



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Review

Author(s): Marcus Willaschek

Review by: Marcus Willaschek

Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 48, H. 3 (Jul. - Sep., 1994), pp. 484-488

Published by: [Vittorio Klostermann GmbH](http://www.vittorioklostermann.de)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20483648>

Accessed: 18-02-2016 14:30 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Vittorio Klostermann GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

<http://www.jstor.org>

abschließend resümiert, von keiner der Bürgerkriegsparteien akzeptiert werden (vgl. 257).

Zweifellos ist Hobbes' politisches Werk auch eine Antwort auf den englischen Bürgerkrieg. Aber gerade weil Hobbes mit seiner Theorie die Kontroversen der englischen Bürgerkriegsparteien beenden wollte, sind diese *nicht* die Quellen der Hobbesschen Argumentation. Seine Antwort war die Begründung rechtlicher Herrschaft im menschlichen Willen und in der menschlichen Vernunft; denn Hobbes hatte sehr wohl begriffen, daß es im englischen Bürgerkrieg nicht um die alten Rechte des Parlaments, sondern um den Kampf um die Souveränität ging. Metzger zeigt zwar die Unterschiede zwischen der Auffassung Hobbes' und der der englischen Bürgerkriegsparteien zu verschiedenen verfassungsrechtlichen Fragen, die Systematik der Argumentation, etwa die Theorie der einen, unteilbaren Souveränität als Antwort auf die vom Parlament geforderte Begrenzung der Macht des Königs durch unverbrüchliche Rechte der Commons, wird aber interpretatorisch nicht berührt. Dort, wo Metzger eine Modifikation der Hobbesschen Theorie aufgrund der aktuellen Situation annimmt, führt seine Interpretation in die Irre: seine Behauptung, anders als noch zur Zeit der Abfassung der *Elements* und von *De Cive*, zu der die Monarchie noch gesichert schien, habe er im *Leviathan* zur ergänzenden Rechtfertigung der Monarchie „sein Vertragsmodell von einem Abtretungsmodell in einen Repräsentationsvertrag abgeändert“ (173), verkennt die von David Gauthier und

Reinhard Brandt gezeigte systematische Notwendigkeit dieser Modifikation. Das Argument selbst legitimiert auch keineswegs nur die Monarchie, sondern macht jede autorisierte Herrschaft zum Repräsentanten des Volkes. Hobbes benutzt die Repräsentationstheorie zwar im 19. Kapitel des *Leviathan*, um zu zeigen, daß Karl I als historisch autorisierter Herrscher und nicht das – auf seinen Befehl hin gewählte – Parlament der Repräsentant des Volkes war; wie Metzger darin jedoch eine Argumentation für die Monarchie sehen zu wollen, ignoriert, daß Hobbes die se Argumentation mit dem Parallelbeispiel stützt, eine autorisierte Versammlung höre nicht auf, Repräsentant des Volkes zu sein, wenn es dieses auffordere, eine Versammlung von Beratern zu wählen.

Franz Hespe, Marburg

Hilary Putnam: *Renewing Philosophy*, xii & 234 S., Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.

Verglichen mit einem „radikalen“ Philosophen wie Quine, schreibt Burton Dreben, sei Putnam „liberal“, ein gemäßigter Neuerer.¹ Putnam läßt sich diese Kritik offenbar gerne gefal-

¹ B. Dreben, „Putnam, Quine – and the Facts“, in: *Philosophical Topics* 20, No. 1 (1992): The Philosophy of Hilary Putnam, S. 296.

len.² So ist denn auch die „Erneuerung der Philosophie“, deren Notwendigkeit Putnam in seinem neuesten Buch aufzeigen und der er die Richtung weisen möchte, kein radikaler Neuanfang. Wie bereits der an Dewey anknüpfende Titel vermuten läßt, steht in ihrem Hintergrund die *pragmatistische* Forderung, daß die Philosophie den Vorrang menschlicher Praxis vor der Theorie anerkennen müsse. Aus diesem pragmatistischen Ansatzpunkt ergeben sich die zwei zentralen Züge der metaphilosophischen Position Putnams: Zum einen ist es nicht Aufgabe der Philosophie, menschliche Lebensformen metaphysisch abzuschern, sondern sie auf durchsichtige Weise darzustellen und verständlich zu machen. Zum anderen aber soll die Philosophie nicht, wie Wittgenstein meinte, alles lassen wie es ist. Ihr Erfolg mißt sich unter anderem an ihrem Beitrag zum Gelingen und zur Verbesserung unserer Praxis. Sind diese Aufgaben miteinander vereinbar? Sie sind es dann, so kann man Putnam wohl verstehen, wenn die Philosophie die Normativität unserer Lebensformen anerkennt und die philosophische Reflexion damit selbst zum Bestandteil unserer Praxis wird.

Diese Konzeption von Philosophie stellen die drei letzten Kapitel des Buches anhand eingehender *Interpretationen* philosophischer Texte vor – auch das ein Merkmal der metaphilosophischen Auffassung Putnams. Dem gehen sechs Kapitel voraus, in denen sich der Autor kritisch mit verschiede-

nen alternativen Ansätzen auseinandersetzt. Das übergreifende Motiv dieses thematisch äußerst breit angelegten Buches, das aus Putnams 1989 gehaltenen Gifford-Lectures hervorgegangen ist, liegt in der Bedeutung des *Normativen* für alle praktischen und theoretischen Leistungen des Menschen. In einer unbegründeten Skepsis gegenüber dem Normativen sieht Putnam die Wurzel vieler Mißstände in der gegenwärtigen Philosophie. Seine Kritik (Kap. 1–6) knüpft dabei an Überlegungen an, die bereits aus früheren Arbeiten bekannt sind.³ Ihr Inhalt soll hier deshalb nur kurz angedeutet werden.

Die ersten drei Kapitel behandeln die Aussichten der *Artificial-Intelligence*-Forschung, evolutionäre Erklärungen der Intentionalität und J. Fodors kausale Theorie der Referenz. Dabei fügen sich Putnams zahlreiche Einzelargumente, die manchmal sehr detailliert, oft aber auch nur in groben Zügen ausgeführt sind, zu einer insgesamt überzeugenden Kritik am Reduktionismus und Szientismus in der Philosophie, insbesondere hinsichtlich des Intentionalen: Das normative Moment intentionaler Begriffe verhindere eine Reduktion intentionaler Vorgänge auf Physisches; außerhalb der Physik

² H. Putnam, „Reply to Burton Dreben“, a.a.O., S. 399.

³ Vgl. H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge 1981 (dt. *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1982); *The Many Faces of Realism*, LaSalle 1987, *Representation and Reality*, Cambridge 1988; (dt. *Repräsentation und Realität*, Frankfurt a. M. 1991); *Realism with a Human Face*, Cambridge 1990.

aber sei unser Weltbild völlig von intentionalen Begriffen durchdrungen, was eine Reduktion erst recht unmöglich mache (58).

Doch warum, fragt Putnam, fällt es uns so schwer, die Irreduzibilität und Normativität des Intentionalen anzuerkennen? (59) Eine Antwort ergibt sich aus der Diskussion von Relativismus und metaphysischem Materialismus (Kap. 4). Beiden Positionen liege die falsche Annahme zugrunde, daß Normen und Werte, da „bloß“ subjektiv, beliebig seien. Die Annahme metaphysischer Fundamente und der Rückzug in den Relativismus seien unterschiedliche Konsequenzen aus dieser Annahme. Dagegen sieht Putnam im Begriff der *Wahrheit* ein Beispiel für einen *normativen* Maßstab, mit dem sich dennoch ein Anspruch auf universale Gültigkeit verbinde (77). – Dieser zweifachen Abgrenzung, einerseits von einer ‚unkritischen‘ Metaphysik, andererseits von Relativismus und Nihilismus, dienen auch die beiden folgenden Kapitel, in denen sich Putnam eingehend mit B. Williams Begriff einer interesse- und wertneutralen Beschreibung der Welt („absolute conception“) auseinandersetzt (Kap. 5) und die Positionen Goodmans und Derridas behandelt (Kap. 6).

Die drei verbleibenden Kapitel sollen philosophische Texte vorstellen, in denen die Normativität unserer Lebensformen auf vorbildliche Weise ernstgenommen wird. Zunächst wendet sich Putnam Wittgensteins 1938 gehaltenen drei Vorlesungen über religiösen Glauben zu (Kap. 7 und 8).⁴

Der praktizierende Jude Putnam (1) zeigt sich besonders von der Ernsthaftigkeit und Achtung beeindruckt, mit der Wittgenstein vom Standpunkt eines nicht Gläubigen den Äußerungen religiösen Glaubens begegnet. Dabei war Wittgenstein der Auffassung, daß die unterschiedliche Einstellung, die gläubige und nicht gläubige Menschen etwa zu Aussagen über die Existenz Gottes haben, von ganz anderer Art ist als Meinungsverschiedenheiten über „empirische“ Fragen. Einen wirklichen Widerspruch zwischen den entsprechenden Aussagen des Gläubigen und des Atheisten kann es deshalb nicht geben (143).

Putnam ist vor allem an den Gründen für diese Auffassung interessiert. Wittgenstein leugne nämlich weder, daß Aussagen über Gott im Munde eines Gläubigen und eines Atheisten normalerweise dieselbe Bedeutung haben (151), noch bestreite er den „kognitiven Gehalt“ religiöser Aussagen (153). In einem Exkurs über die Referenz sprachlicher Ausdrücke wendet sich Wittgenstein ausdrücklich gegen die Auffassung, daß religiöse Ausdrücke (wie „das Auge Gottes“) nur „einen Gebrauch mit einem Bild verknüpfen“ und keinen Gegenstandsbezug haben (158–168). Der Unterschied zwischen religiösen und empirischen Aussagen, so Putnam, liege Wittgenstein zufolge vielmehr in der zentralen Stellung, die religiöse Überzeugungen im gesamten Leben des Gläubigen spielen: „understanding the words of a religious person properly

⁴ In L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and*

Religious Belief, ed. C. Barrett, Berkeley 1966.

[...] is inseparable from understanding a religious form of life“ (154).

Aber handelt es sich dabei nicht doch um einen Relativismus, der die verschiedenen Verwendungen sprachlicher Ausdrücke gegen „externe“ Kritik immunisiert? Um diesen Verdacht zu entkräften, wendet sich Putnam Wittgensteins Aufzeichnungen „Über Gewißheit“ zu, die zunächst eine extrem relativistische Haltung zu offenbaren scheinen. Dieser Eindruck könne aber nur dann entstehen, wenn man Wittgensteins Absage an letzte Fundamente vor einem Hintergrund skeptischer Zweifel an der Berechtigung normativer Regeln sehe (177). Wittgenstein aber sei gerade kein Skeptiker: „Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt. (Ich habe nicht gesagt ‚auf etwas verlassen kann‘)“⁵. Das ist die Einsicht Wittgensteins, um die es Putnam geht: Auch ohne unbezweifelbare Grundlagen *verlassen* wir uns auf die Regeln und Normen der von uns geteilten Lebensformen.

Es scheint allerdings, als beherzige Putnam diese Einsicht in die Unhintergebarkeit des Normativen und die sich daraus ergebende Unmöglichkeit einer „wertneutralen“ Philosophie nicht immer mit letzter Konsequenz. So nennt er als Grund, an der Unterscheidung zwischen besseren und schlechteren normativen Auffassungen festzuhalten: “The reason is simply that that is the way we [...] talk and

think, and also the way that we are going to go on talking and thinking” (135). Doch gerade wenn wir die Normativität unserer Lebensformen ernstnehmen wollen, scheint der Grund für dieses Festhalten vielmehr in unserer (selbst normativen) Überzeugung zu liegen, daß einige Auffassungen nun einmal tatsächlich besser (vernünftiger, angemessener) als andere sind. Ähnliche Bedenken ließen sich auch gegenüber Putnams Wittgenstein-Interpretation vorbringen (vgl. 173 f.).

Muß eine Philosophie, die unsere Praxis als etwas Vorgegebenes anerkennt, auf praktische Relevanz verzichten? Daß dies nicht so ist, belegen nach Putnam Deweys „epistemologische“ Rechtfertigung der Demokratie (als einer Voraussetzung des vollen Einsatzes menschlicher Intelligenz zur Lösung sozialer Fragen) und James’ „existentialistische“ These, daß ein sinnvolles Leben auf Entscheidungen beruhe, die sich erst im Nachhinein rechtfertigen lassen (Kap. 9). Auch an den amerikanischen Pragmatisten betont Putnam ihre Anerkennung des normativen Gerüsts unserer Lebensformen, das einer absoluten Rechtfertigung nicht bedürfe. Eine solche philosophische Haltung müsse der Kritik unserer Praktiken nicht im Wege stehen, sondern könne gerade zu deren Verbesserung beitragen. Dieses praktische Potential der Philosophie ergebe sich nicht zuletzt aus der von Dewey betonten prinzipiellen Offenheit der sozialen Situation des Menschen (189). Danach ist bereits die Formulierung unserer Interessen und Werte ein reflexiver Prozeß, in dem die Philoso-

⁵ L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, in: L. Wittgenstein, Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984; § 509.

phie eine entscheidende Rolle spielen kann.

Putnam, bis in die 70er Jahre Vorreiter einer szientistisch orientierten Metaphysik, setzt mit diesem neuen Werk seinen in den 80er Jahren begonnen Weg in Richtung einer pragmatistischen und im weitesten Sinne hermeneutischen Philosophie fort. Von seinem Weggefährten R. Rorty unterscheidet ihn dabei aber weiterhin die nachdrückliche Ablehnung des Relativismus. Im Vergleich mit früheren Arbeiten Putnams fällt neben der ausdrücklichen Hinwendung zum späten Wittgenstein (als dessen Kritiker Putnam bekannt geworden ist) vor allem die völlige Auslassung der Realismus-Problematik auf, die Putnams Schriften aus den vergangenen zwei Jahrzehnten dominierte. Zwar knüpft die gegenwärtige Position weitgehend an seinen früheren „internen Realismus“ an, doch verzichtet Putnam inzwischen ganz auf eine Einordnung in das Schema von Realismus und Idealismus. In einer Abwendung von überkommenen akademischen Debatten und einer Hinwendung zur „Lebenswelt“ ist denn wohl auch das wesentliche Moment der angestrebten „Erneuerung der Philosophie“ zu sehen. Deren Umriss wären sicher um einiges deutlicher geworden, wenn der konstruktive Teil des Buches mehr Gewicht erhalten hätte. Außerdem wird Putnams Programm dem deutschsprachigen Leser wohl weniger „neu“ erscheinen als seinen primären Adressaten im analytisch geprägten englischen Sprachraum. Ob dieses gut lesbare Buch mit seinen vielfältigen Einzelüberlegungen und seiner wich-

tigen zentralen These über den Status des Normativen tatsächlich zu einer philosophischen Erneuerung beitragen kann, bleibt abzuwarten.

Marcus Willaschek, Münster