

Die Philosophie in der Science Fiction II: Erkenntnistheorie, Anthropologie, Ethik

*Die Frage ist nicht, ob das Denken logisch sei,
sondern ob es am Orte sei.*

Ludwig Hohl

Wir haben uns im ersten Band mit der Definition der Science Fiction, ihrer Geschichte sowie dem Phänomen Technik als Fahrzeug der Science Fiction befasst. Vor allem haben wir herausgearbeitet, inwiefern die Science Fiction eine Form geschichtsphilosophischer und metaphysischer Perspektiven ist. In dem vorliegenden zweiten Band wollen wir den nächsten Schritt gehen und fragen, inwiefern Science Fiction etwas mit Erkenntnistheorie (Kapitel VII), Anthropologie (Kapitel VIII) und Ethik (Kapitel IX) zu tun hat.

Im ersten Band hatten wir die Bemerkung gemacht, dass die Fragen der Metaphysik (Kapitel VI) zur Erkenntnistheorie geführt haben. Woher können wir überhaupt etwas wissen? Welche Grundlagen hat unser Wissen? Woher wissen wir, dass wir nicht in die Irre geführt werden? Im vorliegenden zweiten Band werden wir danach fragen, wie Probleme der Erkenntnistheorie in der Science Fiction präsentiert werden. Hier ist es vor allem der polnische Science-Fiction-Autor Stanisław Lem, der mit seinen Romanen unser Weltbild erschüttert. Wir schreiben die Erkenntnis- und Wahrnehmungsfähigkeit eigentlich nur lebenden Wesen zu. Aber Lem beschreibt in seinem Roman *Solaris* einen Planeten, der scheinbar erkennen und wahrnehmen kann. Aber ob er wirklich über diese Fähigkeit verfügt, entzieht sich unserer Kenntnis. In Lems Roman *Die Stimme des Herrn* geht es um ein kosmisches Signal, das Wissenschaftler der Erde zu entziffern trachten. Wie kann man ein Signal entschlüsseln, von dessen sprachlicher Grundlage man keine Kenntnis hat? Brian W. Aldiss zeigt uns in seinem Roman *Report über Probabilität A*, dass auch Größen relativ sind, weshalb sich der Mensch nicht einbilden sollte, seine Körpergröße oder die Größe des Planeten Erde seien zentral bzw. das mittlere Maß zwischen den riesigen intergalaktischen Räumen und der mikroskopischen Welt der Atome und Moleküle.

Wenn wir darüber nachdenken, dass der Mensch nur eine begrenzte Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit hat, kommen wir zu der Imagination, dass andere geistbegabte Wesen im Weltall möglicherweise anders konstituiert sind als wir. Vielleicht können sie uns aufgrund bestimmter Wahrnehmungsdefekte gar nicht erkennen. Diese Defekte könnten aber auch bei uns Menschen der Erde vorliegen, und nicht nur die Wahrnehmung betreffen, sondern auch die Sprache. Der Mensch ist ein Vernunftwesen, das über Sprache verfügt. Wie könnte die Sprache außerirdischer Wesen verfasst sein? In dem Roman *Babel-17* demonstriert Samuel R. Delany eine außerirdische Sprache, die uns Menschen zu manipulieren scheint, aber möglicherweise ist diese Manipulation gar nicht beabsichtigt. Wie sollen wir

uns überhaupt mit Außerirdischen verständigen, wenn wir ihnen einmal begegnen? Wir dürfen schließlich nicht erwarten, dass sie eine Sprache sprechen, die auf unserer Erde bekannt ist. Wir können aber die Sprache auch in die Zukunft der Gesellschaft extrapolieren und nach der Art ihrer Verwendung fragen. Was geschieht, wenn man Sprache verstümmelt wie in George Orwells *1984*?

In der Anthropologie geht es immer um das Ganze des Menschen, nicht nur um bestimmte Aspekte, mit denen sich bestimmte Fachwissenschaften befassen (Soziologie, Biologie, Medizin). Deshalb fragen wir nicht nur nach der Sprache des Menschen, seinem Geist, sondern darüber hinaus nach seinem Leib, seiner Sexualität. Wie wird diese sich in der Zukunft gestalten? Die Ansichten gehen bei George Orwell und Aldous Huxley auseinander. Dürfen wir Sexualität auch bei Außerirdischen voraussetzen? Und wie könnte diese aussehen? In ihrem Roman *Die linke Hand der Dunkelheit* präsentiert Ursula K. Le Guin Menschen, die in ihrer Geschlechtlichkeit nicht festgelegt sind, sondern je nach Situation sich männlich oder weiblich entwickeln. J.G. Ballard bietet in *Crash* eine Sexualität dar, die völlig technisch und funktional geworden ist. Wird der Mensch der Zukunft auf seine Funktionen reduziert?

Die Frage der Funktionalität des Menschen bzw. der Gesellschaft wird gerade im 21. Jahrhundert besonders intensiv diskutiert. Als funktional einwandfreien „Menschen“ könnte man den Roboter bzw. den Computer ansehen. Was für Wesen sind Roboter? Was ist Künstliche Intelligenz? Können Roboter wirklich denken? Und wie verstehen wir eigentlich den Begriff „denken“? In welches Verhältnis setzen wir uns selbst zu diesen Robotern? In vielen Science-Fiction-Romanen und -Filmen tauchen regelmäßig zwei einander widersprechende Bilder von Robotern auf. Einerseits töten sie alle Menschen, die sich ihnen in den Weg stellen, andererseits gibt es Roboter, die unbedingt Menschen werden wollen und sie in allem imitieren. Filme wie *Lemmy Caution gegen Alpha 60* oder *Westworld* zeigen den destruktiven Lauf von Computern bzw. Robotern, die außer Kontrolle geraten sind. Bei Isaac Asimov oder *Star Trek* dagegen herrschen Roboter vor, die den Wunsch hegen, in allem dem Menschen gleich zu sein, vor allem möchten sie erleben, was es heißt, Emotionen zu spüren.

Darüber hinaus gibt es Menschen, die ihrerseits zu Robotern werden wollen. Der Cyborg ist hier das Modell für den Supermensch der Zukunft, bei dem die natürlichen Organe durch künstliche ersetzt werden. Während die Zukunftswärmer des Post- und Transhumanismus vom autonomen Cyborg träumen, der die natürlichen Grenzen des Menschen überwindet, zeigen kritische Science-Fiction-Stories die Probleme auf, die solchen Wesen zwischen Mensch und Maschine drohen könnten. Geschichten wie *Robocop* und *Der korrigierte Mensch* demonstrieren, dass Cyborgs ständigem Stress und steter Überwachung ausgesetzt sind, im Grunde aber ein einsames Leben führen und von Autonomie keine Rede sein kann.

Ähnliche ethische Schwierigkeiten dürften wir von Robotern erwarten, die Verantwortung übernehmen. Mittlerweile haben sich einige Philosophen mit Roboterethik befasst und diskutiert, ob man ethische Grundsätze in Roboter implementie-

ren soll, und im Fall eines positiven Votums gefragt, welche Ethiken dafür angemessen sein könnten. Sind Roboter überhaupt in der Lage dazu, ethische Entscheidungen zu treffen? Und wenn ja: Ist es überhaupt wünschenswert, dass es Roboter geben sollte, die sich strikt an bestimmte ethische Grundsätze halten? In der Praxis zeigt sich, dass die meisten Menschen bevorzugt Mischformen bestimmter Ethiken anwenden. Und was bedeutet das für unser Menschenbild? Müssten wir Roboter dann so behandeln wie unseresgleichen, als Mensch? Die schwedische Fernsehserie *Äkta Människor* zeigt die möglichen positiven wie negativen Seiten einer solchen Entwicklung.

Die Frage, wie wir mit Robotern, die eigenständig handeln können, umgehen sollen, stellt sich in abgewandelter Form auch für die Außerirdischen. Es geht also nicht nur darum, wie wir mit ihnen kommunizieren können, sondern auch, wie wir sie behandeln sollen. Welche ethischen Grundsätze haben wir und welche haben sie? In Kurd Laßwitz Roman *Auf zwei Planeten* wird den Marsmenschen unterstellt, nach der Ethik Kants zu leben, was jedoch zu immensen Schwierigkeiten mit den Menschen der Erde führt. Hinzu kommt, dass die Menschen der Erde selbst unterschiedliche ethische Positionen einnehmen. Dürfen wir das auch von den Außerirdischen erwarten?

Die Tatsache, dass wir als Philosophen unterschiedliche ethische Positionen einnehmen, ist heutzutage angesichts der Entwicklung der Biotechniken wie Gentherapie, Enhancement oder Transplantationen von großer Tragweite. Die Ethik ist durch diese Entwicklung in ihrer Substanz herausgefordert. Wie sollen wir darauf reagieren, wenn es eines Tages Menschenklone geben sollte oder Menschenköpfe transplantiert werden? Die Science Fiction ist hier der Philosophie bereits vorausgeeilt und hat entsprechende Szenarien präsentiert. Während in Kate Wilhelms *Hier sangen früher Vögel* die Klone eine Diktatur errichten, sind die Klone in Pamela Sargents *Die Bio-Bombe* zerrissene Individuen, die sich aus verschiedenen Gründen in die Gesellschaft nicht einfinden können. Und welche ethischen Komplikationen treten auf, wenn wir eine Kopftransplantation durchführen, wie in Charlotte Kerners Roman *Kopflös* oder wir Chimären erschaffen, wie sie von H.G. Wells in *Die Insel des Doktor Moreau* präsentiert werden?

Der vorliegende zweite Band soll zeigen, dass die Beschäftigung mit philosophischen Fragen in Erkenntnistheorie, Anthropologie und Ethik unausweichlich ist, wenn wir die Botschaften der Science Fiction verstehen wollen.

Zunächst aber ist jeweils zu Beginn der Kapitel VII, VIII und IX zu fragen, worum es sich bei Erkenntnistheorie, Anthropologie und Ethik eigentlich handelt. Wenn wir die Philosophie in der Science Fiction in den Blick nehmen wollen, ist es notwendig, einen philosophiehistorischen Streifzug zu unternehmen. Die Fragen aus der Vergangenheit wirken in die Gegenwart und sind keineswegs erledigt. Vielmehr kehren diese philosophischen Fragen heutzutage in neuer Form, nämlich im Gewande der Science Fiction wieder.

VII. Erkenntnistheorie

My mistake was in ever opening the books.

Wolf Larsen

Manche Gedanken, die bereits im Kapitel zur Metaphysik auftauchten, werden im vorliegenden zweiten Band abermals in etwas anderer Form zur Sprache gebracht werden. Das lässt sich insofern nicht vermeiden, als dass Metaphysik und Erkenntnistheorie sehr verwandte Themenbereiche sind. Wie die Metaphysik unter anderem nach der Identität des Subjekts fragt, so fragt auch die Erkenntnistheorie nach dem Subjekt, insonderheit nach den Möglichkeiten seines Wissens. Woher wissen wir überhaupt etwas von dem, was wir zu wissen behaupten? Wenn wir von Wissen, vom Ich, von Selbstbewusstsein, von Zeit und Raum oder von Erfahrung und Vernunft sprechen, erweisen sich diese so eindeutig erscheinenden Begriffe bei näherem Nachdenken als nicht mehr selbstverständlich.

1. Was ist Erkenntnistheorie?

Die philosophische Erkenntnistheorie befasst sich mit den Fragen, was Wissen ist, wie wir etwas wissen können, wie wir zu unserem Wissen gelangen, welche Quellen und welches Fundament unser Wissen hat. Die neuzeitliche Philosophie verfolgt dabei die Idee, zunächst zu prüfen, „über welche kognitiven Fähigkeiten wir verfügen, ob diese Fähigkeiten zur Beantwortung der jeweiligen Frage ausreichen.“¹ Man kann allerdings nicht alles begründen, da man ansonsten in einen *regressus ad infinitum* geraten würde. Da die Wende von der Metaphysik zur Erkenntnistheorie erst in neuerer Zeit erfolgte, wollen wir den Anfang der Untersuchung nicht bei Aristoteles, sondern bei Ludwig Wittgenstein setzen. Nachdem wir den Grundfragen der Erkenntnistheorie nachgegangen sind, werden wir uns mit dem Problem befassen, wie es möglich ist, den Fremden zu erkennen. Die Science Fiction fragt häufig nach dem Außerirdischen, weshalb eine Erkenntnistheorie des Fremden unumgänglich ist. Schließlich werden wir den Bogen zur Science Fiction schlagen, um zu bestimmen, welche erkenntnistheoretischen Fragen für den Menschen angesichts des Außerirdischen existentiell sind.

1.1. Ludwig Wittgenstein

Der österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein ist der Ansicht, dass er die Probleme der traditionellen Metaphysik gelöst habe, insofern er sie als Scheinprobleme betrachtet. Angeblich beruhen diese Probleme auf dem Missverständnis der Logik unserer Sprache.² Wittgenstein versucht in seinem Werk *Tractatus logico-philosophicus* (1921) eine Grenze zwischen sinnvollem und sinnlosem Sprechen zu ziehen. So wie es Kant um eine Grenzziehung zwischen Erfahrungser-

¹ Baumann, Erkenntnistheorie, 4.

² Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, Vorwort.

kenntnis und Metaphysik ging, so will Wittgenstein die Grenze zwischen Denken und Erkenntnis ziehen.³ Sein Diktum lautet: „Alles was sich aussprechen läßt, läßt sich klar aussprechen.“⁴ Recht schnell wird deutlich, dass Wittgenstein sich als Antimetaphysiker versteht und ausschließlich Tatsachen als philosophisch diskutabel betrachtet. „Die Welt ist alles, was der Fall ist [...] Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, daß es *alle* Tatsachen sind.“⁵ Damit fällt Transzendentes von vornherein aus der Philosophie heraus. Welche Aufgabe nach Wittgenstein der Philosophie zukommt, die von aller Metaphysik befreit sein soll, kann mancher als ernüchternd ansehen. „Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft (oder die Gesamtheit der Naturwissenschaften).“⁶ Welchen Sinn hat dann noch die Philosophie, da sie ja keine Naturwissenschaft ist? Wittgenstein antwortet: „Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen.“⁷ Aber wenn nur die Naturwissenschaft wahre Sätze enthalten kann, was sagt dann der *Tractatus* aus? Sätze sind für Wittgenstein lediglich begriffliche Mittel, die es uns erlauben, die Welt zu beschreiben, wobei die Methode des *Tractatus* unabhängig von jeder Erfahrung sein soll.⁸ Wenn die Welt die Gesamtheit der Tatsachen ist und nicht der Dinge,⁹ dann ist sie sprachlich strukturiert. Sätze und Tatsachen seien aufeinander bezogen. Die Funktion der Sätze erschöpfe sich darin, Tatsachen abzubilden. Damit können sie aber keine Werte abbilden, denn Werte sind keine Tatsachen.¹⁰ Da die Sprache die Quelle aller Missverständnisse sei, fordert Wittgenstein: „Um diesen Irrtümern zu entgehen, müssen wir eine Zeichensprache verwenden, welche sie ausschließt, indem sie nicht das gleiche Zeichen in verschiedenen Symbolen, und Zeichen, welche auf verschiedene Art bezeichnen, nicht äußerlich auf die gleiche Art verwendet.“¹¹ Eine solche ideale Sprache soll auch die beschreibenden Elemente der realen Sprache in ihre kleinstmöglichen Strukturen auflösen, das heißt ein Elementarsatz soll aus einem anderen Elementarsatz nicht mehr folgen können. Konkrete Beispiele für Elementarsätze gibt Wittgenstein aber nicht.¹² Erkennt Wittgenstein die Probleme, die durch seine Philosophie aufgeworfen werden? Elementarsätze können nichts über zeitlich ausgedehnte Vorgänge aussagen. Neben den Dingen müssen auch Eigenschaften und Relationen zu Wittgensteins Welt gehören. Welche davon sind einfach und welche zusammengesetzt?¹³ Hinzu kommt, dass für Wittgenstein analytische Sätze keinen Sinn haben. Ein Satz wie „Alle Tische sind

³ Vgl. Birnbacher, Wittgenstein, 321f.

⁴ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 4,116 (42).

⁵ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 1 und 1.11 (11).

⁶ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 4.11 (41).

⁷ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 4.112 (41).

⁸ Vgl. Birnbacher, Wittgenstein, 323.

⁹ Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 1.1 (11).

¹⁰ Vgl. Blume, Wittgenstein, 231.

¹¹ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 3.325 (27).

¹² Vgl. Birnbacher, Wittgenstein, 327f.

¹³ Vgl. Birnbacher, Wittgenstein, 329.

Möbelstücke“ hat laut Wittgenstein keinen empirischen Wert und ist deshalb ein „Scheinsatz“. „Alle Sätze der Logik sagen aber dasselbe. Nämlich nichts.“¹⁴ Sätze der Logik sind inhaltsleer, reine Form. Wittgenstein zieht zwei Grenzen: „Die erste Grenze verläuft zwischen Sätzen, die etwas ‚sagen‘, und Sätzen, die nichts ‚sagen‘ und deshalb ‚sinnlos‘ sind; die zweite Grenze [...] verläuft zwischen dem, worüber sich nicht sagen, aber doch sprechen läßt, und dem, worüber sich noch nicht einmal sprechen läßt.“¹⁵ Dass man in der Philosophie überhaupt noch sprechen kann, muss nach Kenntnisnahme von Wittgensteins *Tractatus* erstaunen. Für Wittgenstein existiert die Philosophie im *Tractatus* jedenfalls nicht dafür, die großen Lebensfragen zu beantworten. „Das Rätsel gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, so kann sie auch beantwortet werden.“¹⁶ Damit aber wäre Philosophie im eigentlichen Sinne verfehlt. Wir kommen bei Wittgenstein nicht einmal dahin, Fragen zu stellen. „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“¹⁷ Alles Transzendente (Religion, Ästhetik, Ethik) fällt für Wittgenstein ins Nichtdiskursive. Es bleibt unaussprechlich und gehört damit dem Mystischen an.¹⁸ Wittgenstein gerät letztlich in ein Dilemma, nämlich dadurch, dass er davon reden muss, dass nichts mehr gesagt werden kann. „Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft.“¹⁹ Damit zerstört er sein eigenes Werk, das ja dann nicht mehr philosophisch sein kann. Denn nur philosophisch lässt sich ja feststellen: „Wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.“²⁰ Aber die Welt der Gedankenexperimente, von der auch die Naturwissenschaftler ausgehen, ist gerade nicht die Welt der Tatsachen, sondern der *kosmos noetos*, das, was noch ganz ungeprüft in unseren Träumen und Gedanken vor sich geht und danach trachtet, eventuell verwirklicht zu werden.

Nun ist es interessant zu sehen, dass Wittgenstein bei seinem *Tractatus* nicht stehengeblieben ist. Seine später erschienenen Werke *Philosophische Untersuchungen* und *Über Gewißheit* stehen in deutlichem Gegensatz dazu. Seine Philosophie wird zu einer Sprachkritik, die vor allem mit dem Begriff des Sprachspiels arbeitet. Gegen die Tendenz des *Tractatus* zur Eindeutigkeit zeigt sich das Sprachspiel als vage und vieldeutig. Das Moment seiner Intersubjektivität wird hervorgehoben. „In schärfstem Gegensatz zum solipsistischen Ausgangspunkt des ‚Tractatus‘, nach dem das einzelne Ich das Zentrum der Welt, ‚die Welt *meine* Welt‘ war [...], wird in Wittgensteins Spätphilosophie die Existenz einer sprachlich vermittelten Intersubjektivität zur unabdingbaren, quasi-transzendentalen Voraussetzung

¹⁴ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 5.43 (71).

¹⁵ Birnbacher, Wittgenstein, 333.

¹⁶ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 6.5 (114).

¹⁷ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 6.52 (114).

¹⁸ Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 6.522 (115).

¹⁹ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 6.53 (115).

²⁰ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 7 (115).

jeder möglichen Erkenntnis.“²¹ Den Begriff des Sprachspiels veranschaulicht Wittgenstein durch einen Verweis auf den Begriff des Spiels, der eben keineswegs eindeutig ist. Wenn man Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiele oder Kampfspiele miteinander vergleiche, so sehe man gerade nicht, was allen gemeinsam sei, wohl aber Ähnlichkeiten, Verwandtschaften. Man finde zwischen Brett- und Kartenspielen zwar viele Entsprechungen, aber andere Charakterzüge verschwinden. Und wenn man zu den Ballspielen übergehe, dann bleibe manches erhalten, anderes aber gehe verloren. Nun könne man meinen, in allen Spielen gehe es um Gewinnen und Verlieren, aber wenn ein Kind einen Ball an die Wand werfe, dann nicht. Wie verschieden ist jeweils die Rolle, die Geschick oder Glück (oder Strategie) spielen? Ist das Geschick im Schachspiel ein anderes als im Tennis?²² Wittgenstein wird selbstkritisch: „Man kann sagen, der Begriff ‚Spiel‘ ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern. – ‚Aber ist ein verschwommener Begriff überhaupt ein Begriff?‘ – Ist eine unscharfe Photographie überhaupt ein Bild eines Menschen? Ja, kann man ein unscharfes Bild immer mit Vorteil durch ein scharfes ersetzen? Ist das unscharfe nicht oft gerade das, was wir brauchen?“²³ Hatten Wittgensteins Elementarsätze im *Tractatus* den Verlauf der Zeit nicht berücksichtigt, so nimmt er jetzt Bezug darauf. „Wenn sich die Sprachspiele ändern, ändern sich die Begriffe, und mit den Begriffen die Bedeutungen der Wörter.“²⁴ Das heißt, seine ursprüngliche Forderung nach fester Wortbedeutung wird von ihm selbst überwunden. „Nicht der von einem Wort bezeichnete Gegenstand entscheidet über die Wortbedeutung, sondern die Art und Weise, in der das Wort, eingebettet in Sätze, in verschiedenen Kontexten verwendet wird.“²⁵ Erkenntnistheoretisch sieht Wittgenstein den skeptischen Zweifel kritisch, den er in seinem Werk *Über Gewißheit* verarbeitet. Das System unserer empirischen Urteile ist der Bezugsrahmen, in dem Zweifel erst möglich werden. „Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus.“²⁶ Würde stets an allem und jedem gezweifelt, wäre es dem Menschen gar nicht möglich, überhaupt etwas zu lernen. „Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt nach dem Glauben.“²⁷ Man muss zunächst gewisse Autoritäten anerkennen, um überhaupt in die Lage zu geraten, urteilen zu können.²⁸ Wittgenstein zeigt, dass Wissen verschiedene Formen haben kann. Man kann etwas wissen aus Erfahrung, aus Erinnerung oder auch vom Erzählen oder Verhalten anderer Menschen. „Wenn wir sagen, wir wissen, daß das Wasser kocht, wenn es ans Feuer gestellt wird. Wie wissen wir’s? Erfahrung hat es uns gelehrt. – Ich sage ‚Ich weiß, daß ich heute früh gefrühstückt habe‘; Erfahrung hat mich das nicht gelehrt. Man sagt auch ‚Ich weiß, daß er Schmerzen hat‘. Jedesmal ist das Sprachspiel anders, jedesmal sind wir

²¹ Birnbacher, Wittgenstein, 342.

²² Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 66 (48).

²³ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 71 (50).

²⁴ Wittgenstein, *Über Gewißheit*, § 65 (25).

²⁵ Blume, Wittgenstein, 232.

²⁶ Wittgenstein, *Über Gewißheit*, § 115 (39).

²⁷ Wittgenstein, *Über Gewißheit*, § 160 (49).

²⁸ Vgl. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, § 493 (128).

sicher, und jedesmal wird man mit uns übereinstimmen, was wir *in der Lage sind* zu wissen.“²⁹

1.2. W.V.O. Quine

In seiner empiristischen Philosophie geht es dem US-amerikanischen Philosophen W.V.O. Quine darum zu zeigen, dass wir als Menschen in Zusammenhängen denken. Wir untersuchen ja nicht einzelne Sätze, sondern ganze Systeme von Sätzen. Sprache sei ein komplexes Ganzes. Wenn wir eine Sprache lernten, so nie in einzelnen Worten oder Sätzen, sondern immer in Kontexten.³⁰ Wenn ein solches System von Sätzen sich als nicht mit der Erfahrung vereinbar erweise, könne man einzelne dieser Sätze revidieren. Ein einzelner Satz habe aber unabhängig vom Satz-System keinen Gehalt.³¹ Quines Lehrer Carnap hatte gesagt, dass jedem sinnvollen Satz eine Menge möglicher Erfahrungen zugeordnet werden könnte, aber Quine meint, dass niemals einzelne theoretische Hypothesen an der Erfahrung geprüft werden könnten, sondern nur Theorien als ganze. Zu bedenken sei, dass in die Ableitung einer Beobachtung immer zusätzliche Hilfsannahmen eingingen. Aber wenn die Beobachtung an der Erfahrung für falsch befunden werde, müsse nicht zwangsläufig die Hypothese revidiert werden, sondern es könnten auch die Hilfsannahmen falsch sein. Ebenso sei der Beobachtungsbefund selbst revidierbar, Messinstrumente könnten falsch funktionieren. Einzelne Sätze, ja die verwendeten Begriffe seien immer schon theoriendurchtränkt. Für Quine gibt es nur noch Erkenntnisse, die in den Einzelwissenschaften gewonnen werden können, die zusammen eine Gesamtheorie der Natur bilden, in die auch die Philosophie involviert ist. Alles, was für oder auch gegen eine wissenschaftliche Hypothese spreche, stamme aus der Beobachtung. Dieses Diktum dehnt er nun auch auf die Sprache aus. Die einzige Erkenntnisquelle über die Sprache bestehe im empirisch beobachtbaren Verhalten der Sprecher. Dabei betrachtet Quine die Situation einer radikalen Erstübersetzung einer völlig fremden Sprache in die Muttersprache. Beziehe man sich nur auf das beobachtbare Sprachverhalten des Sprechers, müsse die Übersetzung unbestimmt und die Referenz unerforschlich bleiben.³² Quine macht das Problem an einem Beispiel der Begegnung zwischen einem Sprachforscher und einem lokalen Einheimischen deutlich. „Ein Kaninchen huscht vorbei, der Eingeborene sagt ‚Gavagai‘, und der Sprachforscher notiert den Satz ‚Kaninchen‘ (oder ‚Sieh da, ein Kaninchen‘) als vorläufige, in weiteren Fällen zu erprobende Übersetzung. Zuerst wird der Sprachforscher davon absehen, seinem Gewährsmann Wörter in den Mund zu legen, und sei es auch nur deshalb, weil es ihm an Wörtern dazu fehlt.“³³ Nehmen wir weiter an,

²⁹ Wittgenstein, Über Gewißheit, § 555 (143).

³⁰ Vgl. Quine, Wort und Gegenstand, 30.

³¹ Vgl. Baumann, Erkenntnistheorie, 245.

³² Vgl. Klein, Quine, 195f.

³³ Quine, Wort und Gegenstand, 63.

„zur Eingeborenenensprache gehörten die Sätze S_1 , S_2 und S_3 , die sich als ‚Tier‘, ‚Weiß‘ und ‚Kaninchen‘ übersetzen lassen. Die Reizsituationen sind stets voneinander verschieden, sei es in relevanter oder irrelevanter Hinsicht, und gerade weil spontane Reaktionen einzeln vorgebracht würden, schließen die Klassen von Situationen, in denen der Eingeborene zufällig S_1 , S_2 und S_3 geäußert hat, natürlich einander wechselseitig aus [...] Wie soll der Sprachforscher dann wahrnehmen, daß der Eingeborene in allen Situationen, in denen er zufällig S_3 geäußert hat, bereitwillig S_1 zugestimmt hätte und ebenso in einigen, aber nicht allen Situationen, wo er zufällig S_2 vorgebracht hat?“³⁴

Natürlich werde der Sprachforscher in verschiedenen Situationen nach „Gavagai“ fragen, und darauf achten, ob der Einheimische zustimmt, ablehnt oder nichts dergleichen tut. Aber der Sprachforscher könne die Gebärden nicht deuten und wisse auch nicht, ob die Worte „Evet“ und „Yok“ „Ja“ oder „Nein“ heißen oder umgekehrt.³⁵ Aber schon wenn der Sprachforscher wissen wolle, ob das Wort „Gavagai“ übersetzt „Kaninchen“ heiße, gehe er davon aus, dass der Einheimische so denke wie er. Woher will er das wissen? Denn:

„Wer weiß, ob die Gegenstände, auf die dieser Terminus zutrifft, nicht vielleicht gar keine Kaninchen sind, sondern bloße Stadien oder kurze Zeitsegmente von Kaninchen? [...] Oder vielleicht sind die Gegenstände, auf die ‚Gavagai‘ zutrifft, samt und sonders Teile, die Kaninchen an sich haben [...] Wenn der Sprachforscher von der Gleichheit der Reizbedeutungen von ‚Gavagai‘ und ‚Kaninchen‘ unmittelbar darauf schließt, daß ein Gavagai ein ganzes dauerhaftes Kaninchen ist, setzt er dabei schlicht voraus, daß der Eingeborene uns hinreichend ähnlich ist, einen kurzen allgemeinen Terminus für Kaninchen, aber keinen kurzen allgemeinen Terminus für Kaninchenstadien oder Kaninchenteile zu haben.“³⁶

Quine kann zeigen, dass selbst bei einer korrekten Übersetzung des Wortes „Gavagai“ der Sachbezug eines Wortes empirisch nicht nachweisbar ist. Alle Experimente in dieser Hinsicht seien zum Scheitern verurteilt. Sowohl intensionale Bedeutung als auch Referenz blieben unbestimmt. Nach der Referenz könne man immer nur in einem relativen Sinn zu einer gegebenen Hintergrundsprache fragen.³⁷

Aber Quines Philosophie wirft einige Probleme auf. Er bezieht sich auf Freges Kontextprinzip, wonach nach der Bedeutung von Wörtern im Satzzusammenhang und nicht im einzelnen gefragt werden müsse. Dieses Prinzip dehnt Quine nun von Sätzen auf Kontexte aus. Quine zeigt sich als Anhänger des Holismus.

„Diese Konzeption besagt, dass man einzelne Begriffe gar nicht unabhängig von einigen oder allen anderen Begriffen, die zu demselben Begriffssystem gehören, charakterisieren kann, dass [...] die Bedeutung eines Begriffswortes von der Bedeutung einiger oder aller andren Begriffsworte, die zu derselben Sprache gehö-

³⁴ Quine, Wort und Gegenstand, 64.

³⁵ Vgl. Quine, Wort und Gegenstand, 64f.

³⁶ Quine, Wort und Gegenstand, 101.

³⁷ Vgl. Klein, Quine, 197.

ren, abhängt. Man kann demzufolge den Begriff des Hundes nicht haben, ohne den Begriff des Tieres sowie viele andere Begriffe, die damit zusammenhängen, wie den Begriff des Lebewesens, des Bellens, des materiellen Gegenstandes, etc. zu haben.“³⁸

Die Frage ist jedoch, wie weit man den Begriff des Zusammenhangs versteht. Wie weit darf oder soll der Kontext ausgedehnt werden? Wo liegt die Grenze zwischen Satz und Satzsystem? In der Konsequenz bedeutet das, dass ein einfacher Satz wie „Anna freut sich auf ihren Geburtstag“ keinen Gehalt mehr hat, wenn man nicht zugleich auf die Psychologie des Menschen oder Institutionen wie Geburtstagsfeiern eingeht.³⁹

1.3. Edmund L. Gettier

Der amerikanische Philosoph Edmund L. Gettier stellt im Jahre 1963 die Frage, ob gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen sei und kann das Gegenteil zeigen, nämlich, dass es Fälle gibt, in denen gerechtfertigte, wahre Meinung kein Wissen ist. Gettier geht davon aus, dass Wissen von einer gegebenen Proposition etwa folgende logische Form hat: „a) S weiß, daß P gdw. (i) P wahr ist, (ii) S glaubt, daß P, und (iii) S darin gerechtfertigt ist zu glauben, daß P.“⁴⁰ Gettier will nun zeigen, dass dies falsch ist, „weil die dort angeführten Bedingungen zusammen keine hinreichende Bedingung für die Wahrheit der Proposition ergeben, S wisse, daß P.“⁴¹ Gettier spricht in dem Sinne von „gerechtfertigt“, in dem es eine notwendige Bedingung für das Wissen des S über den Sachverhalt P ist, dass S darin gerechtfertigt ist zu glauben, dass der Sachverhalt P korrekt ist. Dennoch sagt Gettier, es sei möglich, dass jemand darin gerechtfertigt sei, etwas zu glauben, das trotzdem falsch ist.⁴² Da Gettier für seinen Beweis ein etwas undurchsichtiges Beispiel wählt, möchte ich hier auf ein Beispiel zurückgreifen, das Peter Baumann ins Spiel gebracht hat. Nehmen wir Folgendes an: Albert entdeckt eines Morgens viele kleine rote Flecken auf Armen und Beinen und überlegt: a) Wer viele kleine, rote Flecken auf Armen und Beinen hat, hat Masern. b) Ich habe viele kleine rote Flecken auf Armen und Beinen. Also folgt c): Ich habe Masern. Als er zum Arzt geht, bestätigt dieser ihm den Masernverdacht. Alberts Überzeugung, dass er Masern hat, ist also eine gerechtfertigte wahre Meinung, denn an seiner Beobachtung lässt sich nicht rütteln, und seine Meinung über rote Flecken hat er aus verlässlicher Quelle. Dennoch handelt es sich nicht um Wissen. Warum nicht? Selbst wenn man etwas Richtiges schlussfolgert, nämlich im vorliegenden Fall, dass man Masern hat, so bedeutet das nicht, dass man Recht hat, weil die Annahme a) einfach falsch ist. Rote Flecken auf Armen und Beinen *können*, aber *müssen kein* Hinweis auf Masern sein. Die Flecken könnten auch ein Hinweis auf ein anderes gesundheitli-

³⁸ Baumann, Erkenntnistheorie, 106f.

³⁹ Vgl. Baumann, Erkenntnistheorie, 248.

⁴⁰ Gettier, Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen? 91.

⁴¹ Gettier, Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen? 91.

⁴² Vgl. Gettier, Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen? 91.