätzen so zu bestimmen, daß erstere als sinnvoll aufgewiesen werden können, ohne auf ein Kriterium empirischer Überprüfbarkeit gänzlich verzichten zu müssen. Die weitere Geschichte des Logischen Empirismus läßt sich als den Versuch darstellen, diese Aufgabe zu lösen und eine befriedigende Fassung des empiristischen Sinnkriteriums zu entwickeln. Dabei tritt an die Stelle des ursprünglichen Verifizierbarkeitsprinzips schließlich das sehr viel moderatere Prinzip der Bestätigungsfähigkeit[72].

Doch das Schicksal des Logischen Empirismus entscheidet sich nicht primär an der Möglichkeit einer geeigneten Formulierung des Sinnkriteriums, sondern an der Frage nach dem Status der Beobachtungssätze: »Sie erst können und müssen direkt verifiziert werden, d.h. dann aber: nicht mehr nur mittels anderer Sätze, sondern auf Grund ihres Bezuges zu etwas, was überhaupt nicht mehr Satzcharakter hat, dem ›Gegebenen‹ ... So mußte also vor allen Dingen geklärt werden, was und von welcher Art denn das uns letztlich ›Gegebene‹ sei und welche Struktur dementsprechend jenen ersten Sätzen eignet«[73]. Über diese Aufgabe kommt es in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre innerhalb des Wiener Kreises zu einer Auseinandersetzung, die schließlich die Grundfesten des empiristischen Ansatzes überhaupt in Frage stellt. In dieser ›Protokollsatzdebatte‹ geht es vordringlich um das Problem, in welcher Weise sich bestimmte elementare Beobachtungssätze ausfindig machen lassen, die – mögen sie nun ›Proto-

---

Welt bezogenen Sätze auf Aussagen über unmittelbar ›Gegebenes‹ zurückführen zu können. Allerdings hat er bald selbst das Scheitern eines derartigen Versuchs zugestanden und die weitere Durchführung des nur als Programm vorliegenden Entwurfs aufgegeben. Neben dem auf Neuraths Einfluß zurückgehenden Übergang von der phänomenalistischen zu einer physikalistischen Grundsprache spielt dabei vor allem die Einsicht eine Rolle, daß sich bestimmte komplexere empirische Begriffe – wie etwa die Dispositionsbegriffe oder die abstrakten theoretischen Begriffe der Naturwissenschaften – der geforderten Reduktion widersetzen (vgl. W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 1, Stuttgart ^{6}1978, 392).

70 Vgl. K. Popper, Logik der Forschung 14f., 199–211.

71 Vgl. dazu vor allem C.G. Hempel, Probleme und Modifikationen des empiristischen Sinnkriteriums 109f.; sowie die Ausführungen in Ders., Der Begriff der kognitiven Signifikanz 128f.

72 Vgl. zu den verschiedenen Fassungen des empiristischen Sinnkriteriums die beiden Darstellungen von C.G. Hempel, Probleme und Modifikationen; und Ders., Begriff der kognitiven Signifikanz; sowie den knappen Überblick bei I.U. Dalferth, Religiöse Rede 132–135. – Das Prinzip der Bestätigungsfähigkeit findet sich ausgearbeitet allerdings erst bei R. Carnap, Testability and Meaning, New Haven 1950.

73 E. Tugendhat, Tarskis semantische Definition 197.

kollsätze‹[74], ›Basissätze‹[75] oder auch ›Konstatierungen‹[76] genannt werden – den geforderten verifikativen Bezug zum ›Gegebenen‹ garantieren und mithin als Grundlage der empirischen Wissenschaften dienen können. Die Auszeichnung dieser Sätze erweist sich als notwendige Konsequenz eines empiristischen Ansatzes; sie müssen in einem unmittelbaren Verhältnis zum sinnlich ›Gegebenen‹ stehen, um die auf sie sich berufenden Sätze der Naturwissenschaften als empirisch sinnvoll ausweisen zu können: »Wir brauchen sie, um entscheiden zu können, wann wir eine Theorie ... empirisch nennen können«[77].

Gerade diese epistemische Auszeichnung der Beobachtungssätze wird nun zunehmend problematisch. So weist innerhalb des Wiener Kreises erstmals *Otto Neurath* darauf hin, daß sich Aussagen nur mit anderen Aussagen, nicht aber mit einem nichtsprachlich ›Gegebenen‹ vergleichen lassen[78]. Die Wissenschaft stellt für ihn ein einheitliches und möglichst kohärentes System von Aussagen an, innerhalb dessen es keine epistemischen Hierarchien gebe. Die Richtigkeit einer einzelnen Aussage bemesse sich daran, ob sie mit der Gesamtheit der anderen in Übereinstimmung gebracht werden kann. Kommt es zu Unverträglichkeiten, so könne entweder der entsprechende Satz abgelehnt oder aber auch das ganze System einer Änderung unterzogen werden. Auch den Protokollsätzen lasse sich daher kein Sonderstatus zuweisen: »*Es gibt kein Mittel, um endgültig gesicherte saubere Protokollsätze zum Ausgangspunkt der Wissenschaften zu machen.* Es gibt keine tabula rasa. Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können«[79].

Mit diesem holistischen Fallibilismus handelt sich Neurath allerdings den Vorwurf ein, den Boden des Empirismus verlassen zu haben[80]. Vor allem *Moritz Schlick* wendet hier ein, daß Neurath die notwendige Übereinstimmung mit der Wirklichkeit aus dem Auge verliere und so der Forderung nach absoluter Gewißheit der Erkenntnis nicht hinreichend Rechnung tragen könne. Er fordert den Rückgang auf ein unbezweifelbares Fundament der Wissenschaft, um diese

---

74 Vgl. O. Neurath, Soziologie im Physikalismus 393. – R. Carnap, Die physikalische Sprache 438, schließt sich dieser Sprachregelung an.

75 Vgl. K. Popper, Logik der Forschung 52, 66–71.

76 Vgl. M. Schlick, Über das Fundament der Erkenntnis 96.

77 K. Popper, Logik der Forschung 66. – Freilich bleibt zu beachten, daß Popper die Falsifizierbarkeit ausdrücklich nicht als Sinnkriterium, sondern als Abgrenzungskriterium verstanden wissen will (vgl. aaO. 15, 253–256).

78 Vgl. O. Neurath, Soziologie im Physikalismus 403; vgl. oben Anm. 46. – K. Popper, Logik der Forschung 60f., weist darauf hin, daß sich bereits bei J.F. Fries, Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 3 Bde., Heidelberg 1807, die Einsicht in die grundsätzliche Sprachinternalität des Begründungsrekurses finde. Allerdings optiere er angesichts der Alternative von unendlichem Begründungsregreß und dogmatischem Abbruch des Begründungsverfahrens letztlich doch für die psychologistische Annahme einer auf Sinneswahrnehmung beruhenden unmittelbaren Erkenntnis.

79 O. Neurath, Protokollsätze, in: Erkenntnis 3 (1932/33), 204–214, 209.

80 Vgl. K. Popper, Logik der Forschung 63f.

Übereinstimmung sicherzustellen zu können. Die geeigneten Kandidaten dafür findet er in seinen ›Konstatierungen‹: »Richtet man das Augenmerk auf den Zusammenhang der Wissenschaft mit der Wirklichkeit, ... so wird sich das Problem des ›Fundamentes‹ von selbst in das Problem der unerschütterlichen Berührungspunkte von Erkenntnis und Wirklichkeit verwandeln. Diese absolut festen Berührungspunkte, die Konstatierungen ... sind die einzigen synthetischen Sätze, die keine Hypothesen sind«[81].

Rudolf Carnap schließlich scheint in dieser Debatte eine vermittelnde Haltung einzunehmen. Er unterscheidet zwischen einer formalen und einer inhaltlichen Redeweise. Auf diese Weise meint er Neuraths Postulat der ›Sprachinternalität‹ Rechnung tragen und doch zugleich an einer besonderen Stellung der Beobachtungssätze festhalten zu können. So handle es sich in der *formalen* Redeweise um Sätze, »die selbst nicht einer Bewährung bedürfen, sondern als Grundlage für alle übrigen Sätze der Wissenschaft dienen«[82]. In *inhaltlicher* Redeweise jedoch bezögen sie sich sehr wohl auf das Gegebene: »Sie beschreiben die unmittelbaren Erlebnisinhalte oder Phänomene, also die einfachsten erkennbaren Sachverhalte«[83]. Ein Protokollsatz könne nun sowohl hinsichtlich seines logischen als auch hinsichtlich seines empirischen Gehaltes in den Blick genommen werden. Stehe im ersten Fall das Verhältnis der Protokollsätze zu den Sätzen der Wissenschaft im Vordergrund, so gehe es im anderen Fall um den verifikativen Bezug zum ›Gegebenen‹.

2. Willard Van Orman Quine

Mit seiner Unterscheidung zwischen formaler und inhaltlicher Redeweise greift Carnap – zumindest der Sache nach – auf eben jene Unterscheidung zwischen logisch-analytischen und empirisch-synthetischen Aussagen zurück, die im Mittelpunkt des empiristischen Sprachbegriffs steht. Doch gerade diese Unterscheidung erweist sich als überaus problematisch. Vor allem Willard Van Orman Quine hat eindrücklich auf die Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, den Begriff der Analytizität so zu explizieren, daß sich daraus eine eindeutige Abgrenzung zwischen analytischen und synthetischen Sätzen gewinnen lasse[84].

---

81 M. Schlick, Über das Fundament der Erkenntnis 98.

82 R. Carnap, Die physikalische Sprache 438.

83 Ebd.

84 Vgl. vor allem W.V.O. Quine, Two Dogmas of Empiricism, in: PhRev 60 (1951), 20–43; wieder in: Ders., From a Logical Point of View, Cambridge 1953, 20–46; dt. Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays, Ffm 1979, 27–50. – Quines These in diesem Aufsatz, der für die weitere Entwicklung der analytischen Philosophie prägend geworden ist, lautet, daß der Logische Empirismus durch zwei Dogmen bestimmt sei, die es um einer angemesseneren Fassung des empiristischen Ansatzes willen zu überwinden gelte: »Das eine ist der Glaube an eine grundlegende Kluft zwischen ei-

Er zeigt zunächst, daß eine befriedigende nichtzirkuläre Definition des Analytizitätsbegriffs nicht gelingt – sowohl der Begriff der ›Synonymie‹ als auch die Begriffe der ›Definition‹ und der ›semantischen Regel‹ scheiterten, da sie ihrerseits nicht ohne den Analytizitätsbegriff verstanden werden könnten[85]. Trotz aller anfänglichen Plausibilität entziehe sich die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Sätzen einer eindeutigen Bestimmung: »That there is such a distinction to be drawn at all is an unempirical dogma of empiricists, a metaphysical article of faith«[86]. Lediglich der Rückgriff auf die empiristische Verifikationstheorie der Bedeutung scheint hier einen Ausweg zu bieten: Sie erlaube eine Definition der Synonymie und somit auch der Analytizität in der Weise, »daß zwei Aussagen dann und nur dann synonym sind, wenn sie hinsichtlich der Methode ihrer empirischen Bestätigung bzw. Schwächung gleich sind«[87]. Die Gleichheit der Verifikationsbedingungen ermögliche es dann, auch unabhängig von der Beobachtung die Wahrheit eines Satzes feststellen zu können, so daß der Analytizitätsbegriff gerettet wäre. Allerdings rückt damit ein noch schwerwiegenderes Problem in den Blick: »Synonymie von Aussagen, heißt es, sei Gleichheit der Methode empirischer Bestätigung bzw. Schwächung. Welches genau sind diese Methoden, die auf ihre Übereinstimmung hin zu überprüfen sind? Mit anderen Worten, welcher Art ist die Beziehung zwischen einer Aussage und den Erfahrungen, die zu ihrer Bestätigung beitragen bzw. ihr abträglich sind?«[88]

---

nerseits *analytischen* Wahrheiten, die auf Bedeutungen beruhen und unabhängig von Tatsachen sind, und *synthetischen*, auf Tatsachen beruhenden Wahrheiten andererseits. Das andere Dogma ist der *Reduktionismus:* der Glaube, daß jede sinnvolle Aussage äquivalent einem logischen Konstrukt aus Termen sei, die auf unmittelbare Erfahrung referieren« (aaO. 27). – Für eine ausführliche Darstellung dieser beiden Thesen vgl. D. Koppelberg, Aufhebung 103–184; sowie W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 2, Stuttgart ^{8}1987, 225–257. Eine kritische Auseinandersetzung mit Quines Aufsatz findet sich bei H. Putnam, ›Two Dogmas‹ Revisited, in: G. Ryle (Hg.), Contemporary Aspects of Philosophy, Stocksfield 1976, 202–213, wieder in: Ders., Realism and Reason. Philosophical Papers, Vol. 3, Cambridge 1983, 87–97; eine zumindest skizzenhafte Einordnung der Quineschen ›Dogmenkritik‹ in die Geschichte der analytischen Philosophie bietet R. Rorty, Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Ffm 1981, 185–235.

85 Vgl. W.V.O. Quine, Two Dogmas 27–42. – Quines Kritik an der Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Aussagen richtet sich vor allem gegen die Auffassung Carnaps, im Rückgriff auf jene Dichotomie einen eigenständigen Aufgabenbereich für Logik und Mathematik sicherstellen zu können. In der Folge kommt es daher zu einer intensiven Auseinandersetzung zwischen Carnap und Quine (vgl. etwa R. Carnap, Meaning Postulates, in: PhSt 3 [1952], 65–73, wieder in: Ders., Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic, Chicago 1947, ^{2}1956, 222–229; Ders., Meaning and Synonymy in Natural Languages, in: PhSt 6 [1955], 33–47, wieder in: Ders., Meaning and Necessity 233–247; sowie W.V.O. Quine, The Problem of Meaning in Linguistics, in: Ders., From a Logical Point of View 47–64, dt. Das Problem der Bedeutung in der Linguistik, in: Ders., Von einem logischen Standpunkt 51–66; Ders., Notes on the Theory of Reference, in: Ders., From a Logical Point of View 130–138, dt. Anmerkungen zur Theorie der Referenz, in: Ders., Von einem logischen Standpunkt 125–132). Der Verzicht auf die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Aussagen unterminiert daher die methodologische Bestimmung der Philosophie als Wissenschaftstheorie. Umgekehrt weist Quines Kritik am Analytizitätsbegriff auf seinen spätere Konzeption eines holistischen Naturalismus voraus, innerhalb dessen es keine ausgezeichnete Stellung für die Philosophie mehr geben könne (vgl. D. Koppelberg, Aufhebung 180f.).

86 W.V.O. Quine, aaO. 37. – Zur Kritik an Quines Argumentation vgl. P. Grice, P.F. Strawson, In Defense of a Dogma, in: R.R. Ammermann (Hg.), Classics of Analytic Philosophy, New York 1965, 340–352; vgl. aber dagegen D. Koppelberg, Aufhebung 166–171.

87 W.V.O. Quine, Two Dogmas 42.

88 W.V.O. Quine, aaO. 43.

Die Explikation dieser Beziehung stellt für Quine das eigentliche Problem dar, an der er den Logischen Empirismus schließlich scheitern sieht. Bisher habe sich gezeigt, daß die Dichotomie zwischen analytischen und synthetischen Sätzen – das *erste* ›Dogma‹ des Empirismus – nur dann aufrechterhalten werden könne, wenn sich die Beziehung zwischen einer Aussage und den sie bestätigenden Erfahrungen eindeutig bestimmen lasse. Gerade diese Voraussetzung aber bilde das *zweite* ›Dogma‹ des Empirismus; sie finde ihren Ausdruck in der reduktionistischen These, daß jede sinnvolle Aussage »in eine (wahre oder falsche) Aussage über direkte Erfahrung übersetzbar sei«[89]. Zwar habe der Logische Empirismus sehr bald eingesehen, daß der Reduktionismus in seiner radikalen Fassung zum Scheitern verurteilt sei. In einer »subtileren und verfeinerten Form«[90] jedoch habe er auch weiterhin den Empirismus bestimmt: »Der Gedanke bleibt, daß jeder Aussage oder jeder synthetischen Aussage ein eindeutiger Bereich möglicher sinnlicher Ereignisse derart zugeordnet ist, daß jedes Eintreten eines dieser Ereignisse die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit jener Aussage erhöhen würde, und daß jeder Aussage ebenfalls ein anderer eindeutiger Bereich möglicher sinnlicher Ereignisse zugeordnet ist, deren Eintreten jene Wahrscheinlichkeit verringern würde. ... In der Annahme, daß jede Aussage unabhängig und isoliert von anderen Aussagen bestätigt bzw. geschwächt werden kann, besteht das Dogma des Reduktionismus fort«[91].

Diese Auffassung ist nach Quine jedoch nicht haltbar; sie setzt ihrerseits die mögliche Aufteilung einer Aussage in einen logisch-sprachlichen und einen empirisch-faktischen Teil voraus, die nicht nur auf die Aporien der Unterscheidung zwischen dem Analytischen und dem Synthetischen zurückführe, sondern sich überdies einem trügerischen Bild der Beziehung zwischen Sprache und Welt verdanke. An die Stelle dieses Bildes setzt Quine daher eine holistische Auffassung: »Mein Gegenvorschlag ... besteht darin, daß unsere Aussage über die Außenwelt nicht als einzelne Individuen, sondern als ein Kollektiv vor das Tribunal der sinnlichen Erfahrung treten«[92]. Nicht der einzelne Satz also stehe der Sinneserfahrung gegenüber, sondern die Gesamtheit der wissenschaftlichen Theorien: »Die Gesamtheit unseres sogenannten Wissens oder Glaubens ... ist ein von Menschen geflochtenes Netz, das nur an seinen Rändern mit der Erfahrung in Berührung steht. Oder, um ein anderes Bild zu nehmen, die Gesamtwissenschaft ist ein Kraftfeld, dessen Randbedingungen Erfahrung sind. Ein Konflikt mit der Erfahrung an der Peripherie führt zu Anpassungen im Inneren des Feldes«[93]. Daraus folge auf der einen Seite, daß jede beliebige Aussage als wahr aufrecht erhalten werden könne, sofern sich an anderer Stelle des Systems entsprechende Änderungen vornehmen ließen. Auf der anderen Seite könne aber auch keine Aussage mehr als unrevidierbar angesehen werden[94]. Damit falle die dichotomische Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Sätzen fort; sie lasse sich nurmehr im Sinne einer ›graduellen‹ Unterscheidung reformulieren, die angebe, welche Sätze eher als andere zur Revision gestellt würden – diese Entscheidung aber sei von pragmatischen Gesichtspunkten abhängig und dürfe nicht bedeutungstheoretisch überhöht werden.

---

89 Ebd.

90 W.V.O. Quine, aaO. 45.

91 Ebd.

92 Ebd.

93 W.V.O. Quine, aaO. 47.

94 Dies ist die sogenannte ›Duhem-Quine-These‹. Quine entfaltet sie erstmals in seinem Aufsatz ›Two Dogmas of Empiricism‹, nimmt dabei aber der Sache nach – ohne sich dessen zunächst bewußt zu sein – eine Einsicht Duhems auf (vgl. P. Duhem, Ziel und Struktur der physikalischen Theorien, Leipzig 1908, ND Hamburg 1978, 238–253). Dieser holistische Ansatz führt Quine zu seiner These von der Unterbestimmtheit empirischer Theorien durch die Erfahrung: »Theory can still vary though all possible observations be fixed. Physical theories can be at odds with each other and yet compatible with all possible data even in the broadest sense. In a word, they can be logically incompatible an empirically equivalent« (W.V.O. Quine, On the Reasons for Indeterminacy of Translation, in: JPh 67 (1970), 178–183, 179; vgl. auch Ders., On Empirically Equivalent Systems of the World, in: Erkenntnis 9 (1975), 313–328).

Quines Kritik an den beiden ›Dogmen‹ des Empirismus weist auf, daß der Logische Empirismus mit seinem dichotomischen Sprachbegriff letztlich doch – trotz aller Modifikationen – in einem unhaltbaren Reduktionismus wurzelt, der jede einzelne Aussage in ihrem empirischen Gehalt auf eine sie bestätigende Erfahrung zurückbeziehen zu können meint[95]. Die strikte Trennung zwischen sprachlogischer Form und empirischem Gehalt gründet so in einem problematischen Bild des Verhältnisses zwischen Sprache und Welt. Auf diese Weise gelingt es Quine, den sachlichen Grund für jene Schwierigkeiten offenzulegen, die das empiristische Verifizierbarkeitsprinzip schließlich scheitern lassen[96].

(1) So erweist sich das Verifizierbarkeitsprinzip unter der Voraussetzung einer strikten Dichotomie zwischen analytischen und synthetischen Aussagen als selbstwidersprüchlich. Denn da es offensichtlich weder eine analytische Aussage darstellt noch selbst empirisch verifizierbar ist, muß es – auf sich selbst angewandt – sinnlos sein[97]. Aus diesem Dilemma kann es erst dann befreit werden, wenn die jener Unterscheidung zugrunde liegende reduktionistische Auffassung des Verhältnisses von Sprache und Welt einem anderen Verständnis weicht – wobei allerdings zu fragen bleibt, ob die Wende zu einem holistisch-naturalistischen Empirismus Quinescher Prägung hier ausreicht.

(2) Die verschiedenen Versuche, das zunächst nur unbestimmt-allgemein formulierte Verifizierbarkeitsprinzip zu präzisieren, müssen allesamt als gescheitert angesehen werden. Es ist bisher nicht gelungen, eine Formulierung anzugeben, die zwischen sprachlogischer Form und empirischem Gehalt – zwischen Theorie und Beobachtung – zu unterscheiden erlaubt, ohne auf der einen Seite zu viel

---

95 Quines Argumentationsstrategie ist also so zu verstehen, daß erst die Kritik am Dogma des Reduktionismus dem Angriff auf das Analytizitätsdogma zum Erfolg verhilft: »Das Dogma des Reduktionismus steht, selbst in seiner abgeschwächten Form, im engen Zusammenhang mit dem anderen Dogma – daß es eine Kluft zwischen dem Analytischen und dem Synthetischen gebe. Wir sahen uns in der Tat vom letzteren Problem über die Verifikationstheorie der Bedeutung zu dem ersteren hingeführt. Direkter formuliert: das eine Dogma stützt das andere deutlich auf die folgende Weise: solange es als sinnvoll gilt, allgemein von der Bestätigung oder Schwächung einer Aussage zu reden, scheint es ebenfalls sinnvoll zu sein, von einem Grenzfall einer Aussage zu reden, der ohne weiteres *ipso facto*, komme was da will, bestätigt ist; und eine solche Ausssage ist analytisch« (W.V. O. Quine, Zwei Dogmen 45f.). Für Quine steht also das mit dem Analytizitätsdogma verknüpfte Problem der Stellung von Logik und Mathematik im Vordergrund, nicht aber die Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses von Sprache und Welt. Vielleicht ist es von daher zu verstehen, daß er seinen »Empirismus ohne Dogmen« (aaO. 47) zwar in Richtung auf einen holistischen Naturalismus ausarbeitet, jedoch nicht bis zu jenem dritten Dogma vordringt, das Davidson in der Unterscheidung zwischen Begriffsschema und empirischen Gehalt überhaupt erblickt (vgl. D. Davidson, On the Very Idea of a Conceptual Scheme, in: PAPS 47 [1974], 5–20, wieder in: Ders., Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford 1984, 125–139, dt. Was ist eigentlich ein Begriffsschema, in: Ders., Wahrheit und Interpretation, Ffm 1990, 261–282).

96 Vgl. zum Folgenden G. Abel, Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Ffm 1993, 154–157.

97 Vgl. G. Abel, aaO. 154; vgl. auch H. Putnam, Reason, Truth and History, Cambridge 1981, dt. Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Ffm 1982, 145.

ausschließen oder auf der anderen Seite zuviel zulassen zu müssen. Dieses Scheitern hat seinen Grund darin, Theorie und Beobachtung nicht so auseinanderdividieren zu können, daß sich direkt verifizierbare Beobachtungssätze eindeutig von theoretischen Zusatzannahmen abheben ließen. Der Versuch einer Reduktion aller sinnvollen Sätze auf elementare Beobachtungssätze erweist sich als undurchführbar, und auch diese Beobachtungssätze selbst lassen sich nicht auf eine unmittelbare Wiedergabe des sinnlich ›Gegebenen‹ beschränken. Vielmehr zeigt sich, »daß selbst noch die direkten Beobachtungssätze unter Bedingungen der Interpretation stehen, d.h. nicht unmittelbar, sondern interpretations*bedingt* und interpretations*bedürftig* sind und bleiben«[98].

(3) Zudem hat bisher nicht befriedigend geklärt werden können, wann eine sprachliche Äußerung oder ihre Negation überhaupt als definitiv verifiziert angesehen werden kann. Dieses Problem verdankt sich dem doppelten Umstand, daß auf der einen Seite »die Formen dessen, was als eine gültige und sichere Verifikation zugelassen wird, jeweils von institutionalisierten Normen und deren Anerkennung, auf die wir die Sicherheit unserer Wahrnehmungsurteile stützen, abhängig sind«[99], während auf der anderen Seite einer scheinbaren Widerlegung durch die Erfahrung dadurch begegnet werden kann, daß die Theorie an anderer Stelle so umgebaut wird, bis sie mit der Erfahrung wieder übereinstimmt.

Trotz dieser holistischen Modifikation des empiristischen Reduktionismus stößt aber auch Quine noch nicht zu dem eigentlichen Punkt vor, der die bedeutungstheoretische Zuspitzung des Verifizierbarkeitskriteriums als problematisch und letztlich aporetisch erscheinen läßt. Denn er setzt sich zwar mit einem bestimmten Verständnis des Verifizierbarkeitsprinzips auseinander, nimmt aber dessen bedeutungstheoretische Pointe nicht in den Blick. So ist mit der Ablehnung einer reduktionistischen Auffassung empirischer Verifizierbarkeit über die Verifikationstheorie der Bedeutung noch nichts ausgemacht.

Entsprechend zeigt sich, daß Quine mit seiner holistisch-naturalistischen Variante des Empirismus wohl den Reduktionismus des Wiener Kreises zu überwinden vermag, dessen spezifischer Epistemologie und Bedeutungstheorie jedoch verhaftet bleibt[100]. Sein Augenmerk richtet sich auf eine ›undogmatische‹ Ausar-

98 G. Abel, Interpretationswelten 155.

99 G. Abel, aaO. 156; vgl. H. Putnam, Vernunft, Wahrheit und Geschichte 144–154.

100 Im folgenden soll lediglich eine knappe Skizze des Quineschen Naturalismus gegeben werden, sofern dieser die Problematik der Quineschen Aufnahme und Modifikation des empiristischen Sprachbegriffs deutlicher hervorzuheben erlaubt. Die in der analytischen Philosophie zu breiter Wirksamkeit gelangten Thesen Quines über die Unbestimmtheit der Übersetzung, der Unerforschlichkeit der Referenz sowie der ontologischen Relativität, ganz abgesehen von der spezifischen Ausarbeitung seines Holismus und der damit verknüpften These von der Unterbestimmtheit der Theorien durch die Erfahrung, können daher nur am Rande gestreift werden. Ein ausgezeichneter Überblick über Quines Philosophie findet sich bei F. Mühlhölzer, Willard Van Orman Quine. Partnerschaft zwischen der Philosophie und den Naturwissenschaften, in: M. Fleischer (Hg.), Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 57–78; vgl. als Gesamtdarstellungen darüber hinaus P. Gochet, Quine zur Diskussion, Ffm 1984; H. Lauener, Willard Van

beitung dieser beiden Hauptthesen des Empirismus: »Two cardinal tenets of empiricism remained unassailable and so remain to this day. One is that whatever evidence there is for science is sensory evidence. The other ... is that all inculcation of meanings of words must rest ultimately on sensory evidence«[101]. Quine lehnt es zwar ab, im Fall einer einzelnen Aussage die sprachlogische und die empirische Komponente voneinander abheben und letztere direkt mit dem sinnlich ›Gegebenen‹ vergleichen zu können. Doch an der prinzipiellen Unterscheidung zwischen sprachlogischer Form und empirischem Gehalt hält er sehr wohl fest: »Mein gegenwärtiger Standpunkt ist der, daß es Unsinn ist und zu viel Unsinn führt, von einer sprachlichen und einer faktischen Komponente der Wahrheit irgendeiner individuellen Aussage zu reden. Wissenschaft ist, kollektiv betrachtet, sowohl von Sprache wie von Erfahrung abhängig; doch dieser Doppelcharakter kann nicht sinnvollerweise bis in die einzelnen Aussagen der Wissenschaft, je für sich genommen, verfolgt werden«[102].

Quine läßt also nicht mehr einen einzelnen Satz, wohl aber die Gesamtheit der wissenschaftlichen Theorien der Erfahrung gegenübertreten. Diese holistisch gefärbte Aufnahme der Grunddifferenz von Sprache und Welt erlaubt es ihm nun auch, die Verifikationstheorie der Bedeutung seinem modifizierten Empirismus einzufügen[103]. Entscheidend ist dabei der methodische Rückgang auf die Situation des Erlernens einer Sprache[104]. Sie weise die Notwendigkeit einer empi-

---

Orman Quine, München 1982; sowie G. Romanos, Quine and Analytic Philosophy. The Language of Language, Cambridge, 1983; vgl. schließlich auch D. Koppelberg, Aufhebung 185–309. – Quines eigene Entfaltung seines holistisch-naturalistischen Empirismus findet sich vor allem in Ders., Word and Object, Cambridge 1960, [10]1976, dt. Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980; eine ergänzende Ausarbeitung seiner Referenztheorie bietet Ders., The Roots of Reference, La Salle 1974, dt. Die Wurzeln der Referenz, Ffm 1976. Daneben sind vor allem folgende Aufsatzbände von Belang: Ders., From a Logical Point of View, Cambridge 1953, dt. Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays, Ffm 1979; Ders., Ontological Relativity and Other Essays, New York 1969, dt. Ontologische Relativität und andere Schriften, Stuttgart 1975; sowie Ders., Theories and Things, Cambridge 1981, dt. Theorien und Dinge, Ffm 1985. Einen zusammenfassenden Überblick über seine Philosophie gibt Quine schließlich in Ders., Pursuit of Truth, Cambridge 1990.

101 W.V.O. Quine, Epistemology naturalized, in: Ders., Ontological Relativity 69–90, 75, dt. Naturalisierte Erkenntnistheorie, in: Ders., Ontologische Relativität 97–126, 104f.

102 W.V.O. Quine, Two Dogmas 46.

103 Vgl. W.V.O. Quine, Naturalisierte Erkenntnistheorie 112f.

104 Dabei kann es sich um das kindliche Erlernen der eigenen oder die Erforschung einer fremden Sprache handeln; vgl. W.V.O. Quine, aaO. 112–114; sowie ausführlicher Ders., Ontologische Relativität, in: Ders., Ontologische Relativität 41–96. – Dieser Rückgang auf die Situation des Erlernens einer Sprache hat ihren Grund in Quines behavioristischem Sprachbegriff: »Sprache ist eine soziale Kunstfertigkeit, die wir allein auf der Grundlage des beobachtbaren Verhaltens anderer Menschen unter öffentlich erkennbaren Umständen erwerben« (Ders., Ontologische Relativität 41). Um also eine Sprache erlernen zu können, stehen keine anderen Daten als die beobachtbaren Verhaltensweisen der jeweiligen Sprachbenutzer in einer bestimmten Umgebung zur Verfügung. Das Gedankenexperiment der radikalen Übersetzung (vgl. Ders., Wort und Gegenstand 59–147) weist nun auf, daß sich aus diesen Daten keine eindeutigen Richtlinien zur Übersetzung jener fremden in die

risch-objektiven Evidenzbasis auf, die ihrerseits nur in den intersubjektiv zugänglichen ›Daten‹ des verbalen Verhaltens der jeweiligen Sprachbenutzer in einer bestimmten Umgebung bestehen könne. Ein Linguist, der eine ihm unbekannte Sprache erforscht, »kann seine Daten offensichtlich nur dadurch gewinnen, daß er beobachtbare Reizsituationen und die Äußerungen der Fremden miterlebt«[105] und diese miteinander verknüpft. Daraus erhalte er bestimmte Beobachtungssätze, deren Bedeutung durch eben jene Sinnesreizungen bestimmt sei, die den Fremden – oder Sprecher einer Sprache überhaupt – zur Zustimmung oder Ablehnung veranlaßten[106]. Quine führt also den Begriff der Bedeutung auf eine durch Sinnesreizungen vermittelte Situation empirischer Evidenz zurück: Ein Beobachtungssatz stehe in einem besonders unmittelbaren Verhältnis zu den Sinnesreizungen; seine Bedeutung hänge ausschließlich von denjenigen – durch Sinnesreizungen vermittelten – beobachtbaren Begleitumständen ab, die während seiner Äußerung bestehen. Ihm komme damit innerhalb des Sprachganzen eine ausgezeichnete Stellung zu: »Der Beobachtungssatz, an der Beobachtungsperipherie des wissenschaftlichen Gebäudes gelegen, ist die minimale verifizierbare Einheit; er hat ganz für sich allein einen empirischen Gehalt«[107]. Auch wenn also der Übergang von den Beobachtungssätzen zu den theoretisch höher gele-

---

eigene Sprache gewinnen lassen. Daraus ergibt sich Quines These von der Unbestimmtheit der Übersetzung (vgl. aaO. 135–147). Sie besagt nicht, daß sich die Frage nach einer richtigen Übersetzung nicht entscheiden läßt, sondern behauptet, daß es hier nichts zu entscheiden gibt. Recht verstanden geht sie daher in die andere These von der Unbestimmtheit der Bedeutung über (vgl. aaO. 78f., 142f.). Auf diese Weise gelingt es Quine, seinen bereits in ›Two Dogmas of Empiricism‹ geführten Angriff gegen mentalistische Bedeutungstheorien auf eine breitere sprachphilosophische Grundlage zu stellen.

105 W.V.O. Quine, Naturalisierte Erkenntnistheorie 113.

106 Vgl. W.V.O. Quine, Empirischer Gehalt, in: Ders., Theorien und Dinge 39–46, 40: »Ein Beobachtungssatz ist ein Gelegenheitssatz, den der Sprecher beharrlich bejahen wird, wenn seine Sinnesrezeptoren in bestimmter Weise gereizt werden, und den er beharrlich verneinen wird, wenn sie in anderer Weise gereizt werden. ... Es ist in diesem Sinne, daß sie die am unmittelbarsten mit der Sinnesreizung verknüpften Sätze sind«. Vgl. auch Ders., Naturalisierte Erkenntnistheorie 120f.; sowie Ders., Wort und Gegenstand 66–91. – Entscheidend ist, daß Quines Beobachtungssätze auf Sinnesreizungen, nicht aber – wie im Logischen Empirismus – auf Sinnesdaten bezogen sind. Sie handeln daher zumeist von vertrauten Gegenständen der Außenwelt. Auf diese Weise sucht Quine die Engführung auf private Wahrnehmungen im Logischen Empirismus in Richtung auf eine Orientierung an intersubjektiv zugänglichen ›Daten‹ zu überwinden. Von diesem durch Sinnesreizungen vermittelten ›Kontakt‹ der Beobachtungssätze mit der Wirklichkeit ist die ›Referenz‹ einzelner Worte streng zu unterscheiden. Sie wird auf der Ebene der empirischen Theorie durch die Verpflichtung auf eine bestimmte Ontologie – im schlichten Sinne dessen, was die Theorie als existierend voraussetzt – bestimmt. Daraus folgt auf der einen Seite Quines These von der ontologischen Relativität: »Nur innerhalb unserer Theorie hat die Frage danach, was es gibt, Sinn, und diese Frage wird von unserer Theorie selbst beantwortet. Referenz wird dabei zu einer Trivialität« (F. Mühlhölzer, Quine 74). Auf der anderen Seite ermöglicht der Quinesche Holismus nun verschiedene Referenzsysteme, die sich in ihrem Bezug auf die empirischen Daten der Beobachtungssätze gleichwohl als äquivalent erweisen. Daraus ergibt sich die These von der Unerforschlichkeit der Referenz (vgl. Ders., Wort und Gegenstand 101–110; vgl. auch Ders., Ontologische Relativität).

107 W.V.O. Quine, Naturalisierte Erkenntnistheorie 124.

genen Sätzen vor mannigfache Probleme stellt[108], ist doch zumindest soviel deutlich, daß ein Satz Bedeutung besitzt »nur hinsichtlich seiner Verbindung zu dieser nichtsprachlichen Basis der Sinnesreizungen, die, je nach Stellung innerhalb des Theoriesystems bzw. Sprachsystems, mehr oder minder direkt ist«[109].

Im Hintergrund dieser Reformulierung einer verifikationistischen Bedeutungstheorie steht die naturalistische Auffassung, daß die Außenwelt durch kausale Einwirkung auf unsere Sinnesrezeptoren physische Reizungen verursache, die uns ihrerseits dazu veranlaßten, bestimmte Sätze zu äußern. Mit dieser These schlägt Quine den Bogen zu seinem Programm einer naturalisierten Erkenntnistheorie. Er hebt darauf ab, unter Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Theoriebildung selbst das Verhältnis zwischen dieser Theorie und ihren ›Daten‹ einsichtig zu machen: »Ich akzeptiere unsere vorherrschende physikalische Theorie und damit auch die Physiologie meiner Rezeptoren; daraufhin denke ich darüber nach, wie der sensorische Input gerade die von mir akzeptierte physikalische Theorie bestätigt. ... Die zu analysierende Beziehung ist demnach die Beziehung zwischen unseren Sinnesreizungen und unseren wissenschaftlichen Theorieformulierungen«[110]. Auf diese Weise meint er mit der klassischen Vorrangstellung der Erkenntnistheorie abschließen und diese in die empirischen Naturwissenschaften einreihen zu können. An die Stelle des vergeblichen Bemühens um die Erkenntnis einer angeblich sprachjenseitigen ›Welt‹ soll mithin die schlichte Anerkennung der empirisch verbürgten und physikalisch ausgewiesenen ›Daten‹ treten[111].

Doch zugleich weist Quine diesen als Sinnesreizungen explizierten ›Daten‹ eine theorie- und sprachneutrale Sonderstellung zu. Sie bilden die empirisch-objektive Evidenzbasis für die durch sie veranlaßten sprachlichen Äußerungen und gehen diesen insofern als etwas letztlich nichtsprachlich ›Gegebenes‹ voraus[112]. Damit bleibt Quine der spezifisch empiristischen Unterscheidung zwischen sprachlogischer Form und empirischem Gehalt, zwischen sprachlicher Theorie und nichtsprachlich ›Gegebenem‹ verhaftet und fällt in einen – wenngleich naturalistisch verkleideten – ›Mythos vom Gegebenen‹[113] zurück. Entgegen seiner anfänglichen Behauptung,

---

108 Vgl. dazu W.V.O. Quine, Wort und Gegenstand 129–136.

109 K. Stüber, Davidson 26.

110 W.V.O. Quine, Empirischer Gehalt 39; vgl. dazu auch F. Mühlhölzer, Quine 57–59.

111 Quine vertritt also eine naturalistisch gefärbte Variante des ›Internalismus‹. Dies zeigt sich vor allem an seinem Verständnis des Wahrheitsbegriffs. So lasse sich die Frage nach der Wahrheit jener miteinander konkurrierenden Gesamttheorien nicht von außen her, sondern nur wieder innerhalb einer bestimmten Theorie stellen: »Wir *können* sie ablehnen. Es steht uns frei, einen Wechsel zu vollziehen, ohne irgendwelchen Belegen Gewalt anzutun. ... Aber die Annahme, wir könnten abseits stehen und alle alternativen Ontologien in ihren verschiedenen Hinsichten als wahr, alle vorgestellten Welten als wirklich erkennen, ist konfus. Es ist eine Verwechslung der Wahrheit mit der Bestätigung durch Belege. Wahrheit ist immanent, und darüber gibt es nichts. Sprechen können wir nur aus einer Theorie heraus, sei's auch eine von mehreren« (W.V.O. Quine, Dinge und ihr theoretischer Ort, in: Theorien und Dinge 11–38, 35f.). Daraus erhellt, daß auch die *erkenntnistheoretischen* Behauptungen über die Unbestimmtheit der Bedeutung, die Unerforschlichkeit der Referenz oder die ontologische Relativität ihren Ort nur wieder innerhalb der anerkannten physikalischen Gesamttheorie haben: Die Erkenntnistheorie ist nichts anderes als eine »durch sich selbst belehrte Naturwissenschaft« (Ders., Russells ontologische Entwicklung, in: Theorien und Dinge 96–110, 110). Umgekehrt kann Quine innerhalb dieser physikalischen Theorie auch ontologischer Realist sein, indem er eben die Gegenstände als existent voraussetzt, auf die sich unser wissenschaftliches Weltbild verpflichtet.

112 Vgl. K. Stüber, Davidson 31–35.

113 Vgl. dazu W. Sellars, Empiricism and the Philosophy of Mind, in: Ders., Science, Perception and Reality, London 1963, 127–196. – Bereits R. Rorty, Spiegel der Natur 191f., hat darauf hingewiesen, daß Quine und Sellars trotz ihrer gemeinsamen Kritik am Logischen Empirismus jeweils von eben der Unterscheidung Gebrauch machen, gegen die sich