



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Boghossians „Fear of Knowledge“
- eine Kritik

Verfasser

Thomas Braun

angestrebter akademischer Grad
Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Univ.-Doz. Mag. Dr. Klaus Puhl

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	5
Boghossians Voraussetzungen.....	7
Worum es geht.....	7
Equal Validity.....	7
Boghossians Terminologie.....	12
Boghossians Evidenz.....	14
Boghossian und soziale Konstruktion	17
Was Boghossian für die Motivation sozialen Konstruierens hält.....	18
Objektivismus und soziale Konstruktionen.....	21
Konstruktivismen und equal validity.....	24
Fact Constructivism.....	26
Probleme des Konstruktivismus?.....	27
Boghossians Vorstellung sozialen Konstruierens.....	31
„description-dependence of facts“ und „social relativity of descriptions“.....	35
Boghossians Resumee.....	39
Wie Boghossian die Fakten relativiert.....	41
Boghossians lokaler und globaler Relativismus.....	49
Boghossian gegen einen globalen Relativismus.....	55
Epistemic Relativism Defended.....	60
Galileo vs. Bellarmine.....	63
Epistemische Systeme a la Boghossian.....	65
Defending epistemic Relativism	74
Epistemic Relativism Rejected.....	80
Epistemische Systeme und falsche Prinzipien.....	80
Kalderon vs. Boghossian.....	83
Epistemische Systeme und unvollständige Propositionen.....	89
Kusch vs. Bogohssian	93
Epistemische Systeme und Imperative.....	101
Kann Boghossian seine Probleme lösen?.....	106
Abschließende Bemerkungen.....	122
Literaturverzeichnis.....	124
Abstract.....	127

Einleitung

Die vorliegende Arbeit stellt das Ergebnis meiner Auseinandersetzung mit Paul Boghossians 2006 erschienenem Buch „Fear of Knowledge“ dar. Darin hat es sich Boghossian nach eigenen Angaben zum Ziel gemacht, die Plausibilität und Haltbarkeit konstruktivistischer bzw. relativistischer Positionen innerhalb der Philosophie, vor allem innerhalb der Epistemologie, zu prüfen. Wie sich allerdings bereits von Beginn seiner Argumentation an zeigt, ist Boghossians Buch, auch entgegen dessen eigener Aussage, aus einer alles andere als wohlwollenden Perspektive geschrieben.

Umso verwunderlicher mutet die Rezeption seines Werkes an. Denn seine Arbeit wurde, folgt man den einschlägigen Fachkritiken, größtenteils positiv gewürdigt. Wobei es besondere Beachtung verdient, dass selbst Boghossians Kritiker große Teile seines Buches unkommentiert und damit unkritisiert lassen und sich stattdessen vor allem auf seine Darstellung spezieller Formen eines epistemischen Relativismus konzentrieren.

Dies hat zur Folge, dass Boghossians Voraussetzungen bei seiner Betrachtung des Themas nicht nur als akzeptable Elemente einer gangbaren Behandlung des Gegenstandes akzeptiert werden, sondern auch, dass dadurch Versuche einer Darstellung von Konstruktivismus und Relativismus, welche seiner Kritik entgehen können soll, denselben Voraussetzungen unterliegen, wie Boghossians eigene Darstellung, die zu dessen negativer Bewertung führte.

Eine Frage, die meine Arbeit zu beantworten sucht, ist daher wie plausibel diese Voraussetzungen erscheinen und ob sie sich notwendig dem Gegenstand selbst, oder bloß den persönlichen Vorlieben Boghossians verdanken. Aufgrund der angesprochenen mangelnden Beachtung dieses Teils seines Buches in dessen Rezeption, muss ich versuchen, die dahingehende Argumentation weitestgehend selbst zu entwickeln. Dazu werde ich mich bemühen Boghossians Argumentation möglichst akkurat in meiner Arbeit darzustellen, um davon ausgehend die Überzeugungskraft derselben zu hinterfragen.

In einem zweiten Schritt soll geprüft werden, ob Boghossians Darstellung der für ihn verschiedenen denkbaren Formen von Relativismus und die sich daraus ergebende Bewertung derselben plausibel erscheint. Hierfür werde ich vor allem die Arbeiten von Mark Calderon in Bezug auf Boghossians Vorschlag eines „error-theoretical epistemic

relativism“ und Martin Kuschs Vorschlag in Bezug auf dessen „incompleteness-theoretical epistemic relativism“ heranziehen. Was Boghossians Imperativ-Variante eines epistemischen Relativismus anbelangt, werde ich wiederum versuchen selbst dagegen zu argumentieren.

Die Auswahl der Autoren und die Entscheidung gegen die Imperativ-Variante wiederum nur selbst zu argumentieren, begründet sich durch die inhaltliche Nähe meiner eigenen Sichtweise der Thematik zu den Vorschlägen besagter Autoren, wie Boghossians Kritik entgegnet werden könnte.

Zwar würde meine eigene zukünftige Beschäftigung mit dem Thema darauf abzielen, noch stärker aus Boghossians Vorgaben auszubrechen als es die beiden Autoren tun, nichtsdestotrotz sehe ich bei beiden wesentliche Punkte für ein derartiges Unterfangen bereits angelegt.

Nun kann diese Arbeit jedoch leider nicht den Anspruch stellen, eine eigene Position oder auch nur eine spezifische „Neugestaltung“ der Behandlung des Themas zu entwickeln, sondern muss sich darauf beschränken zu versuchen, grundlegende Irrtümer in der Darstellung der Thematik aufzuweisen. Ebenso wird in dieser Arbeit die Frage nach der Motivation sich mit dem Thema zu beschäftigen bloß gestreift werden können. Der überaus interessanten Frage nach der Bedeutung einer möglichen positiven Bewertung des Gegenstandes für die Philosophie wird ebenfalls kaum bis gar keine Beachtung geschenkt werden.

Vorrangiges Ziel soll nur die kritische Bewertung der vielerorts gelobten Argumentation gegen mögliche Formen von Konstruktivismus und Relativismus sein. Daher soll und kann darin selbstverständlich auch nicht der Anspruch auf eine vollständige Darstellung der Diskussion gestellt sein, da meine eigene Bewertung der Thematik Gegenstand dieser Arbeit sein soll, und nicht die Darstellung verschiedener anderer Bewertungen.

Boghossians Voraussetzungen

Worum es geht

Equal Validity

In „Fear“ startet Paul Boghossian seine Untersuchung ausgehend von einem 1996 in der New York Times veröffentlichten Artikel über einen Konflikt zwischen zwei verschiedenen Theorien, betreffend den Ursprung der Zunis, einer Population der amerikanischen Ureinwohner. Boghossian beschreibt den Konflikt in kurzen Worten:

„According to the standard, extensively confirmed archaeological account, humans first entered the Americas from Asia, crossing the Bering Strait some 10,000 years ago. By contrast, some Native American creation myths hold that native peoples have lived in the Americas ever since their ancestors first emerged onto the surface of the earth from a subterranean world of spirits.“ (Fear, 1)

Weiters erzählt uns Boghossian, dass es, wie die Times ebenfalls berichtet hatte, nun viele Archäologen gäbe, die, folgt man deren Aussagen zum Thema, die Ansicht vertreten, dass die Sicht der amerikanischen Ureinwohner ebenso gültig sei, wie deren eigene Erkenntnisse. Wobei es durchaus gerechtfertigt scheint, zu fragen, ob diese Unterstellung überhaupt aus den von ihm zur Illustration derselben gebrauchten Zitate geschlossen werden kann. (vgl. Neta 2007, 31)

Aber gestehen wir Boghossian für die Untersuchung zu, dass es tatsächlich Aussagen von Wissenschaftlern gibt, die nahelegen davon auszugehen, dass diese viele verschiedene Arten die Welt zu wissen als gleichwertig akzeptieren. Wären dies bloß einzelne Aussagen, die für sich allein stehen, wären sie für Boghossian nicht von Interesse. Vielmehr sieht er dabei im Hintergrund eine allgemeine philosophische Perspektive mit einem so enormen Einfluss am Werk, dass sie den Status der Orthodoxie zumindest in

großen Teilen der Human- und Sozialwissenschaften erreicht hat, welche er „postmodernist relativism“ bzgl. Wissen nennt. Und damit noch nicht genug, habe sie es auch geschafft, sich auf Bereiche außerhalb der Wissenschaft auszuweiten. (vgl. Fear, 2) Diese Perspektive fasst er unter dem zusammen, was er „the doctrine of Equal Validity“ nennt, und sogleich als „radical and counterintuitive“ charakterisiert, nämlich:

„There are many radically different, yet “equally valid” ways of knowing the world, with science being just one of them.“ (Fear, 2)

Auch hier versucht Boghossian seine Behauptung, dass „equal validity“ in den Wissenschaften die bereits attestierte Verbreitung findet, sowie deren vermeintlich radikalen und der Intuition widersprechenden Inhalt, durch Zitate von, wie er meint, Vertretern besagter These zu stützen. Und wiederum könnte man sich mit Neta fragen, ob besagte Zitate tatsächlich die von Boghossian „Equal Validity“ genannte These stützen. (vgl. Neta, 32)

Aber lassen wir für den Moment noch außer Acht, dass bereits die Einleitung seiner Konzeption der von ihm behandelten Problemstellung, eine Tendenz zur Vereinnahmung fremder Positionen vermuten lässt.¹ Allerdings muss ich Boghossian dennoch Recht geben, dass die Idee hinter „Equal Validity“ für den Anfang klar genug ist, und dass weitere Klärungen und Differenzierungen nach Boghossians eigenen Angaben in „Fear“ ohnehin mitunter Gegenstand des weiteren Textes darstellen. (vgl. Boghossian 2007, 13) Worauf es Boghossian hierbei scheinbar vor allem ankommt, ist seinen Glauben an etwas, das er „Fact-objecitivism“ bezüglich „factual question“ nennt, zu verteidigen.

Im Gegensatz zu Bereichen wie der Moral oder der Ästhetik, in welchen er zumindest die Frage nach einem möglichen Relativismus anscheinend für legitim hält², gäbe es nach seinem Dafürhalten, andere Bereiche in denen bereits die Möglichkeit eines Relativismus als absurd zu betrachten sei.

1 Da dies m.E. einen wesentlichen Punkt seiner Argumentationslinie darstellt, sowie einen wichtigen Gegenstand meiner Kritik, sehe ich mich veranlasst an den entsprechenden Stellen in meiner Arbeit auf diesen Umstand hinzuweisen.

2 „However, even if we find them ultimately implausible, they do not immediately strike us as absurd.“ (Fear, 4)

„But on factual question such as the one about the origins of the first Americans, we are inclined to think, surely, there just is some objective fact of the matter. We may not know what this fact of the matter is, but, having formed an interest in the question, we seek to know it. This view may be false, of course, but it is the most reasonable one, given the evidence— or so we are ordinarily tempted to think.“ (Fear, 4)

In Anbetracht der von Boghossian zur Verteidigung seines Objektivismus gebrauchten Formulierungen kann man nun schon etwas verwirrt sein. Denn die Beschreibung die er uns hier liefert klingt nicht gerade sehr objektivistisch. Wozu wir neigen oder nicht neigen, wobei selbstverständlich erstmal zu klären wäre, wer dieses „wir“ von dem er hier spricht überhaupt sein soll³, scheint mir jedenfalls alles andere als ein Argument für einen möglichen Objektivismus zu sein. Wer auch immer Mitglied des von Boghossian angesprochenen „wir“ ist, sofern er damit nicht die gesamte Menschheit anspricht, drängt sich jedenfalls die Möglichkeit auf, eine Neigung anders zu denken entwickeln zu können. Klar ist jedenfalls, dass eine Neigung nicht Instanz, sondern immer nur Gegenstand einer Rechtfertigung sein kann, weshalb Boghossian durch einen Verweis auf diese nicht gedient sein kann.

Davon abgesehen drängt sich auch die Frage auf, inwiefern ein so umschriebener Objektivismus so viel weniger „radical and counterintuitive“ sein sollte, als die Vorstellung, dass es mehr als eine richtige Beschreibung von Welt geben könnte. Nicht nur, wie gerade angesprochen, dass wenn er von einer Neigung spricht auf eine gewisse Art zu denken, sich unmittelbar die Frage nach anderen möglichen Neigungen und damit auch die Frage nach der Rechtfertigbarkeit der einen gegenüber den anderen aufdrängt. Es scheint auch die weitere Charakterisierung eines solchen Objektivismus, der nicht einmal die relevanten Fakten wissen muss, sondern sich mit dem Glauben an die prinzipielle Existenz derselben zufrieden gibt, seine eigenen Ansprüche eher zu untergraben als zu stützen.

Dabei will ich Boghossian erstmal gar nicht in seiner Beschreibung der Art wie wir uns in der Forschung bestimmten Fragen nähern widersprechen, inwiefern diese aber eigentlich objektivistisch sein soll, erschließt sich mir nicht. Auch Boghossians Hinweis darauf, dass diese Sichtweise sich auch als falsch erweisen könnte, trägt leider nichts dazu bei, das Objektive an seinem Objektivismus erahnen zu können. Denn nun sind

3 vgl. Kusch

weder die Fakten von denen er ausgeht notwendig objektiv, noch kann er sich selbst als notwendig erweisen. Aber Boghossian räumt ja selbst ein, dass das alles nicht so streng ist, wir aber gewöhnlich verleitet seien so zu denken.

Jedenfalls dürfte „Equal Validity“ selbst weniger das Ziel von Boghossians Text sein, als die seiner Meinung nach dahinterstehende Motivation zu kritisieren, welche er in einer These der Philosophin Kathleen Lennon ausgesprochen findet (vgl. Neta 33):

„... namely that „all knowledge is situated knowledge, reflecting the position of the knowledge producer at a certain historical moment in a given material and cultural context.“ (Lennon 1997, 37 zitiert in Fear, 6)

Demnach sei die Wahrheit von Aussagen nach derartigen Theorien, die Boghossian in Folge „social dependence conception of knowledge“ nennen wird, nicht von einer „independently existing reality“ abhängig (vgl. Fear, 6). Sollte sich diese These bewahrheiten, würde daraus folgen, dass „we have fundamentally misconceived the principles by which society ought to be organized.“ (Fear, 5)

Dass dieser Schluss völlig unzutreffend ist, soll sich im weiteren Verlauf meiner Arbeit noch zeigen.

Einfluss gewonnen habe „equal validity“ lt. Boghossian vor allem durch Theorien, welche die soziale Abhängigkeit versuchen durch Begriffe der sozialen Konstruktion zum Ausdruck zu bringen. Obwohl diese Ansätze in den letzten Jahren großen Einfluss in den Humanwissenschaften gewonnen haben, konnten sie sich in der Philosophie nicht durchsetzen. Zwar hat es immer wieder in der Philosophiegeschichte Vertreter von Ansätzen gegeben, welche von ihren Grundideen her mit heutigen konstruktivistischen Versuchen vergleichbar sind, doch stellen deren heutige Anhänger in der Philosophie eher eine Minderheit dar. Dass sie nicht mehr Einfluss in den philosophischen Instituten der Universitäten gewonnen haben, ist laut deren Vertretern einer in diesen herrschenden Uneinsichtigkeit, die zur Orthodoxie geworden sei, geschuldet. Umgekehrt werfen ihre Gegner ihnen vor, dass der Konstruktivismus seine Existenz weniger philosophischer Einsicht als political correctness zu verdanken habe, weshalb diesem auch kein großer Stellenwert in philosophischen Instituten zukommen dürfe. Boghossian ist es nun darum

zu tun den Gegenstand dieses, „Science Wars“ genannten, Konfliktes klar darzustellen, und die Plausibilität der verwendeten Argumentation zu prüfen. (vgl. Fear, 7ff)

Wobei jedoch schon jetzt festgehalten werden sollte, dass Boghossian, wie es der Untertitel seines Buches bereits vermuten lässt, nicht daran gelegen ist, für eine dem Konstruktivismus bzw. Relativismus überlegene Alternative zu argumentieren, sondern er beschränkt sich in erster Linie darauf, gegen die Ideen, welche seiner Meinung nach die beiden Positionen ausmachen, zu argumentieren.

Das heißt, es ist nicht Ziel von Boghossian, uns eine seiner Meinung nach plausible, möglichst unproblematische und brauchbare Theorie des Wissens vorzulegen bzw. derselben Art von Prüfung zu unterziehen, sondern „lediglich“ zu zeigen, warum Relativismus und Konstruktivismus jedenfalls keine gangbaren Wege darstellen können. Was eine mögliche Alternative dazu anbelangt, beschränkt er sich im Gegensatz zu seiner Kritik eher auf Andeutungen, und verzichtet auf eine elaborierte Darstellung derselben.

Boghossians Terminologie

Bevor Boghossian seinen Lesern verrät, worin die wesentlichen Ideen derartiger Theorien bestehen, gegen welche sich seine Kritik richtet, ist ihm daran gelegen, die von ihm verwendete Terminologie zu erläutern. Demnach sei eine Überzeugung ein mentaler Zustand, von dem sich zwar nicht genau sagen lasse, worin dieser bestehen soll, wofür Boghossian uns aber zumindest drei wesentliche Kriterien anbieten kann. (vgl. Fear, 10)

Erstens muss eine Überzeugung einen propositionalen Inhalt haben, oder anders formuliert eine Proposition ausdrücken, welche aussagt wie die Welt sein müsste, damit die Überzeugung wahr ist (Wahrheitsbedingung). Die Überzeugung ist demnach wahr, wenn es in der Welt ein der Proposition entsprechendes Faktum gibt. Zweitens muss beurteilt werden können, ob eine Überzeugung wahr oder falsch ist und darüber hinaus auch drittens, ob sie gerechtfertigt oder ungerechtfertigt bzw. rational oder irrational ist. (vgl. Fear, 11) Weiters hält Boghossian fest, dass ein propositionaler Inhalt aus Konzepten gebildet ist.

„So, for someone to be able to believe the proposition that Jupiter has sixteen moons, they must have the concepts out of which that particular proposition is built, namely, the concept Jupiter, the concept having, the concept sixteen, and the concept moon.“ (Fear, 11)

Wonach die Überzeugung „Jupiter has sixteen moons“ dann und nur dann wahr ist, wenn es ein Fakt ist, dass die vom Subjekt Jupiter bezeichnete Entität tatsächlich die Eigenschaft hat, die ihr das Objekt „sixteen moons“ zuschreibt. Würde sich hingegen herausstellen, dass Jupiter nur 15 oder gar 17 Monde hat, wäre die Überzeugung falsch. (vgl. Fear, 12)

Über die für seine Argumentation, wie wir im weiteren Verlauf sehen werden, nicht unwichtigen Begriffe Fakt, Evidenz, Welt und Absolutheit schweigt er sich im Rahmen seiner begrifflichen Klarstellung jedoch aus.

Boghossian geht des weiteren davon aus, dass sich in der Aussage unserer gewöhnlichen Überzeugungen wie „Jupiter has sixteen moons“ der Anspruch ausdrückt, dass das

korrespondierende Faktum universal sei, dh. dass es für jedermann gleichermaßen Gültigkeit hat. Insofern sei es auch „mind-independent“, da wir dafür Gültigkeit unabhängig von unserer eigenen Existenz beanspruchen, dh. laut Boghossian behaupten wir, dass es ebenfalls ein Faktum wäre, wenn es nie Menschen gegeben hätte. Universalität und „mind -independence“ stellen für ihn wesentliche Elemente von Objektivität dar. Demgegenüber sei die Rechtfertigbarkeit einer Überzeugung unabhängig von deren Wahrheit. Demnach kann es angesichts guter Gründe rational gerechtfertigt sein eine Überzeugung zu haben, auch wenn sich diese noch als falsch herausstellen kann. Unter guten Gründen versteht Boghossian dabei vor allem Evidenz. (Fear, 12f)

Wie zuvor bereits angemerkt, verzichtet Boghossian jedoch darauf zu klären was er genau unter Evidenz verstanden wissen will. Dies wird im weiteren Verlauf seines Textes umso problematischer, da er durch seine Verwendung des Begriffes suggeriert, dass der Begriff selbstverständlich sei, und keiner Erklärung bedürfen würde.

Doch ist die Bedeutung von Evidenz keineswegs so selbstverständlich, da sich vor allem auch in der Philosophiegeschichte die verschiedensten Vorstellungen zum Begriff der Evidenz finden, und sich nach wie vor keine einheitliche unumstrittene Verwendung des Begriffes durchgesetzt hat. Dessen ungeachtet verwendet Boghossian den aufgrund mangelnder Klärung diffus bleibenden Begriff, wie wir noch sehen werden, scheinbar in der Hoffnung aus dieser Unklarheit Profit für seine Argumentation schlagen zu können.

Boghossians Evidenz

Neben der Möglichkeit rationalen Begründens auf Basis von Evidenz, welche Boghossian epistemische Gründe nennt, weiß er, dass manche Philosophen aber auch andere Formen der Begründung anerkennen, namentlich pragmatische Gründe. Inwieweit diese eine Rolle bei der Entwicklung von Wissen spielen, wird Boghossian im weiteren Verlauf seiner Arbeit zu klären versuchen. Jedenfalls sind die Gründe für Überzeugungen sowohl fehl- als auch anfechtbar. (vgl. Fear, 14f)

„The evidence available to pre-Aristotelian Greeks made it rational for them to believe that earth was flat, even though as we may now be said to know, it is round. ... Suppose, then, that as visual observations of the earth from space seem decisively to confirm, this planet we live on is in fact round. Then our belief that it is round is both justified and true; according to the standard, widely accepted Platonic definition of knowledge, then, our belief counts as knowledge.“ (Fear, 15)

An diesem Zitat werden bereits einige der von mir angesprochenen terminologischen Unklarheiten Boghossians deutlich. Mir wird in Boghossians Beispiel nicht ersichtlich, inwiefern sich die Evidenz der Griechen qualitativ in Bezug auf deren veranschlagte „wahrheitsgenerierende“ Funktion von der unsrigen unterscheiden sollte. In beiden Fällen wird eine visuelle Beobachtung zur Rechtfertigung der jeweiligen Überzeugung herangezogen. Daher stellt sich mir die Frage, wie die Behauptung eine Beobachtung könne zu einer „wahrenen“ Überzeugung führen als eine andere, selbst zu rechtfertigen sein soll. Was genau soll es sein, wodurch wir mit unserer Beobachtung zu einer „wahrenen“ Überzeugung gelangen, als die Griechen mit ihrer?

Allgemeiner stellt sich damit auch die Frage, wie wir es rechtfertigen könnten, eine Form von Evidenz bzw. eine Vorstellung davon einer anderen vorziehen zu wollen. Jede dementsprechende Aussage würde nach den Voraussetzungen Boghossians selbst Evidenz bedürfen, um als wahr gelten zu können. Das würde jedoch darauf hinauslaufen zu sagen, dass die Evidenz für die Wahrheit der ursprünglich infrage stehenden Proposition, wiederum selbst einer Evidenz bedürfen würde, wodurch wir offensichtlich in einen infiniten Regress geraten würden. Wollte man hingegen den Begriff Evidenz als eine Art

unmittelbarer Einsicht darstellen, könnte er nicht zur Rechtfertigung einer Überzeugung herangezogen werden, da wir Rechtfertigen für gewöhnlich als bewusst überlegte Handlung begreifen und eben nicht als spontanen Eindruck.

Sieht man davon ab und richtet den Blick hingegen auf die inhaltlichen Bestimmungen der Überzeugung die im Zitat wahr genannt wird, zeigt sich, dass es keineswegs eindeutig ist, was damit überhaupt gemeint sein soll. Denn genau genommen sprechen wir heute nicht mehr davon, dass die Erde rund ist, sondern wir beschreiben ihre Form als Rotationsellipsoiden, welche sich, deutlich von der gewöhnlichen Vorstellung, die man mit dem Begriff rund verbindet, unterscheidet. Rund muss noch nicht einmal die Bedeutung kugelrund haben, sondern bedeutet in vielen Fällen kreisrund. Dann würde die Aussage „die Erde ist rund“ der Auffassung der Griechen entsprechen und nicht unserer heutigen.

Ist der Satz aber offen für verschiedene inhaltliche Bestimmungen, kann er als solcher schwer wahr genannt werden, da seine Wahrheit von diesen Bestimmungen abhängt. Diese muss wiederum mittels Begriffen erfolgen deren Bedeutung ebenfalls eindeutig bestimmt werden müsste, usw. Dadurch zeigt sich auch aus dieser Perspektive, wie gerade gesehen, dass wir bei der Begründung der Wahrheit von Überzeugungen, folgt man Boghossian, unweigerlich in einen infiniten Regress geraten.

Weiters scheint es mir auch schwierig die Wahrheit der Behauptung „die Erde ist rund“ unter der Voraussetzung, dass die Bedeutung von rund in Bezug auf den Satz bei einer solch abstrakten Betrachtungsweise so bestimmt bzw. festgelegt werden kann, dass sie außer Frage steht, überhaupt von einer Evidenz, unter der Voraussetzung, dass uns die Evidenz der Evidenz evident ist, in Form von einer Beobachtung abhängig zu machen. Denn wie genau soll ich es mir vorstellen, das Kugelrundsein der Erde vom Weltall aus beobachten zu können? Sehe ich denn mehr als eine kreisrunde Scheibe?

Selbstverständlich hat all das nichts mit unserem alltäglichen Sprechen zu tun. Hören wir jemanden sagen, er sei der Überzeugung die Erde sei rund und nicht flach, wissen wir was er damit meint, und keines der eben erwähnten Probleme wird einem für gewöhnlich dabei in den Sinn kommen. Mit völliger Selbstverständlichkeit scheinen wir darin gerechtfertigt zu sagen, dass wir wissen, die Erde sei rund.

Zur Erklärung dieser Selbstverständlichkeit muss man aber keineswegs einen Glauben an eine nebulöse Vorstellung von Objektivität bemühen. Denn nimmt man Abstand von derart abstrakten Ideen und verbleibt stattdessen in der empirischen Welt wie es der Begriff Evidenz suggerieren soll, wird man nur schwer um die Tatsache herumkommen, dass diese Selbstverständlichkeit einen wesentlichen Bestandteil unserer Erziehung darstellt. Weshalb es naheliegend scheint dieser einen weit größeren Erklärungswert und daher auch eine weit größere Bedeutung beizumessen, als einem scheinbar nicht weiter rechtfertigbaren Glauben an eine kaum zu erklärende Vorstellung von Objektivität.

Weiß man aber aufgrund von Erziehung im selben Sinne, dass die Erde rund ist, wie wenn man mit eigenen Augen von einem Raumschiff aus eine kreisrunde Scheibe gesehen hätte? Gerechtfertigt wäre man wohl auch in Boghossians Augen darin zu behaupten „ich wüßte die Erde sei rund“, auch wenn man kein Astronaut ist. Aber weiß man dann auch, dass die Überzeugung wahr ist und unterscheidet sich die Art von Wissen, von der des Astronauten?

Daran wird deutlich, dass wir uns nicht mehr in einer alltäglichen Situation befinden, wenn wir uns damit beschäftigen, was wir warum Rechtfertigen oder Wahrheit nennen wollen oder sollen. Den Alltag kennzeichnet vielmehr, dass wir uns derartige Fragen nicht stellen, und zwar aus dem einfachen Grund, weil wir weder Anlass noch Grund dazu haben. Außerdem, würden wir uns täglich fragen, was unter Rechtfertigen und Wahrheit zu verstehen ist, dann könnten wir die Wahrheit unseres Wissens auch nie rechtfertigen.

Befinden wir uns aber in einer nicht alltäglichen Situation, ist Boghossian mit der Behauptung, dass seine Ausführungen der platonischen Definition von Wissen entsprechen und diese weitgehend akzeptiert sei, ebenso wenig geholfen wie mit der Ausführung selbst. Denn Boghossians eigenes Bestreben besteht ja gerade darin hinterfragen zu wollen, ob andere Definitionen von Wissen gerechtfertigt sind oder nicht. Damit erkennt er nicht nur an, dass die platonische Definition von Wissen bloß eine unter vielen ist, sondern zugleich auch, dass es bisher noch keine ausgemachte Sache ist, dass deren vermeintliche Dominanz auch einer in seinem Sinne wahren Rechtfertigung zugeführt werden kann.

Boghossian und soziale Konstruktion

Mit diesen, für meinen Geschmack aufgrund ihrer Oberflächlichkeit diffus bleibenden Beschreibungen von einigen, wie er sagt, zentralen Konzepten der Theorie des Wissens, sieht sich Boghossian nun in der Lage klären zu können, was unter der Überzeugung Wissen sei sozial konstruiert, verstanden werden könnte.

Hierfür erscheint es ihm sinnvoll zuerst einmal zu klären, was unter sozialer Konstruktion im allgemeinen verstanden wird, bevor er sich daran macht beantworten zu wollen, was man sich des weiteren unter der sozialen Konstruktion von Wissen im Speziellen vorstellen kann. Einer Konstruktion sei jedenfalls wesentlich, dass sie als solche nicht aufgefunden bzw. entdeckt werden kann, sondern gemacht worden sein muss. Demnach ist eine soziale Konstruktion das Machwerk einer auf bestimmte Weise organisierten Gemeinschaft von Menschen, welches sich nach deren Interessen, Bedürfnissen und Wünschen richtet. (vgl. Fear, 16)

In Bezug auf den Konstruktivisten, um welchen es Boghossian geht, kann er darüber hinaus noch drei Punkte festhalten, inwieweit dessen Auffassung von Konstruktion sich von der gewöhnlichen unterscheiden soll bzw. darüber hinaus geht. Erstens ist der Konstruktivist nicht an Objekten oder Gegenständen interessiert, bei denen wir ohnehin davon ausgehen sie seien konstruiert, sondern ihn interessiert die Konstruktion von Fakten die wir gewöhnlich als natürlich erachten. Zweitens muss eine Konstruktion sozial konstruiert sein damit sie für Boghossians Konstruktivisten von Interesse ist. Drittens geht es diesem Konstruktivist darum die Kontingenz unserer Bedürfnisse und Interessen nach denen ein Fakt konstruiert ist zu betonen, sodass ein nach den Bedürfnissen einer sozialen Gruppe konstruiertes Faktum nicht konstruiert worden wäre, hätte das entsprechende Bedürfnis nicht bestanden. Daher sei der Konstruktivist, um den es ihm geht, auch nicht daran interessiert „nur“ zu behaupten, dass wir konstruieren mussten, was wir konstruiert haben. (vgl. Fear, 17f)

„In the intended technical sense, then, a fact is socially constructed if and only if it is necessarily true that it could only have obtained through the contingent actions of a social group.“
(Fear, 18)

Was Boghossian für die Motivation sozialen Konstruierens hält

Die Motivation, welche Boghossian dahinter vermutet, ein vermeintlich natürlich gegebenes Faktum als soziale Konstruktion entlarven zu wollen, übernimmt er von Ian Hacking⁴ und bestehe in der befreienden Vorstellung, aufgrund dieser Erkenntnis die Geltung desselben in Frage stellen zu können. Dieser Gedanke sei aber aus zwei Gründen viel zu simpel. (vgl. Fear, 18)

Zum einen stimme es einfach nicht, dass wir an ein Faktum gebunden sind, nur weil es natürlich ist. So sei es ein Fakt, dass Polio eine völlig natürliche Krankheit ist, dennoch haben wir Mittel und Wege gefunden diese auszumerzen. Auch der Verlauf eines Flusses sei naturgegeben, und trotzdem können wir denselben nach unseren Vorstellungen ändern. Zum anderen gäbe es ohne Zweifel Fakten die nicht bestünden, wenn wir sie nicht konstruiert hätten, z.B. die Existenz von Geld. Daher könnten wir, sofern wir das wollen, uns dazu entscheiden in Zukunft kein Geld mehr existieren zu lassen. Was wir aber nicht können, ist die bisherige Existenz von Geld ungeschehen zu machen. (vgl. Fear, 19)

Beide Gründe Boghossians den Gedanken, der hinter dem Bestreben des Konstruktivisten vermuteten Motivation, zu simpel zu nennen, scheinen mir bloß argumentative Taschenspielertricks zu sein. Denn selbstverständlich hat Boghossian damit recht, dass Polio eine natürliche Krankheit ist, welche wir heute ausgeradiert haben.

Die Tatsache, dass wir Polio ausgerottet haben, ändert aber nichts daran, dass Polio eine natürliche Krankheit ist. Inwiefern also sollten wir nicht mehr an diese Tatsache gebunden sein? Auch wenn Boghossian eigentlich gemeint haben sollte, Polio sei natürlicherweise eine tödliche Krankheit gewesen, durch unsere Fortschritte in der Medizin kann sie heute jedoch geheilt werden, ist ihm damit nicht viel geholfen. Denn dafür gilt selbstverständlich dasselbe. Dann nämlich ist Polio heute nach wie vor eine tödliche Krankheit. Die Möglichkeit einer erfolgreichen Behandlung ändert nichts an diesem Faktum, was jedem der diese Möglichkeit nicht realisieren kann allzu schmerzlich bewusst würde.

4 Ian Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

Auch Boghossians zweites Beispiel für diesen Punkt kann nur schwer überzeugen, sofern man ihn in Zusammenhang mit dessen zweitem Punkt betrachtet. Das Faktum eines bestimmten Flussverlaufs bezieht sich selbstverständlich auf einen bestimmten Zeitpunkt, da der Fluss gar keiner menschlichen Einflussnahme bedarf, um seinen Verlauf zu ändern. Wird nun das Faktum festgestellt, dass ein Fluss einen bestimmten Verlauf hat, dann gilt dies nur für einen bestimmten Zeitpunkt bzw. Zeitraum, je nachdem wie genau der Verlauf darin bestimmt wird. Ändert sich der Verlauf in Zukunft, kann sich das nicht auf dessen jetzige Feststellung auswirken, weshalb wir nach wie vor an das entsprechende Faktum gebunden wären.

Auch Boghossians zweiter Punkt vermag es nicht plausibel darzustellen, warum er den Gedanken hinter der vermeintlichen Motivation des Konstruktivisten als zu simpel einstufen möchte. Um nochmals zu rekapitulieren, die Motivation hinter dem Konstruktivismus soll in dem Gedanken bestehen, dass wir nicht an konstruierte Fakten gebunden sind. „... it **is** not true that if something is a natural fact that we **are** simply stuck with it.“ (Fear, 19)

Die Verwendung des Präsens legt ihn darauf fest, dass er mit dieser Behauptung ein gegenwärtiges wir anspricht. Diesbezüglich schreibt er aber: „This does suggest that, if we wished, we could make it the case that there ceases to be money in the future“ (Fear, 19) Und das heißt nichts anderes, als dass das heutige wir von dem Boghossian spricht, nicht an das Konzept des Geldes gebunden ist. Wir erkennen es als soziale Konstruktion und können uns dann mehr oder weniger frei⁵ entscheiden, ob wir es beibehalten wollen oder nicht. Genau dasselbe gilt selbstverständlich ebenfalls für sämtliche Gemeinschaften in der Vergangenheit, welche das Konzept des Geldes als soziale Konstruktion hätten verstehen können.

Boghossian wollte aber vermutlich eher darauf hinaus, dass wir an die Tatsache gebunden sind, dass es zumindest irgendwann einmal Geld gegeben hat. So wie ich vorhin argumentiert habe, dass die vermeintlich natürliche Tatsache eines bestimmten Flussverlaufs in Bezug auf einen bestimmten Zeitpunkt unveränderbar erscheint, erscheint dann die Tatsache, dass es zumindest in der Vergangenheit Geld gegeben hat, ebenso unveränderbar.

5 Da ich Boghossian wohl darin Recht geben muss, wenn er über ein derartiges Unterfangen sagt: „it would obviously be far from easy“. (Fear 19)

Dann sind wir aber an das Faktum gebunden „in der Vergangenheit gab es Geld“ und nicht an das offensichtlich sozial konstruierte Faktum „Geld“. Die Erste ist eine Aussage über die Vergangenheit, oder wenn man so will, über einen bestimmten Teilaspekt unseres Konzeptes Vergangenheit, die Zweite eine Aussage über das Faktum des Konzeptes „Geld“.

Der ersten Aussage kann nun eine Evidenz im von Boghossian vorgestellten Sinn entsprechen, mit allen Problemen welcher dieser Vorstellung anhaftet und daher weit entfernt von einer damit verbundenen kohärenten Vorstellung einer unveränderbaren Wahrheit. Die zweite Aussage von der Boghossian eigentlich ausgegangen ist, ist wie er selbst festgestellt hat eine soziale Konstruktion, genau in dem ebenfalls von ihm angesprochenem Sinn, dass wir eben nicht daran gebunden sind.

Boghossian gaukelt daher nur vor, dass wir an soziale Konstruktionen in derselben Weise gebunden sein sollen, wie an die vermeintlich natürlichen, in dem er unter der Hand versucht, die eine in die andere zu verwandeln. Insofern, als es auf den ersten Blick viel plausibler erscheint eine historische Tatsache als eine im intendierten Sinn natürliche Tatsache anzusehen. Nur dass diese Tatsache dann nichts mehr mit einer Tatsache bezüglich des Konzeptes Geld gemeinsam hat, von welcher er eigentlich zeigen wollte, dass wir an diese offensichtlich konstruierte Tatsache ebenso gebunden sind, wie an vermeintlich natürliche Tatsachen.

Doch auch eine historische Tatsache natürlich nennen zu wollen, halte ich für höchst problematisch, da nicht einzusehen ist, was an einer historischen Begebenheit, welche ohne dem Menschen weder hätte eintreten noch in Folge festgestellt werden können, von diesem unabhängig und demnach unveränderbar sein sollte.

Objektivismus und soziale Konstruktionen

In weiterer Folge fragt sich Boghossian aus der eben dargestellten Verwirrung heraus, was es in Bezug auf eine Überzeugung die wir für wahr halten, bedeuten sollte sie als konstruiert zu verstehen. Als Beispiel wählt er die Überzeugung, dass einst Dinosaurier die Erde bevölkert haben, und fügt beachtenswerter Weise hinzu: „and suppose that we actually know it“. (Fear, 19) Boghossian stellt sich jedenfalls die Frage, was an dieser Überzeugung nun überraschenderweise als sozial konstruiert entlarvt werden sollte. Überraschenderweise deshalb, da gemäß einer Überzeugung die er „the classical conception of Knowledge“ (Fear, 19) nennt, soziale oder sogar politische Faktoren bei der Entwicklung von Wissen nicht völlig geleugnet werden. Was diese jedoch von der konstruktivistischen Vorstellung unterscheidet ist, dass diese davon ausgeht, dass es erstens vom Menschen unabhängige Fakten gibt (objectivism about facts). Zweitens geht sie davon aus, dass auch wenn das Wissen um die Existenz der Fakten unter Berücksichtigung sozialer Faktoren dargestellt werden kann, der Fund von Fossilien alleine eine vom Menschen unabhängige Evidenz für die Hypothese „Dinosaurier haben einst die Erde bevölkert“ konstituieren (objectivism about justification). Drittens kann die Freilegung von Evidenz dazu ausreichen zu erklären, warum wir glauben was wir glauben, ohne dass hierfür soziale Faktoren benötigt werden würden (objectivism about rational explanation). (Fear, 21)

Auch hier halte ich keinen der Punkte auch nur annähernd für plausibel.

Vom zweiten über den dritten zum ersten Punkt. Der Fund von Fossilien kann eine Evidenz für eine Hypothese konstituieren, oder besser formuliert, der Fund von Fossilien stellt den Anlass dafür dar, sich eine Hypothese bzgl. der Existenz derselben zu bilden. Vorausgesetzt wir haben auch Gründe dazu, wobei Boghossian selbst darauf hinweist, dass diese in den oben angesprochenen in der klassischen Konzeption zugelassenen sozialen und politischen Faktoren bestehen.

Welche Hypothese auf Grundlage dieser Evidenz gebildet wird oder werden sollte, kann aber nicht an den Fossilien selbst abgelesen werden. Ich überlasse es dem Leser selbst das Spektrum möglicher Alternativen zum Konzept der Dinosaurier rein auf

Grundlage von Fossilien zu bemessen. Doch sollte man dabei beachten, dass die Evidenz von der Boghossian spricht eigentlich gar keine Fossilien sind, da der Begriff Fossilie bereits eine entsprechende Hypothese bzgl. eines Knochenfundes darstellt. Doch nicht so schnell. Ist der Begriff Knochenfund nicht selbst eine Hypothese bzgl. eines optischen Reizes, welche ihrerseits selbst Hand in Hand geht mit vielerlei anderen Hypothesen? Aber lassen wir das an dieser Stelle. Wäre die Evidenz das einzige Kriterium zur Rechtfertigung der von ihr aus gebildeten Hypothese, wäre eine Hypothese genauso gut wie jede andere.

So gesehen ist es dann aber auch schwer zu behaupten, dass die Freilegung von Evidenz allein erklären können soll, warum wir glauben was wir glauben, und wir daher keine sozialen Faktoren für die Erklärung benötigen. Denn das Einzige was die Evidenz erklären kann ist, dass wir uns einen Glauben in Bezug auf sie bilden, dazu welchen Glauben wir uns bilden, hat sie jedoch nichts zu sagen. So banal es auch sein mag, aber Evidenz spricht nunmal nicht, was Boghossian des öfteren zu übersehen scheint.

Davon ausgehend scheint mir die Trennung von „objectivism about justification“ und „objectivism about rational explanation“ müßig zu sein. In seiner zweiten Fußnote stellt Boghossian klar: „I shall be using the notions “justified” and “rational” interchangeably.“ (Fear, 14) Worin bei Boghossians eigener Terminologie der wesentliche Unterschied diesbezüglich festgemacht werden soll, ist mir nicht einsichtig, denn was sollte so „justification“ anderes bedeuten können, als „rational explanation“. Das Auffinden der Evidenz rechtfertigt in Boghossians Darstellung unsere Hypothese, dass Dinosaurier einst die Erde bevölkert haben und stellt zugleich die rationale Erklärung dafür dar, warum wir glauben, dass die Erde einst von Dinosauriern bevölkert war. Jede rationale Erklärung ist eine Rechtfertigung, aber ist auch jede Rechtfertigung eine gute Erklärung?

Kann die Evidenz aber nur rechtfertigen bzw. rational erklären, dass wir uns Konzepte als Hypothesen für die Existenz einer Evidenz ausdenken, dann ist es auch offensichtlich Unsinn zu behaupten, dass es vom Menschen unabhängige Fakten gibt.

Boghossian wollte, dass wir davon ausgehen, dass wir tatsächlich wissen, dass Dinosaurier einst die Erde bevölkert haben, dass diese Überzeugung also ein Faktum ist. Dieses entspricht nun aber genau dem, was er in Folge nur noch als Hypothese bezeichnet.

Allein das sollte schon reichen, einsehen zu können, dass die Rede von „Objectivism about facts“ nur schwer aufrecht zu erhalten ist. Denn er verwendet den Begriff Fakten um die Rede von wahren im Gegensatz zu bloß gerechtfertigtem Wissen abgrenzen zu können, insofern als eine Überzeugung erst dann wahr sei und damit auch als Wissen gelten könne, wenn ihr eine Tatsache entspricht, wobei sich diese Tatsache jedoch bei näherem Hinsehen lediglich als Hypothese für eine von sich aus uneingeschränkt und damit kontingent bestimmbar Evidenz erweist.

Unabhängig von weiteren möglichen Bestimmungen ist eine Hypothese jedoch mit Sicherheit keine vom Menschen unabhängige Tatsache.

Konstruktivismen und equal validity

Konstruktivismus widerspreche jedenfalls zumindest einem der von Boghossian veranschlagten Objektivismen. Demnach teilt er Konstruktivismus in drei Kategorien ein. Der „constuctivism about facts“ geht davon aus, dass alle Fakten sozial konstruiert sein müssen, der „constructivism about justification“ glaubt, dass Fakten der Form „E justifies B“ sozial konstruiert sein müssen, und der „constructivism about rational explanation“ nimmt an, dass soziale Faktoren bei der Erklärung, warum wir glauben was wir glauben, eine Rolle spielen müssen. Offensichtlich sei dabei, dass die zweite Form des Konstruktivismus unmittelbar aus der ersten folge. Darüber hinaus könne auch gezeigt werden, dass die dritte Art von Konstruktivismus aus der zweiten folge. (vgl. Fear, 22f)

Wofür Boghossian überhaupt drei Formen von Konstruktivismus unterscheidet, wenn jede dieser Formen je nach Betrachtungsweise die anderen voraussetzt oder diese nach sich zieht, bleibt mir unverständlich. Spricht man über „constructivism about facts“ folgt daraus ein „constructivism about justification“ und aus diesem wiederum ein „constructivism about rational explanation“. Spricht man von „constructivism about justification“ setzt das einen „constructivism about facts“ voraus und führt zu einem „constructivism about rational explanation“. Will man schließlich nur über einen „constructivism about rational explanation“ sprechen, sind „constructivism about justification“ und „constructivism about facts“ vorausgesetzt. Im weiteren Verlauf seines Textes wird dies noch von größerer Relevanz sein, da er, wenn er auf den Relativismus zu sprechen kommt, versuchen wird diese Ebenen in Bezug auf ihn auseinander zu halten, was, wie sich hier bereits andeutet, nur schwer gelingen wird können.

Nach dieser begrifflichen Klarstellung sieht sich Boghossian nun in der Lage, den Zusammenhang von „equal validity“ und Konstruktivismus darzulegen. Im Rahmen eines „Constructivism absout Facts“ gibt es keine objektiven vom Menschen unabhängige Fakten, sondern diese sind nach bestimmten Bedürfnissen und Interessen konstruiert. Somit könnten die Zunis die Fakten anders konstruiert haben als wir. Demnach wäre die Ansicht der Zunis mit unserer westlich wissenschaftlichen Erklärung gleichwertig, da

beide bezüglich der jeweils konstruierten Fakten eine adäquate Überzeugung haben. Ein „Constructivism about Justification“ hingegen würde davon ausgehen, dass es keine objektive Tatsache bezüglich der Richtigkeit einer Rechtfertigung gibt. Dass also nicht objektiv behauptet werden kann, die vorhandene Evidenz rechtfertige eine Erklärung gegenüber einer alternativen, weshalb die Erklärung der Zunis mit unserer gleichwertig ist. Der „Constructivism about rational Explanation“ würde im Gegensatz dazu betonen wollen, dass für die Rationalität einer Überzeugung nicht nur epistemische, sondern ebenso pragmatische Gründe verantwortlich sind. Die Zunis haben andere pragmatische Gründe als wir, weshalb für sie eine andere Erklärung rational ist als für uns. Da beide Erklärungen gleichermaßen rational sind, sind sie gleichwertig. (vgl. Fear, 23f)

Im verbleibenden Teil seines Buches macht es sich Boghossian zur Aufgabe, jeden dieser Versuche darzustellen und zu entkräften.

Fact Constructivism

Boghossian leitet seine Darstellung und Kritik dessen was er unter „constructivism about facts“ versteht ein, indem er seine persönliche Bewertung der Analyse desselben vorwegnimmt. „... it is also the most radical and the most counterintuitive. Indeed, properly understood, fact-constructivism is such a bizarre view that it is hard to believe that anyone actually endorses it. (Fear, 25)

Ob man dieses Vorgehen aus guten Gründen auch anders erklären kann, als dass Boghossian damit versucht, seine Leser im Vorfeld bereits soweit zu beeinflussen, dass deren Einschätzung des behandelten Gegenstandes nicht aus einer möglichst neutralen Perspektive erfolgen soll, lasse ich mal dahingestellt.

Persönlich halte ich es jedenfalls nicht für redlich, seine Gegner noch bevor man deren Position dargestellt hat, implizit als Verrückte zu verunglimpfen. Andererseits zeigt es gleich zu Beginn, dass die folgende Analyse nicht aus einer neutralen und wohlwollenden Perspektive erfolgt, sondern einzig dazu dienen soll, ein bereits vorgefasstes negatives Urteil zu untermauern.

Probleme des Konstruktivismus?

Dem „fact-constructivism“, für welchen es nach Boghossian eine notwendige Wahrheit ist, dass alle Fakten nur deshalb gelten, weil wir Menschen sie nach unseren kontingenten Interessen und Bedürfnissen konstruiert haben, steht der „fact-objectivism“ gegenüber, für welchen die Fakten auch unabhängig von der Existenz des Menschen Gültigkeit haben. (vgl. Fear, 25)

Damit wären wir an einer der seltenen Stellen angelangt, bei denen Boghossian zumindest andeutet, wie wir uns die vermeintlich viel plausiblere Alternative zu konstruktivistischen Ansätzen vorstellen können.

Ein „fact-objectivist“ würde demnach dem Konstruktivisten entgegenhalten, dass es doch eine Menge an Fakten gibt, die ganz unabhängig von der Existenz von Menschen gelten würden. Darunter z.B. dass es Berge gibt, dass es Dinosaurier gab, dass die Materie aus Elektronen besteht. Alles Fakten die völlig „mind-independent“ seien. Dabei sei der „fact-objectivist“ jedoch an keinen bestimmten Katalog derartiger „mind-independent“ Tatsachen gebunden, er müsse noch nicht einmal sagen können, dass er wisse was für Fakten das sein sollen. Sondern er sei nur verpflichtet zu behaupten, dass es irgendwelche von Menschen unabhängig geltende Fakten geben muss. Wie Boghossian weiters richtig bemerkt, ist nun der Konstruktivist im Gegensatz dazu nicht verpflichtet derartige Fakten zu leugnen, sondern bloß dazu, die von den kontingenten Interessen und Bedürfnissen unabhängige Geltung derselben in Abrede zu stellen. Dabei gerate der Konstruktivist jedoch in das offensichtliche Problem, dass die Welt nicht erst mit uns Menschen begonnen hat zu existieren, weshalb es viele Fakten gegeben habe, die schon vor unserer Existenz gegolten haben. Daher können wir sie auch nicht erst konstruiert haben. (vgl. Fear, 25f)

„For example, according to our best theory of the world, there were mountains on earth well before there were humans. How, then, could we be said to have constructed the fact that there are mountains on earth?“ (Fear, 26)

Womit wir bei einer für die Diskussion wesentlichen Unterscheidung angelangt wären, nämlich jener von Phänomen und Begriff. Denn selbstverständlich glaubt auch der Konstruktivist nicht daran, dass wir die Existenz konstruiert haben, welche kausal logisch für das Hervorrufen jener Empfindungen verantwortlich gemacht wird, die für uns die Evidenz konstituiert haben, welche uns dazu veranlasst hat, ein Konzept dafür zu entwickeln, das wir Berge nennen. Im Gegensatz zu Boghossian nimmt der Konstruktivist diese Unterscheidung ernst. Ebenso wie er weiß, dass es eine von ihm unabhängige Welt gibt, weiß der Konstruktivist, dass alles was sich über diese Welt sagen lässt, nicht vom Menschen unabhängig sein kann, da er es ist der spricht. Boghossian versucht diese Unterscheidung zu verwischen, mit der Konsequenz, dass das vermeintlich rein empirische Faktum mit dem Wissen, welches es rechtfertigen sollte zusammenfällt. Dann kann aber nicht von einer Rechtfertigungsbeziehung die Rede sein.

Boghossian macht seinen Fehler auch an einem Beispiel klar. Der bekannte französische Soziologe Bruno Latour beharrte darauf, dass wir nicht davon sprechen können, dass Ramses II. 1213 v.Chr. an Tuberkulose gestorben ist, da das Bazillus nicht wirklich existiert habe, bevor es Robert Koch 1882 entdeckt hat.⁶ Da nun jedermann die Existenz von Fakten, welche vor den Menschen gegolten haben, sinnvoll darstellen können muss, wäre der Konstruktivist nach Überzeugung Boghossians besser dran, würde er behaupten, dass sogar die Fakten, welche vor der Existenz der Menschen gegolten haben müssen, nur konstruiert sind, anstatt deren Existenz zu leugnen. (vgl. Fear, 26f)

Vernünftigerweise muss der Mensch Phänomene, von denen er ausgeht, sie haben schon vor ihm existiert, sinnvoll darstellen können. Dies macht er in Form von Hypothesen, welche Boghossian aus rhetorischen Gründen lieber Fakten nennt.⁷ Würde man Latour dementsprechend so verstehen oder dessen Position dahingehend abwandeln, dass

6 Boghossian verweist dabei auf: Bruno Latour, “Ramses II est-il mort de la tuberculose?” *La Recherche*, 307 (March, 1998), 84–85. Quoted in Alan Sokal and Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals’ Abuse of Science* (New York: Picador Press, 1998), 96–7.

er auf diese Unterscheidung hinweisen wollte, verliert sie auch jeglichen Anflug von Absurdität.

Denn dann könnte man ihn so verstehen, dass er mit dem Vorwurf des Anachronismus nur gemeint hat, dass es das Konzept der Tuberkulose noch nicht gegeben hat, und nicht, dass Ramses nicht an dem Phänomen gestorben ist, welches wir heute mit dem Konzept Tuberkulose verbinden. Allerdings müsste ihm dann zumindest vorgeworfen werden, seinen Vergleich nicht überlegt gewählt zu haben⁸. Doch scheint mir die Lesart eines Textes brauchbarer zu sein, die diesem bloß Fehler in der Methodik vorwerfen muss, als eine welche denselben Text nicht anders als vernunftwidrig verstehen kann.

Daher hat Boghossian selbstverständlich recht damit, wenn er sagt, dass der Konstruktivist besser dran wäre, wenn er die Fakten die vor der menschlichen Existenz gegolten haben mussten, so darstellt, dass sie erst von uns konstruiert worden sind. Denn genau das machen wir ja auch, wenn wir glauben Evidenzen für vergangene Ereignisse zu haben, um davon ausgehend Hypothesen zu konstruieren um uns diese erklären zu können.

Der Fehler den Boghossian begeht, besteht nicht nur darin, nicht zwischen Begriff und Phänomen unterscheiden zu wollen, sondern darüber hinaus auch darin, dass er Fakten mit Hypothesen verwechselt. Folgt man Boghossians bisherigen Ausführungen sollen Fakten die Entwicklung von Wissen bzw. wahren Überzeugungen gewährleisten können. Wovon er jedoch im Zusammenhang mit diesen ominösen Garanten von Wahrheit spricht, sind offensichtlich, was auch von Vertretern der entsprechenden Wissenschaften nicht bestritten wird, Hypothesen, welche das genaue Gegenteil von Boghossians Fakten darstellen. So gut eine wissenschaftliche Hypothese auch geprüft und deren

7 Beachtenswert dabei ist, dass Boghossian selbst von Fakten bzgl. Theorien spricht, er es aber dennoch nicht für nötig hält, auf diesen Bezug einzugehen. Wenn die Fakten von denen Boghossian spricht, bloß Fakten bzgl. Theorien sind, müsste man dann nicht sagen, dass deren Richtigkeit relativ zu diesen Theorien sein muss?

8 „Latour noted that just as it would be an anachronism to say that Ramses died from machine-gun fire so it would be an anachronism to say that he died of tuberculosis.“ (Fear, 26) Im Gegensatz zur Tuberkulose haben wir in Bezug auf das Maschinengewehr keinerlei Gründe anzunehmen, dass zu Zeiten Ramses II ein Phänomen existiert hat, welches wir heute mit unserem Konzept Maschinengewehr beschreiben würden.

Rationalität dadurch belegt sein mag, kann sie sich dennoch nicht in eine „mind-independent“ Wahrheit verwandeln, wie sie Boghossian vorschwebt.

Und auch wenn das Boghossian aus seiner Perspektive seltsam erscheinen mag, kommt die Wissenschaft damit bestens zurecht. Zumindest erleidet sie keinen ersichtlichen Mangel aus diesem Umstand. Man könnte sogar umgekehrt zu der Ansicht gelangen, dass wissenschaftlicher Fortschritt davon lebt, dass in ihm keine Wahrheiten im Sinne von Boghossian produziert werden, sondern „bloß“ Hypothesen, die dessen ungeachtet im Alltag von uns mit ebenso viel Gewissheit verwendet werden können, wie die Wahrheiten Boghossians, allerdings mit dem entscheidenden Vorteil, dass sie, sofern sie auch tatsächlich als Hypothesen verstanden werden, besser vor orthodoxem Missbrauch geschützt sind.

Nun könnte man auf die Idee kommen, dass das eben gesagte vielleicht auf Boghossians Beispiele mit Dinosauriern und der Materie zutrefte, bei welchem es leicht einsichtig ist, dass es sich dabei tatsächlich um Hypothesen handelt, für welche es irreführend wäre, sie als vom Menschen unabhängige Fakten zu behaupten, aber gewiss doch nicht auf das Beispiel, welches besagt, dass es vor uns Menschen Berge gegeben habe. Auch wenn dies naheliegend zu sein scheint, gilt selbstverständlich das oben gesagte hier genauso. Der Konstruktivist muss nicht leugnen, dass es das Phänomen Berg vor uns Menschen gegeben hat, sondern nur dass das entsprechende Konzept nicht existiert haben kann, und dass wir keine andere Möglichkeit haben, über die von uns unabhängigen Phänomene zu sprechen, als mittels der Konzepte die wir dafür konstruieren.

Davon abgesehen deutet sich darin jedoch an, dass uns manche Sätze gewisser vorkommen als andere. Für manche liegt es auf der Hand, dass wir sie konstruiert haben und wir sie somit auch anders konstruieren können. Für andere fällt uns diese Vorstellung schwer, weil sie uns so selbstverständlich und gewiss sind, dass wir uns nicht vorstellen können, was es bedeuten soll an ihnen zu zweifeln bzw. wie wir sie sonst konstruieren sollten.

Boghossians Vorstellung sozialen Konstruierens

Da sich Boghossian selbst nicht erklären konnte, was es bedeuten solle, dass die Fakten die schon vor den Menschen gegolten haben sollen, von diesen konstruiert worden sind, geht er stattdessen der Beantwortung der Frage nach, wie sich der Konstruktivist das Konstruieren von Fakten vorstellt. Ausgehend von Nelson Goodman und Richard Rorty⁹, welche mit Hilary Putnam die einflussreichsten „fact-constructivists“ in der gegenwärtigen Philosophie seien, stellt er die These der „Description Dependence of Facts“ dar. (vgl. Fear, 27)

Diese These besagt nun nicht mehr als sich bereits in ihrem Namen ausdrückt, nämlich dass alle Fakten abhängig sind, von der Art wie sie von uns beschrieben werden. Daher kann es auch keine Fakten geben die unabhängig von der Art ihrer Beschreibung betrachtet werden könnten. Die „Description Dependence of facts“ sei daher eine Version, der „mind-dependent“ These von Fakten, da nur „mind“ zu Beschreibungen fähig ist. Boghossian wendet dagegen ein, dass es sicher in Bezug auf manche Fälle zutreffen mag, dass die Fakten nicht unabhängig von ihrer Beschreibung betrachtet werden können, doch gewiss nicht auf alle. (vgl. Fear, 27)

„For example, facts about mountains, dinosaurs or electrons seem not to be description-dependent. Why should we think otherwise? What mistake in our ordinary, naive realism about the world has the fact-constructivist uncovered? What positive reason is there to take such a prima facie counterintuitive view seriously?“ (Fear 28)

Dem Konstruktivisten kann es nun nicht schwerfallen Antworten auf Boghossians unverständige Fragen zu geben. So könnte er erwidern, dass es eine leicht zugängliche und plausible Einsicht darstellt, dass die Phänomene Berge, Dinosaurier und Elektronen sich selbst nicht in einer uns zugänglichen Sprache ausdrücken können.

Bei Dinosauriern und Elektronen ist das nur allzu offensichtlich, da sie nicht einmal empirisch erfahrbar für uns sind. Denn wie schon zuvor beim Beispiel der Dinosaurier

9 Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1978).

Richard Rorty, *Truth and Progress*, *Philosophical Papers*, Volume 3 (New York: Cambridge University Press, 1998).

gesehen, ist die Evidenz, welche wir für das Konzept Dinosaurier haben, nicht der Dinosaurier selbst, sondern ein Knochenfund von dem aus wir uns die Hypothese Dinosaurier bilden. Ähnliches gilt für Elektronen. Wie sollte also ein Phänomen, das nicht einmal für uns erfahrbar ist, sein „mind-independent“ Wesen in einer Sprache ausdrücken können, die nicht dessen eigene sondern unsere ist? Klar ist, dass der Verweis auf die Erfahrbarkeit eines Phänomens den Einwand bloß zuspitzen sollte, da dasselbe natürlich ebenso für erfahrbare Phänomene gilt.

Allerdings gibt das vielleicht Anlass zu der Frage, inwiefern Phänomene überhaupt erfahrbar sein sollen, ungeachtet dessen ob es sich dabei nun um empirische oder ideelle Phänomene handelt. Versuchen wir mal kurz die Unterscheidung zwischen Phänomen und Begriff beiseite zu lassen und fragen wir, einem von Boghossian präferierten naive Realismus vielleicht nahekommend, wie der Berg bzw. die von uns unabhängigen Fakten darüber erfahren werden. Und lassen wir mal das offensichtliche Paradoxon, dass etwas von uns Unabhängiges von uns erfahrbar sein muss, um sich eine Überzeugung darüber bilden zu können, außer Acht.

Sieht man den Berg, dann doch nur Formen und Farben. Nur den Berg selbst sieht man leider nicht. Kann ich einen Berg riechen, schmecken, hören oder fühlen? Was sind Fakten bezüglich Berg? Dessen Höhe, Beschaffenheit, Zusammensetzung... etc.? Kann ich davon etwas erfahren?

Das Problem das sich hier für Boghossian andeutet ist, dass er sich um die eigentlichen Fragen zu drücken versucht. Denn anstatt von konkreten Beispielen dessen was er unter Fakten bzgl. Berge versteht auszugehen, bleibt er allgemein. Nun hat Boghossian selbst kund getan, dass der Objektivist sich nicht auf einen bestimmten Katalog an Fakten festlegen muss. Doch zeigt sich, dass damit die mit Boghossians Objektivismus einhergehenden Probleme verschleiert werden sollen.

Denn sobald er versuchen würde konkrete Beispiele für diese Fakten zu bringen, die über die bloße Feststellung einer völlig allgemein bleibenden Existenz hinausgehen, wäre ersichtlich, dass diese vermeintlich von uns unabhängigen Fakten entweder nur Tautologien sind, sofern sie sich auf den abstrakten Berg beziehen, worin auch immer dessen Sein bestehen können mag. Oder die angesprochenen Fakten würden sich auf

einen konkreten Berg beziehen, welche jedoch unweigerlich die Erfahrbarkeit desselben und damit deren Abhängigkeit vom Menschen voraussetzen würden.

Boghossians Argumentation kann dagegen nur versuchen, aus der kausal logischen Notwendigkeit einer ganz allgemein verstandenen und leer bleibenden Existenz Plausibilität zu gewinnen. Doch muss ein Konstruktivist diese Notwendigkeit nicht bestreiten, da sie in letzter Konsequenz selbst kontingenten Voraussetzungen unterliegt. Auch wenn es für uns nicht denkbar ist, was es bedeuten könnte Welt ohne Kausalität zu denken, kann das Denken in Kausalität sich nicht selbst begründen. Vielmehr wird es für das, was wir unter rechtfertigen oder begründen verstehen, von uns vorausgesetzt. Das aber heißt dann, dass auch Kausalität von uns abhängig sein muss.

Daneben ist mir nicht klar was Boghossian mit derartigen Feststellungen überhaupt erreichen will. Auf welche Frage stellt die Tatsache, „es gab schon vor der Menschheit Berge“ eine Antwort dar? Ich bin mir durchaus im Klaren, dass der Aussagesatz ganz leicht in eine Frage umgewandelt werden kann. Nur stellen wir uns diese Frage, und wollen wir Sätze, die darauf antworten als Wissen verstehen?

In diesem Zusammenhang muss dann auch gefragt werden, inwiefern „our ordinary, naive, realism“ überhaupt in die Diskussion passt, welche Boghossian zu führen versucht. Dass es ihm nicht bloß um eine Darstellung alltäglicher Redeweisen gehen kann, habe ich bereits festgestellt. Führt er hier aber keine Untersuchung unserer Alltagssprache durch und will er sich philosophisch mit dem Thema auseinandersetzen, dann kann der Verweis auf „our ordinary, naive realism“ schwer zweckdienlich sein.

Denn würde er diesen nicht einmal theoretisch zum Zwecke der Untersuchung des Konstruktivismus als einer möglichen Alternative dazu infrage stellen, dann käme er gar nicht dazu, ihn uns als Selbstverständlichkeit verkaufen zu wollen. Erkennt man aber, dass er ihn durch seine eigene Untersuchung unmittelbar in Frage stellt, dann würde man sich wohl auch eine entsprechende Begründung bzw. Rechtfertigung seiner von ihm als selbstverständlich erachteten Überzeugung erwarten.

Genau das macht Boghossian aber nicht, sondern scheint sich darauf zu verlassen, dass Andeutungen dazu, was er unter „our ordinary, naive realism“ versteht, ausreichen

um diesen plausibler erscheinen zu lassen, als den von ihm ausführlich besprochenen Konstruktivismus. Ähnliches gilt selbstverständlich für seine Verwendung von prima facie, worauf ich an anderer Stelle noch eingehen werde. Würden wir uns mit dem „Wissen“ zufrieden geben, welches wir auf den ersten Blick gewinnen können, bräuchten wir Wissenschaft überhaupt nicht zu betreiben, geschweige denn Epistemologie.

Auch die Charakterisierung eines solch naiven Realismus mit „our“ und „ordinary“ scheint mir völlig verfehlt zu sein. Da auch in den nicht-akademischen Kreisen in denen ich verkehre zumindest soviel Verständnis für wissenschaftliche Fragestellungen und Methodik vorhanden ist, dass derart schlichte Erklärungsversuche von Welt nicht nur auf mangelndes Interesse, sondern auch auf Unverständnis stoßen würden.

„description-dependence of facts“ und „social relativity of descriptions“

Bei den „leading fact-constructivists“ nicht fündig geworden, bezüglich einer für ihn befriedigenden Antwort auf seine Fragen, attestiert Boghossian nun eine oftmalige Verknüpfung der „description dependence of facts“ These mit einer These, welche er „social relativity of descriptions“ nennt. Durch diese Verknüpfung erscheine der „fact-constructivism“ oft weit weniger unplausibel als er tatsächlich sei. (vgl. Fear, 27f)

„Social Relativity of Descriptions: Which scheme we adopt to describe the world will depend on which scheme we find it useful to adopt; and which scheme we find it useful to adopt will depend on our contingent needs and interests as social beings.“ (Fear, 29)

Boghossian findet besagte These bei Richard Rorty ausgedrückt. Worauf es Boghossian dabei ankommt ist, dass die These von der „mind-dependence“ der Fakten unabhängig ist von der „social relativity of Descriptions“.

„It is one thing to say that we must explain our acceptance of certain descriptions in terms of our practical interest rather than in terms of their correspondence to the way things are in and of themselves; and it's quite another to say that there is no such thing as a way things are in and of themselves, independently of our descriptions. It is entirely possible to hold the former thesis without in any way endorsing the latter.“ (Fear, 31)

Dabei möchte ich Boghossian gar nicht widersprechen. Ich stimme ihm zu, dass man nicht automatisch davon ausgehen muss, dass wenn Fakten „mind-dependent“ sind, dementsprechende Erklärungsversuche unmittelbar sozial relativ sein müssen. Allerdings muss ich zwei Anmerkungen dazu festhalten. Erstens müsste man bei Boghossians Zitat nachfragen was er mit „that there is no such thing as a way things are in and of themselves,“ überhaupt meinen könnte. Die Art wie Dinge an-und-für-sich sind, soll selbst ein Ding sein? Zweitens wenn er damit meint, dass der Konstruktivist das Sein von Phänomenen leugnet, sollte bereits klar geworden sein, dass er das nicht muss.

Rorty schreibt, wie Boghossian selbst zitiert: „ More generally, it is not clear that any of the millions of ways of describing the bit of space time occupied by what we call a giraffe is closer to the way things are in and of themselves than any of the others.“ (Rorty 1999, p. xxvi; zitiert nach Fear, 30) Darin drückt sich das eben Gesagte, auch in Bezug auf die Quelle von der aus Boghossian zu argumentieren versucht, aus.

Rorty schreibt nicht, es gäbe keine Art wie Dinge an-und-für-sich sind, sondern nur dass es nicht klar sei, dass eine der unendlichen Möglichkeiten ein Phänomen zu beschreiben, näher an dem dran sein soll was die Dinge an-und-für-sich sind, als eine andere. Genau genommen könnte oder müsste man Rorty, ausgehend von diesem Zitat, sogar unterstellen, dass er ein an-und-für-sich der Dinge nicht leugnet, sondern bloß die dahingehende Bewertung unserer Beschreibungen.

Wie gesagt, muss ich Boghossian nichts desto weniger darin zustimmen, wenn er folgert: „... it’s quite another to say that there is no such thing as a way things are in and of themselves, independently of our descriptions.“ (Fear, 31) Nur dass dies auch nicht behauptet werden muss und wie wir gesehen haben noch nicht mal zwingend aus den von ihm zur Stützung der Behauptung gebrachten Zitate gefolgert werden muss.

Darüber hinaus wird dadurch aber etwas sehr Wichtiges klar. Nämlich, dass zwar prinzipiell noch nichts gegen die Annahme eines an-und-für-sich-seins der Dinge spricht, man aber die Behauptung eine Beschreibung sei näher dran als eine andere, folgerichtig auch daran messen müsste. Einen Vorschlag zu liefern, wie das vonstatten gehen soll, ist aber selbstverständlich nicht Aufgabe des Konstruktivisten, sondern des Objektivisten der daran glaubt.

Umso mehr muss es verwundern, wenn man bei Boghossian weiters lesen kann:

„For all that the social relativity of descriptions allows us to say, if I were to call the chunk of space-time occupied by the giraffe a tree, or a mountain, or a dinosaur or an asteroid—all of those descriptions would simply be false by virtue of not corresponding to the way things are.“
(Fear 32)

Einen Grund dafür warum der Konstruktivist plötzlich Beschreibungen wie Berg, Dinosaurier etc. falsch nennen sollte, hat Boghossian bisher nämlich nicht geliefert, und was er in diesem Zitat scheinbar als Grund dafür verstehen möchte, kann er wohl selbst

nicht so ganz ernst gemeint haben. Denn „by virtue of not corresponding to the way things are“ ist wie wir permanent bei Boghossian lesen konnten, eine Bedingung des Objektivisten Boghossian, gegen welche sich, wie er gerade eben noch selbst argumentiert hatte, der Konstruktivist verwehrt.

Boghossians weitere Argumentation gegen die „description dependence“ of facts ausgehend von Nelson Goodman¹⁰ fügt dem bisher Gesagten kaum etwas Neues hinzu, sondern bekräftigt dies lediglich. Boghossian rekonstruiert Goodmans Beschreibung von Konstruktivismus wie folgt:

„... we construct facts by using concepts to group some things together. Our concepts work like cookie cutters: they carve the world up into facts by drawing boundaries one way rather than another.“ (Fear, 34)

Die Gründe warum wir die Grenzen so ziehen und nicht anders sind durch und durch pragmatische. Boghossian weiter:

„If, however, this is our picture of how facts are constructed, won't we at some point come across some stuff whose properties are not determined in this way? If our concepts are cutting lines into some basic worldly dough and thus imbuing it with a structure it would not otherwise possess, doesn't there have to be some worldly dough for them to get to work on, and mustn't the basic properties of that dough be determined independently of all of this fact-constituting activity? This basic dough can be quite spare. Perhaps it is just the space-time manifold, or a distribution of energy, or whatever. Still, must there not be some such basic stuff for this picture even to make sense? And if there is, doesn't that put paid to a generalized description dependence of facts?“ (Fear 35)

Der wörtliche Teil von dem Boghossian hier spricht und wofür er selbst einräumt, dass dieser ziemlich karg sein könnte, ist nun nichts anderes als die von mir angesprochene notwendig vorauszusetzende Existenz selbst. Dagegen scheint es auf den ersten Blick überaus plausibel, nicht von der Existenz, sondern von einem an-sich-sein der Dinge mit bestimmbar Eigenschaften ausgehen zu wollen, da wir doch offensichtlich viel mehr erfahren, als einen existentiellen Einheitsbrei.

¹⁰ Nelson Goodman, „Notes on the Well-Made World,“ in *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrealism*, ed. Peter McCormick (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996)

Nur was könnte das daran ändern, das sämtliche Eigenschaften die wir der Existenz zuschreiben können, von der Art wie wir fähig sind sie zu erfahren abhängen und wir für diese Eigenschaften Konzepte entwickelt haben müssen, um sie zuschreiben zu können. Die Überzeugung des Objektivisten, dass wir beurteilen können sollen, welche der von uns zugeschriebenen Eigenschaften nun eher den „tatsächlichen“ von uns unabhängigen Eigenschaften entsprechen, muss dieser, sofern er daran festhalten möchte, selbst rechtfertigen.

Boghossians Resumee

Seine Betrachtung des „fact-constructivism“, den er im Anschluss an seine Betrachtung von Goodmans Argumentation „cooky-cutter-constructivism“ nennt, abschließend, hält Boghossian drei Probleme fest.

Erstens das „problem of causation“ nach welchem es dem Konstruktivisten nicht möglich sein soll, es plausibel darzustellen wie Fakten, welche bereits vor den Menschen gegolten haben, von unserer Existenz abhängen können sollen. Auf mögliche Lösungsversuche dieses vermeintlichen Problems bin ich zuvor schon eingegangen.

Zweitens, das Problem der „conceptual competence“ wonach es Konzepten wie Berge, Dinosaurier etc. inhärent ist, dass diese Dinge von uns unabhängig sind. „Second, and even if we did suppose that the universe has existed only for as long as we have, isn't it **part of the very concept** of an electron, or of a mountain, **that these things were not constructed by us?**“ (Fear 39) Es ist Teil des Konzepts eines Berges, dass das damit bezeichnete Phänomen von uns unabhängig ist, es ist jedoch nicht Bestandteil des Konzepts, dass es selbst von uns unabhängig ist.

Boghossians dritter und seiner Meinung nach entscheidender Einwand gegen mögliche Formen von Konstruktivismus nennt er „problem of disagreement“. Konstruieren verschiedene Gesellschaften die Fakten nach ihren kontingenten Interessen und Bedürfnissen, könnten sie auch zu sich widersprechenden Konstruktionen gelangen, welche auf eine Verletzung des Gesetzes des ausgeschlossenen Widerspruchs hinaus laufen würde.

Worin aber sollte Uneinigkeit sonst bestehen? Boghossian fragt sich wie es denn möglich sein soll, dass zugleich p und nicht-p sein sollen. Nur dass dies selbstverständlich von niemandem behauptet wird. Vielmehr ist es doch so, dass die eine Gemeinschaft glaubt das p, und die andere das nicht-p. Wobei die jeweils andere Konstruktion als falsch bewertet wird. Man ist sich uneinig in Bezug darauf wie ein Faktum ausgehend von einer Erfahrung konstruiert werden soll, dabei kann von einem Verstoß gegen das Gesetz des ausgeschlossenen Widerspruchs nicht die Rede sein.

Boghossian begeht auch hier den Fehler, dass er davon ausgeht, der Konstruktivist müsse seine objektiven Voraussetzung erfüllen.¹¹ Denn macht man keine Unterscheidung zwischen Phänomen und Begriff, erklärt sich Boghossians Fehler natürlich. Da er Fakten unbedingt als Bestandteil der phänomenalen Welt begreifen möchte, erscheinen ihm zwei sich widersprechende Phänomene anstatt zwei sich widersprechende Erklärungen für ein Phänomen.

¹¹ Vgl. Calderon

Wie Boghossian die Fakten relativiert

Nun sind Boghossian die von mir vorgebrachten Argumentationsansätze nicht gänzlich fremd. Ganz im Gegenteil, sind sie ihm in anderer Form und vielleicht auch inhaltlich teilweise abweichend, bestens durch die Arbeiten von Richard Rorty bekannt. Das mag für den Leser nun etwas überraschend sein, da Boghossian die Probleme des Konstruktivisten gerade noch unter anderem anhand Rortys Texten dargestellt hat, wobei er den Eindruck erwecken wollte, als hätte dieser keine Antworten darauf parat.

Sei es drum. Jedenfalls vergegenwärtigt sich Boghossian im folgenden Abschnitt seiner Analyse jene Textstellen bei Rorty, welche auf die zuvor von ihm genannten Probleme antworten könnten.

Dabei verdient die Art der Darstellung derselben näherer Beachtung. Das Erste das dabei ins Auge springt ist, dass Boghossian ausgehend von einer Textstelle Rortys fragt, wie wir Konstruktivismus denn anders verstehen könnten, als in der vorgestellten Art des „cookie-cutter-constructivism“. Bei der Formulierung dieser Frage unterstellt er dem „cookie-cutter“ Modell, es würde davon ausgehen, dass wir Dinge wie Dinosaurier durch unsere Beschreibungen verursachen würden. „... thereby causing there to be such things as dinosaurs, ...“. (Fear, 42)

Um ihrer Beantwortung nachzugehen, zitiert Boghossian eine weitere etwas längere Stelle bei Rorty. Davon ausgehend versucht er dessen Ansatz vom „cookie-cutter“ Modell zu unterscheiden. Kommt er dabei auf seine Charakterisierung des „cookie-cutter“ Modells zu sprechen, dann liest man aber plötzlich nicht mehr, dass dieses behauptet wir würden Dinge wie Dinosaurier etc. erst verursachen, sondern nur noch dass bestimmte Fakten erst durch unsere Beschreibung Geltung erlangen. „On the cookie-cutter model, we literally make it the case that certain facts obtain—that there are giraffes, for example—by describing the world in terms of the concept giraffe.“ (Fear, 43)

Dabei zeigt sich wiederum wie Boghossian die Betrachtungsweise des von ihm behandelten Gegenstandes nach Belieben wechselt. Scheinbar in der Hoffnung seine Argu-

mentation dadurch plausibler erscheinen zu lassen als sie ist. Er leitet seine Untersuchung an dieser Stelle mit der bisher, wie ich hoffe gezeigt haben zu können, unbelegten Unterstellung ein, das „cookie-cutter“ Modell müsse davon ausgehen, dass wir durch unsere Beschreibungen die Dinge der Welt bewirken würden. Um im unmittelbaren Anschluss nur noch davon zu sprechen, dass dieser lediglich von der Beschreibungsabhängigkeit der Fakten ausgeht.

Um diese beiden Dinge auseinander halten zu können, hätte es selbstverständlich nicht meiner, im Vergleich zu Rortys Arbeiten, rudimentär bleibenden Argumentation bedurft. Der Unterschied wäre auch rein aus den von Boghossian zitierten Stellen derselben leicht erschließbar gewesen. Die längere Stelle welche Boghossian von Rorty zitiert hat, beginnt nämlich in Bezug auf dessen eigene Sicht des Problems, als auch auf die seiner Mitstreiter Putnam und Goodman: „. . . none of us antirepresentationalists have ever doubted that most things in the universe are causally independent of us. What we question is whether they are representationally independent of us.“ (Rorty, *Truth and Progress*, 86f; zitiert nach Fear, 43)

Woraus klar hervorgeht, dass nach Ansicht Rortys weder er selbst noch seine Kollegen der Meinung sind, die Existenz aller Dinge müsse von uns abhängig sein, sondern eben nur die Geltung von Fakten. Davon ausgehend scheint es auch überaus fragwürdig, Rortys Konstruktivismus als Alternative zum „cookie-cutter“ Modell, wie Boghossian es vorschlägt, verstehen zu wollen.

Daher müsste man Boghossian fragen, wer es denn eigentlich sei, der sein „cookie-cutter“ Modell vertritt. Und weiters: wofür stellt er die offensichtliche Absurdität dieser Position zur Schau, wenn die tatsächlich vertretenen Positionen dieser Absurdität entbehren?

Ob Boghossians „cookie-cutter“ Modell nun tatsächlich vertreten wird oder nicht, ist jedoch unabhängig von der Frage, warum er dieses offensichtlich inkohärent darstellt, wenn er in Bezug auf dieses einmal von der Konstruktion von Dingen, ein andermal von der Konstruktion der Geltung von Fakten spricht. Nun könnte man auf die Idee kommen, dass Boghossian und ich die Textstellen von denen er ausgeht einfach unterschiedlich interpretieren. Weshalb Boghossian davon ausgehend zu seinem Modell des „cookie-cutter“ Konstruktivismus gelangen kann, während ich in den selben Texten diesen,

zumindest wenn man davon ausgeht, dass er von der Konstruktion der Dinge ausgeht, nicht entdecken kann. Klar ist aber, dass wir zwar zu unterschiedlichen Interpretationen und anderen Schlussfolgerungen gelangen können, diese aber zumindest, und ich glaube dass auch Boghossian mir dabei zustimmen würde, kohärent sein müssen.

Eine andere Möglichkeit sich diesen Umstand zu erklären, wäre Boghossian eine Nachlässigkeit im Umgang mit dem von ihm verwendeten Material zu unterstellen. Was mir allerdings in Anbetracht der Arbeit die ohne Zweifel in „Fear“ steckt, auch nicht allzu plausibel vorkommt. Begründet sich der von mir vorgeworfene Fehler in Boghossians Darstellung aber weder durch Unterschiede in der Interpretation, noch in einer Nachlässigkeit im Umgang mit den Quellen, bleibt mir nichts anderes als zu vermuten, dass Boghossian die Art seiner Darstellung ganz bewusst so gewählt hat. Ob man dieses Vorgehen davon ausgehend auch anders vernünftig erklären kann, als durch den Versuch der Suggestion, möchte ich aber wieder dahingestellt sein lassen.

Da Boghossian also von seinem „cookie-cutter“ Modell ausgeht, muss er sich jetzt fragen, wie die damit zusammenhängenden Probleme möglicherweise lösbar sein könnten.

„The right way to think about the matter, rather, is to regard all talk about facts as just so much talk about how things are according to some theory of the world—or “language game,” as Rorty sometimes puts it, using Wittgenstein’s metaphor. The only notion we can make sense of is that of the world’s being a certain way according to some way of talking about it, relative to some theory of it. Now, we need to understand better this idea of a proposition’s being true only relative to a theory, and not just true simpliciter, and we shall turn to that in a moment.“ (Fear, 44)

In diesen wenigen Zeilen deutet sich ein grundlegendes Missverständnis Boghossians an, welches seine folgende Analyse in eine falsche Richtung führt. Er geht davon aus, die hinter Rortys Verwendung des Begriffs Sprachspiel stehende Idee in diesem Zusammenhang sei, wir müssten unser Sprechen auf Theorien hin relativieren. Womit er, wie ich glaube, weder Rortys Verwendung des Begriffs geschweige denn jener von Wittgenstein selbst gerecht werden kann.

Denn in Bezug auf Wittgensteins Verwendung des Begriffs kann, glaube ich auch ohne an dieser Stelle weitergehend auf dessen Rezeption eingehen zu müssen, behauptet werden, dass weitestgehende Einigkeit in der Forschung zumindest dahingehend herrscht, dass mit Sprachspiel jedenfalls keine Theorie der Sprache oder gar einer „Theory of the World“ gemeint war.

Dagegen könnte man sich, sofern man die Motivation dafür findet, darüber streiten, ob Wittgenstein in seinen Texten überhaupt eine Theorie der Sprache oder des Sprechens entwickelt hat oder entwickeln wollte, in welcher der Sprachspielbegriff dann ein wesentliches Element darstellen würde. Klar ist dabei aber, dass auch so der Begriff Sprachspiel selbst keine Theorie sein kann, sondern eben nur ein Element einer möglichen Theorie.

Wesentlich aber ist, dass Boghossian in dem er ausgehend von Rortys vermeintlich synonymem Gebrauch von Sprachspiel und Theorie, die gesamte Diskussion auf sein eigenes Verständnis von Sprache und Theorie reduziert und dabei sogar noch den Eindruck erweckt, als ginge dieser Schritt nicht auf seine sondern Rortys Rechnung. So spricht Boghossian im letzten Satz des Zitats gar nicht mehr von einem Sprechen über die Welt, welches seiner Meinung nach eben auf Theorien hin relativiert werden soll, sondern setzt ein solches unvermittelt mit Propositionen gleich, was folglich auch einen richtungweisenden Einfluss auf dessen Verständnis der infrage kommenden Theorien haben wird.

Daher ist es mir auch äußerst unverständlich, dass Boghossian eine derartige Verwendung des Begriffs Sprachspiel Rorty in den Mund legt, und es dabei nicht einmal für nötig hält, auf die entsprechenden Stellen in dessen Texten hinzuweisen, um dann zeigen zu können, dass die Vorstellung, die eigentlich nur seine eigene ist, unhaltbar ist. Wobei es seinen eigenen Zwecken dann sehr zu Diensten ist, wenn er diesen falschen, Rorty zugeschriebenen Ansatz, als maßgeschneiderte Lösung für die aus seiner Darstellung folgenden Probleme ausgibt.

Hätte er hingegen seinem eigenen objektivistischen Anspruch genügen wollen, hätte er den vollzogenen Übergang von einer Relativierung auf Sprachspiele zu einer Relativierung auf eine Theorie der Wahrheitsfähigkeit von Propositionen evident machen müssen. Da er diesen Übergang nicht aus seinen eigenen Überzeugungen heraus begründet,

sondern ihn im Denken bzw. Schreiben Rortys verortet, wäre es wohl ein Leichtes gewesen ihn auch darin aufzuzeigen.

Nun behauptet Boghossian jedoch im obigen Zitat nicht nur, dass er die Diskussion auf eine Theorie der Wahrheitsfähigkeit von Propositionen beschränken möchte. Es scheint für ihn, wie sich dem Zitat ebenfalls entnehmen lässt, dabei selbstverständlich zu sein, dass aus dieser Annahme bereits unmittelbar folgt, dass Propositionen nie einfach so wahr sein können, sondern nur in Bezug auf eine Theorie.

Doch hat der Konstruktivist in alltäglichen Gesprächssituationen genauso wenig Anlass und Grund von Wahrheit nur in Bezug auf Theorien zu sprechen, wie der Objektivist absolute Objektivitätsansprüche zu erheben.¹² Was sich schon daran zeigt, dass wir im Alltag, also wenn wir weder Anlass aufgrund irgendwelcher äußeren Bedingungen oder Gründe wie in philosophischen Sprachspielen haben, weder Konstruktivisten noch Objektivisten sind, sondern alle gewöhnliche Mitglieder einer Sprachgemeinschaft.

Konstruktivismus und Objektivismus stellen mögliche Antworten auf philosophische Fragen dar, die gestellt werden müssen um darauf Antwort geben zu können.¹³ Stellen sie sich, befinden wir uns aber nicht mehr in einer alltäglichen Situation. Daher ist es für den Konstruktivisten, zumindest gemessen an seinen eigenen Ansprüchen, ebenso legitim im Alltag alltäglich zu sprechen, wie auch für den Objektivisten. Weshalb entweder beide simpliciter von Wahrheit sprechen können, sofern man sie als gewöhnliche Mitglieder einer Sprachgemeinschaft betrachtet, oder weder der eine noch der andere, wenn sie als Vertreter ihrer jeweiligen philosophischen Position in Erscheinung treten.

Die eigentliche Frage ist also nicht, ob wir simpliciter weiterhin legitimerweise sprechen können und sollen wie wir es bisher getan haben, sondern, wie es der Kontext der Untersuchung bereits hätte nahe legen können, ob wir im Rahmen der Epistemologie Gründe haben von einem Objektivismus wie ihn Boghossian vorschlägt auszugehen,

¹² Boghossian setzt in Folge zwar voraus, dass unsere gewöhnlichen Aussagen Absolutheitsansprüche erheben würden, bietet uns, wie wir sehen werden, aber keine Gründe, welche diese Annahme plausibilisieren würden. Wieso er dies voraussetzt scheint naheliegend zu sein. Wären unsere gewöhnlichen Sätze, wie von Boghossian behauptet, Ausdruck absoluter Wahrheitsansprüche, dann stünde der Konstruktivismus bzw. Relativismus nicht bloß in Opposition zu einem epistemischen Objektivismus, sondern zugleich auch in Opposition zur Alltagssprache, insofern diese mit jenem zusammenfallen würde.

¹³ vgl. Kusch

und wenn nicht, wie wir diesem Umstand in der Epistemologie bzw. der Philosophie überhaupt Rechnung tragen könnten.

Boghossian geht aber lieber davon aus, dass wir in den Augen des Konstruktivisten immer wenn wir über Fakten sprechen, deren Wahrheit eigentlich immer nur in Hinblick auf eine Art zu sprechen bzw. eine Theorie behaupten würden. Da es nun aber keine Welt-an-sich gibt, an welcher sich derartige Theorien messen müssten, kann nicht behauptet werden, eine sei besser als die andere. Das aber bedeute für Rorty nicht, dass jedermann völlig uneingeschränkt sprechen könnte wie es ihm passt, sondern wie uns Boghossian wissen lässt, dass die prinzipiell unbeschränkten Möglichkeiten zu sprechen von unseren pragmatischen Gründen beschränkt werden. (vgl. Fear, 45)

Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, dass sich im letzten Satz ein stillschweigender Übergang vom Singular in den Plural vollzieht. Dieser ist nicht meiner Interpretation oder Darstellung von Boghossians Text geschuldet, sondern findet sich explizit in diesem selbst. Auf die Frage ob es **einem** frei stünde zu sprechen, wie er wolle, antwortet Boghossian in Namen Rortys mit einer Verneinung aufgrund **unserer** pragmatischen Gründe.¹⁴ Das heißt also, dass das Sprechen des Einzelnen durch die pragmatischen Gründe seiner Gemeinschaft reguliert ist, während die Wahl jener Regeln der Gemeinschaft in letzter Konsequenz kontingent bleiben muss.

Im Anschluss an diesen wichtigen, obgleich versteckten Hinweis auf einen wesentlichen Aspekt dessen was Konstruktivismus und Relativismus vernünftigerweise bedeuten könnten, geht Boghossian nun wieder dazu über seinen Lesern gebetsmühlenartig seine nicht weiter gerechtfertigten Überzeugungen förmlich einzutrichtern.

14 vgl. Kalderon

„In ordinary life, when we simply claim something to be true, what we mean (or anyway ought to mean) is that it is true relative to our preferred way of talking, a way of talking that we will have adopted because it has come to seem so useful to us. However, that does not mean that it is just plain true that there are mountains independently of humans; it never makes sense to say that anything is just plain true. All we can intelligibly talk about is what is true according to this or that way of talking, some of which it pays for us to adopt.“ (Fear, 45f)

Nicht nur, dass Boghossian diese Behauptungen weder in Bezug auf Rorty oder einer seiner Kollegen belegen, noch selbst plausibel begründen kann, zeichnet sich darin eine weitere Verwirrung Boghossians ab. Denn er spricht die ganze Zeit, wie Martin Kusch in seiner Auseinandersetzung mit Boghossians Text treffend beobachtet hat, von einer Gemeinschaft wie von einem autonomen Subjekt. Als ob eine Gemeinschaft ein Bewusstsein gleich einer Person hätte, welche eine Art zu sprechen präferieren und diese annehmen kann, weil sie dieser nützlich erscheint.

Da Kuschs Text und dessen Kritik an Fear ohnehin ein wichtiger Bestandteil des zweiten Teils meiner Arbeit darstellen, möchte ich an dieser Stelle, nicht allzu sehr darauf eingehen. Allerdings lässt sich hier jedenfalls festhalten, dass die Rede von einer als Subjekt verstandenen Gemeinschaft zumindest erklärungsbedürftig erscheint, da es einfach sehr schwer vorstellbar ist, dass eine Gemeinschaft einer Person gleich präferieren, annehmen und als nützlich befinden kann.

Zwar mag unser westlich demokratisches Verständnis von Gemeinschaft es nahe legen, dass auch ganze Gemeinschaften präferieren, annehmen und als nützlich befinden können, da dies ein wesentliches Element unseres Verständnisses eines demokratischen Staates darstellt. Doch zeigt eben dieser Gedanke auch eine wesentliche Differenz zwischen dem Handeln einer Person und dem einer Gemeinschaft an, insofern die Person keiner demokratischen Entscheidungsprozesse bedarf um handlungsfähig zu sein, sondern vielmehr die Ergebnisse derselben in ihrer Gemeinschaft, zur Rechtfertigung des eigenen Handelns in ihr weitgehend voraussetzen muss.

Jedenfalls sieht Boghossian in Rortys Ansatz wie er ihn vorstellt, die drei Probleme „seines“ „fact-constructivism“ gelöst, weshalb es für ihn den Anschein hat, als müsse dieser jene „relativistic Rortian“ Form annehmen. „Contemporary would-be constructivists“, wie sich Boghossian respektvoll ausdrückt, würden die Lektion welche von Rorty

gelernt werden sollte, vernachlässigen, und dadurch unmittelbar gegen das Gesetz des ausgeschlossenen Widerspruchs verstoßen, wenn sie Fakten als kontingent betrachten, ohne diese zu relativieren. (vgl. Fear, 47)

Wie bereits angesprochen stimmt dies selbstverständlich nur, wenn man Fakten in einem dichotomen Verhältnis von absolut und relativ begreift, und dabei zusätzlich voraussetzt, explizit unrelativierte Sätze müssen absolut sein. Geht man hingegen davon aus, dass wir gar keine über unsere Sprachgemeinschaft oder vielleicht teilweise nicht einmal über bestimmte Sprachspiele hinausgehende universalistische oder gar absolutistische Ansprüche erheben, und betrachten wir den unsrigen widersprechende Überzeugungen als alternative Erklärungsformen empirischer Eindrücke, bestünde vorerst noch gar kein Anlass um von Relativierung überhaupt sprechen zu wollen. Denn was sollte uns kümmern, wie die anderen handeln? Freilich lassen sich für ein derartiges Interesse hinreichende Begründungen finden. Allerdings wird sich aus einem hinreichend begründenden Interesse am Handeln der anderen schwer die Notwendigkeit der Relativierung unserer eigenen Überzeugungen begründen lassen.

Erst eine unseren Überzeugungen widersprechende Überzeugung, welche über die unsrige Geltung zu beanspruchen versucht, ist eine notwendige Bedingung sich über den möglichen Geltungsbereich dieses Anspruches, und da sich dieser auf die eigenen erstreckt auch jener, klar werden zu müssen. Wodurch sich gerade ein absolutistischer Objektivismus wie ihn Boghossian vertritt, als eigentlicher Grund der Notwendigkeit von Relativierung erweist.

Boghossians lokaler und globaler Relativismus

Nach Ansicht Boghossians hatten relativistische Thesen insbesondere dann größeren Einfluss, wenn sie sich anstatt auf Fakten im allgemeinen wie bei Rorty, dessen Relativismus Boghossian unter diesem Gesichtspunkt in Nähe zu Protagoras rückt, auf spezifische Bereiche wie Moral, Ästhetik oder Etikette bezogen haben. (vgl. Fear 47f)

Warum Boghossian Protagoras und Rorty als weniger einflussreich ansieht und vor allem in Vergleich zu wessen dezidiert auf einen spezifischen Bereich beschränkten Relativismus, erfahren wir aber leider nicht. Ebenso wenig warum er die Etikette bei dieser Aufzählung überhaupt mit hinein nimmt, wo er doch Eingangs bereits in Bezug auf den Konstruktivismen um den es ihm geht, klargestellt hat, dass dessen Gegenstand eben kein offensichtlich und allseits als sozial konstruiert anerkannter sein kann.

Ganz allgemein stellt sich jedoch die Frage, vor allem da uns Boghossian eben noch den globalen Relativismus eines Richard Rorty als maßgeschneiderte Lösung für die Probleme des „fact-constructivism“ vorgestellt hat, warum ein auf spezifische Bereiche beschränkter Relativismus plausibler erscheinen sollte. Vom bisher Gesagten ausgehend kann dies schwer gerechtfertigt werden. Lassen wir Ästhetik und Etikette außer Acht und beschränken uns auf die Moral, von der auch Boghossian des weiteren ausgehen wird. Was könnte wohl ein Grund dafür sein, warum ausgerechnet moralische Fakten im Gegensatz zu ihren vielen Verwandten eher relativ als absolut bzw. umgekehrt sein sollten?

Boghossian bleibt des weiteren seiner Argumentationslinie treu und versucht in seiner folgenden Darstellung, dessen was er für einen auf den Bereich der Moral beschränkten Relativismus hält, seinen Glauben an den vermeintlichen Absolutheitscharakter unsere alltäglichen Urteile scheinbar so oft zu wiederholen, bis dieser seinen Lesern aus Gewohnheit ebenso selbstverständlich ist wie ihm selbst. Natürlich, sonst würde er sich auch nicht treu bleiben, hält er es nach wie vor nicht für nötig, das ein oder andere Wort darüber zu verlieren, was er überhaupt unter Absolutheit verstanden wissen will.

Ihm kommt es offensichtlich weniger darauf an, Absolutheit inhaltlich zu füllen und so plausibel darzustellen, als vielmehr eine prinzipiell unhinterfragte und nicht hinterfragende Bereitschaft an ein wie auch immer geartetes Absolutes bei seinen Lesern zu erzeugen. Dementsprechend gibt er natürlich auch seine Vermengung von Alltagssprache und philosophischem Diskurs nicht auf.

So kann er feststellen, dass der Relativist mit der Beobachtung beginne, dass es keine moralischen Fakten gibt, welche ein nicht-relativiertes Urteil, das in Boghossians Augen darum bereits absolut ist, rechtfertigen kann. Daher müsse dieser alle gewöhnlichen Urteile für falsch befinden. Dies ist umso beachtenswerter da Boghossian diese Haltung welche er „moral non-absolutism“ nennt, wie folgt definiert:

„moral non-absolutism:

There are no absolute moral facts which can confirm absolute moral judgments.“ (Fear, 48)

Aus dieser Definition, aus der klar hervorgeht, dass **absolute Urteile** aufgrund des Fehlens **absoluter Fakten** nicht bestätigt werden können, unvermittelt zu schließen, dass man **alle Urteile** deshalb ablehnen müsse, ist schon eine suggestive Großtat. „... he has come to endorse a view about them which implies that all such utterances are uniformly false.“ (Fear, 49)

Nicht zuletzt deshalb, da Boghossian an dieser Stelle immerhin moralischen „non-absolutism“ als Element eines Relativismus bespricht, wofür es zumindest mir nahe liegend erscheint, im Rahmen der Epistemologie auf relative Fakten als Bestätigungsmöglichkeit relativer Urteile zu schließen, anstatt auf die offenkundig unsinnige Behauptung man müsse alle gewöhnlichen nicht-relativierten moralische Urteile für falsch befinden (vgl. Kalderon, 7).

In einem zweiten Schritt macht Boghossian nun etwas noch eindrucksvolleres. Er weist nämlich selbst auf die eben angesprochene Möglichkeit hin, jedoch ohne dabei seine Unterstellung aufzugeben, der Relativist müsse alle gewöhnlichen nicht-relativierten Urteile für falsch befinden. So gesteht er zu, dass der Relativist die Angelegenheit anders betrachten würde: „His solution is to recommend that we so construe moral utterances that they report not on the sorts of absolute fact that have been conceded not to ob-

tain, but on the sorts of relational fact that no one disputes.“ Um dann seine Vorstellung eines „moral relationism“ als weiteren Bestandteil eine moralischen Relativismus wie folgt darzustellen.

„Moral Relationism (first stab):

If Eliot’s moral judgment is to have any prospect of being true, we must not construe his utterance of

“It was wrong of Ken to steal that money”

as expressing the claim

It was wrong of Ken to steal that money,

but rather as expressing the claim:

4. According to moral framework M, it was wrong of Ken to steal that money.“ (Fear, 49f)

Folgt man hingegen meinem Vorschlag aus dem letzten Abschnitt und betrachtet unsere gewöhnlichen nicht-relativierten Urteile, ohne einen damit unmittelbar einhergehenden universalistischen oder gar absoluten Anspruch, gelangt man auch nicht zu der absurden Annahme alle (moralischen) Urteile müssten für falsch befunden werden.

Anstatt dies als einen der vielen möglichen Anlässe zu nehmen, darüber nachzudenken, ob es für die Diskussion nicht sinnvoller wäre, philosophischen Diskurs und Alltagssprache auseinander zu halten, versucht Boghossian weiterhin aus dieser Verwirrung Kapital für seine Argumentation zu schlagen. Weshalb er die Möglichkeit einer anderen Herangehensweise zwar zugesteht, diese dann aber nach wie vor in seiner absolutistischen Weise darzustellen versucht, in dem er seine Behauptung, alle gewöhnlichen Urteile müssten dennoch als falsch befunden werden, aufrecht erhält.

Würde Boghossian hingegen tatsächlich versuchen der Möglichkeit eines rechtfertigbaren Relativismus nachzugehen wie er es vorgibt zu tun, wäre es wohl viel naheliegender und treffender dem Relativisten zu unterstellen, er würde in ähnlicher Manier argumentieren wie er selbst und alle gewöhnlichen Urteile ohnehin als relativ betrachten. Dann aber wäre die Unsinnigkeit von Boghossians Relativierungsversuch offensichtlich. Denn dann würde das entsprechende Argument selbstverständlich nicht damit beginnen, dass alle gewöhnlichen Urteile falsch sind.

Dessen ungeachtet sieht Boghossian mit 4. jedoch das Problem, dass es im Gegensatz zu dessen unrelativierter Version nur eine logische Bemerkung über das Verhältnis der

Bewertung von Kens Tat zu einem moralischen Rahmen, anstatt eines Ausdrucks der Ablehnung dieser Tat, ausdrückt. Somit könnte jemand der anderer Ansicht bezüglich Kens Tat ist, dennoch 4. zustimmen. Um diesem Problem Abhilfe zu schaffen, muss der „moral relationism“ daher dahingehend abgewandelt werden, dass sich darin die Akzeptanz des angesprochenen moralischen Rahmens durch den Sprecher ausdrückt. (vgl. Fear, 50)

„Moral Relationism:

If Eliot's moral judgment is to have any prospect of being true, we must not construe his utterance of

“It was wrong of Ken to steal that money”

as expressing the claim

It was wrong of Ken to steal that money,

but rather as expressing the claim:

5. According to moral framework M, that I, Eliot, accept, it was wrong of Ken to steal that money.“ (Fear, 50)

Schließlich müsse einem moralischen Relativismus noch eine Art von „moral pluralism“ hinzugefügt werden, um sicher zu stellen, dass keiner der moralischen Rahmen einem anderen gegenüber bevorzugt werden kann.

„Moral Pluralism:

There are many alternative moral frameworks, but no facts by virtue of which one of them is more correct than any of the others.“ (Fear, 51)

Demnach stellt moralischer Relativismus in den Augen Boghossians also die Verbindung der drei eben beschriebenen Elemente, „moral non-absolutism“, „moral relationism“ und „moral pluralism“ dar, welchen er nun verallgemeinern kann:

„Moral Relativism

6. There are no absolute moral facts which can confirm absolute moral judgments.

7. If S's moral judgments are to have any prospect of being true, we must not construe his utterances of the form

“It is wrong of P to A”

as expressing the claim

It is wrong of P to A,

but rather as expressing the claim:

According to moral framework M, that I, S, accept, it is wrong of P to A

8. There are many alternative moral frameworks, but no facts by virtue of which one of them is more correct than any of the others.“ (Fear, 51)

Anstatt nun einen globalen Relativismus wie ihn u.a. Rorty vertreten hat, als Ausgangspunkt für relativistische Theorien in spezifischen Bereichen anzunehmen, sieht Boghossian umgekehrt bei Rorty eher den Versuch, derlei spezifische Relativismen auf alle Bereiche hin zu verallgemeinern. Das diese Behauptung ganz offenkundig falsch ist, müsste dem aufmerksamen Leser aus Boghossians eigener Darstellung ersichtlich werden.

Denn wie zu Beginn des jetzigen Abschnitts bereits angemerkt, hat uns Boghossian Rorty von Anfang an als globalen Relativisten vorgestellt. Dabei war nicht einmal von speziellen auf bestimmte Bereiche beschränkte Relativismen die Rede. Vielmehr war es so, dass es aus Boghossians eigener Textstruktur, wie ebenfalls bereits angemerkt, eben deshalb nicht ersichtlich war, dass dieser unvermittelt vom globalen Relativismus eines Rorty zu spezifischen Relativismen übergegangen ist.

Dass Boghossian scheinbar darauf hofft, seine Leser würden diesen Umstand wohlwollend übersehen, um ihm dann darin zu folgen, das genaue Gegenteil zu glauben, verhilft seinem Text für meinen Geschmack jedenfalls nicht zu mehr Glaubwürdigkeit.

Da er nun aber, auch wenn dies widersprüchlich und unbegründet bleibt, Rortys globalen Relativismus als Verallgemeinerung des von ihm vorgestellten moralischen Relativismus betrachtet, kann Boghossian diesen ebenso darstellen wie eben jenen.

„*Global Relativism about Facts:*

9. There are no absolute facts of the form, p.

10. If our factual judgments are to have any prospect of being true, we must not construe utterances of the form

“p”

as expressing the claim

p

but rather as expressing the claim According to a theory, T, that we accept, p.

11. There are many alternative theories for describing the world, but no facts by virtue of which one is more faithful to the way things are in and of themselves than any of the others.“ (Fear, 52)

Boghossian gegen einen globalen Relativismus

Nachdem Boghossian also über Umwege vorläufig wieder zum globalen Relativismus zurückgefunden hat, versucht er seinen Lesern nun noch nachträglich zwei Argumente anzubieten, um diesen als unhaltbar zu erweisen. Allerdings gesteht er in Bezug auf das erste, das klassische Argument, welches er bei Thomas Nagel¹⁵ ausgearbeitet vorfindet zu, dass es nicht sehr überzeugend ist. Weshalb er uns im Anschluss an die Vorstellung desselben, noch einen eigenen diesbezüglichen Vorschlag unterbreiten möchte.¹⁶

Das erste Argument besagt nun nicht mehr, als dass der Relativist seinen Relativismus entweder als absolut wahr oder bloß relativ wahr ausgeben müsste. Würde er behaupten der Relativismus habe absolute Gültigkeit, würde er sich offensichtlich selbst widersprechen. Spricht er demselben hingegen bloß relative Gültigkeit zu, sei dies nicht mehr als eine Aussage darüber was der Relativist als zustimmenswert empfindet, weshalb er auch keine Gründe dafür anbieten könnte, jemand anderes von seiner Position zu überzeugen. (vgl. Fear, 53) Doch dazu gibt Boghossian zu bedenken:

„Perhaps relativism is true relative to a theory that it pays for us all to accept, relativists and non-relativists alike. For this reason, then, I am not impressed with the traditional argument for the claim that global relativism is self-refuting.“ (Fear, 54)

Wobei sich allerdings die Frage stellen würde, inwiefern es überhaupt einen Grund für einen Nicht-Relativisten darstellen kann, eine Theorie zu akzeptieren weil „it pays for us all to accept“. Denn sollte sich ein Nicht-Relativist nicht gerade dadurch von seinen relativistischen Kontrahenten unterscheiden, dass er für die Bewertung von Theorien keiner pragmatischen Gründe, wie sie die Phrase ausdrückt, bedarf?

15 Thomas Nagel, *The Last Word* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 15.

16 Im zweiten Teil meiner Arbeit werden wir im Zuge von Kuschs Auseinandersetzung mit Boghossians Arbeiten noch ein drittes Argument, welches sich bei Boghossian an anderer Stelle findet, kennen lernen.

Auch wenn Boghossian hier scheinbar relativistische Züge an sich selbst oder seinem Objektivismus preisgibt, versucht er dennoch die Idee eines globalen Relativismus auf andere Art zu entkräften.

Wie uns Boghossian nun schon des öfteren in „Fear“ vermitteln wollte, ist er, auch ohne Gründe dafür der Überzeugung, dass der Relativist alle nicht-relativierten Sätze für falsch befinden muss, weshalb er „maintains that there could be no facts of the form

12. There have been dinosaurs

but only facts of the form

13. According to a theory that we accept, there have been dinosaurs.“ (Fear, 54)

Daher stellt sich Boghossian nun die Frage, ob der Relativist, wenn er schon „absolute“ Fakten wie 12 leugnet, er nicht zumindest die Absolutheit von Sätzen wie 13 anerkennen müsste. Würde er dies, dann freilich nicht ohne sich selbst zu widersprechen.

Und wie Boghossian ganz richtig feststellt, ist es schwer zu rechtfertigen, dass Fakten darüber welche Theorie von wem akzeptiert wird, absolut sein sollten, während es jene über Dinosaurier nicht sein sollen. Daher kommt Boghossian zu der ebenfalls richtigen Feststellung, dass der Relativist schlecht daran täte auf seine Frage mit ja zu antworten. Anstatt zwischen „physikalischen“ (was auch immer wir uns darunter vorstellen sollen) und psychischen Fakten, welche er als den Besitz von Überzeugungen verstehen möchte, in Hinblick auf deren möglichen Absolutheitscharakter zu unterscheiden, ist der Relativist (selbstverständlich) besser beraten, wenn er versucht gegen die Idee von absoluten Fakten überhaupt zu argumentieren. (vgl. Fear, 55)

Im Verfolgen dieser Möglichkeit hat Boghossian nun erneut Gelegenheit seine mittlerweile hinlänglich bekannte Argumentationsstrategie weiter zu verfolgen, ohne dieser dabei etwas inhaltlich neues hinzufügen zu können.

„If it isn't simply true that we accept a theory according to which there have been dinosaurs, then that must be because that fact itself obtains only relative to a theory that we accept. So, the thought must be that the only facts there are, are of the form: According to a theory that we accept, there is a theory that we accept and according to this latter theory, there have been dinosaurs“. (Fear, 55f)

Aufgrund der steten Wiederkehr des Versuchs mit „simply true“ etc. zu argumentieren, werde ich es ab nun unterlassen dagegen zu argumentieren, da auch meine diesbezügliche Argumentation, wie ich hoffe gut genug bekannt geworden sein sollte und werde mich folglich darauf beschränken, nur noch darauf hinzuweisen, wenn Boghossian versucht seine Kritik dadurch zu stützen.

Zum Vorwurf eines sich ergebenden Regress, muss man sehen, wie ebenfalls bereits in meiner Argumentation teilweise ausgeführt ist, dass es keineswegs offensichtlich ist wie der Objektivist diesem Vorwurf entkommen können sollte. Um sich dies zu vergegenwärtigen braucht man sich nur zu überlegen wie der Objektivist sich den im Zitat von Boghossian dargestellten Sachverhalt vorstellen würde.

Nach Überzeugung Boghossians sind wir völlig gerechtfertigt in der Aussage „es gab Dinosaurier“ aufgrund von Knochenfunden, also aufgrund dessen was er für Evidenz hält. Dann aber ist der Satz auch nicht „simply true“, sondern nur wahr angesichts dieser Evidenz. Schließt man diese Erkenntnis in die Formulierung des Satzes mit ein hieß er in etwa: „Entsprechend der von uns gemachten Knochenfunde gab es Dinosaurier“.

Dann ließe sich aber ebenso wie Boghossian es eben beim Relativisten getan hat fragen, entsprechend welcher anderer Tatsache wir den von uns gefundenen Gegenstand für Knochenfunde halten. Denn der Knochenfund selbst sichert uns laut Boghossian ja bloß die Rechtfertigung der Hypothese „es gab Dinosaurier“ nicht aber die Rechtfertigung für die Hypothese einen bestimmten sensorischen Reiz als Knochenfund zu betrachten. Und wenn wir uns einer Tatsache bewusst wären, welche den sensorischen Reiz als Knochenfund rechtfertigen könnte, welche Tatsache könnte uns die Wahrheit des optischen Reizes rechtfertigen.

Damit soll nur, wie ich es bereits zuvor schon versucht hatte, gezeigt werden, dass der Regress Vorwurf des Objektivisten je nach Betrachtungsweise diesem selbst ge-

macht werden muss, weshalb er aufgrund dessen nicht plausibler erscheinen kann als der Relativismus. Boghossian versucht, aus der logischen Unmöglichkeit eine rationale Letztbegründung für eine Überzeugung geben zu können, Kapital für seine eigene Position zu schlagen und vergisst dabei, dass der Objektivismus selbst keineswegs eine rationale Lösung für dieses Problem bietet. Boghossians Verwendung der Begriffe Evidenz, „simply or plainly true“ und „prima facie“ dienen ihm einzig dazu, den Regress der Begründung mehr oder weniger willkürlich abubrechen, um dann das Ergebnis als scheinbar letztbegründet auszugeben.

Der Relativist oder Konstruktivist ist sich im Gegensatz dazu der Unmöglichkeit rationalen Letztbegründens bewusst und versucht dieser Erkenntnis in seinem Denken Rechnung zu tragen. Insofern könnte er sogar den von Boghossian vorgeworfenen Regress als notwendigen und gewünschten Ausdruck dieses Denkens im Bereich der Philosophie bzw. Epistemologie betrachten. Da sich in ihm ein weit gespanntes Netz an miteinander verwobenen Begründungen eröffnet, welches dadurch nicht nur die Bedeutung einer jeweiligen Überzeugung besser in unserem Verständnis von Rationalität verortet und diesem dabei zugleich Ausdruck verleiht, sondern im Verweis auf das Fehlen einer endgültigen Begründung auch der Dynamik des Denkens Raum lässt.

Was könnte uns im Gegensatz dazu ein absolutes Verständnis, von dem wir nicht wissen worin dessen Absolutheitscharakter bestehen sollte, in Hinblick auf Überzeugungen, von denen wir nicht wissen welche absolut sein sollten, schon bieten können? Eine trügerische Sicherheit die wir nicht brauchen und uns auch schon lange nicht mehr zufrieden stellen kann. Sucht man nach absoluter Sicherheit und stört sich nicht daran, dass diese inhaltlich hohl und schlecht begründet ist, ist man wohl in der Religion besser aufgehoben als im rationalen Denken.

Boghossian, zufrieden mit seinen sprachlosen absoluten Wahrheiten, kommt jedoch am Ende seines Kapitels zum Ergebnis, dass der Relativist entweder nicht im Stande ist ausdrücken zu können worin die Relativität unserer Überzeugungen nun bestehen sollte, oder er endet bei der Überzeugung, dass wir alle unsere Urteile als unvollständige Propositionen betrachten müssen. (vgl. Fear, 57)

Ich hoffe bisher plausibel gemacht zu haben, dass Boghossians Argumentation die zu seiner ersten resümierenden Behauptung führt, alles andere als überzeugend ist und dass

sein zweiter Schluss seiner Position nicht dienen kann, da der Vorwurf dieser genauso zu machen wäre. Darüber hinaus, wie gerade angedeutet, könnte der Vorwurf sogar als Ansatzpunkt, was unter Relativismus vernünftigerweise verstanden werden könnte, aufgefasst werden.

Auch am Ende des Kapitels lässt Boghossian es sich nicht nehmen, nochmals zu versuchen über seinen wirklichen Argumentationsgang hinweg zu täuschen, wenn er behauptet, dass unser Zugriff auf relativistische Sichtweisen von spezifischen Relativismen abgeleitet sei und diese sich wie er sagt, explizit auf absolute Wahrheiten verpflichten würden. Wobei es ihm auch nicht hilft, selbstverständlich ohne auch das weiter zu begründen, zu behaupten, die relativierten Sätze würden, gerade weil sie relativiert sind, nun absoluten Wahrheitsbedingungen unterliegen. (vgl. Fear 57)

Epistemic Relativism Defended

Ist das Argument seiner letzten Kapitel korrekt, so Boghossian zum Beginn des nächsten, hätten wir keine andere Möglichkeit als anzunehmen, „that the world out there is what it is largely independently of us and our beliefs about it.“ (Fear, 58) Daher müssen unsere Überzeugungen diese „mind-independent facts“ auch akkurat wiedergeben. Anbetracht seiner bisherigen Argumentation etwas überraschend, wird sich Boghossian an dieser Stelle bewusst, dass sich die Welt nicht von selbst in unseren Verstand einschreibt. Doch würden wir versuchen herauszufinden was wahr bzw. welche Überzeugung, die am meisten rationale in Bezug auf die uns zur Verfügung stehenden Evidenz ist. (vgl. Fear, 58)

Eine schwierige Aufgabe, die sich Boghossian hier stellt. Denn ruft man sich ins Gedächtnis, dass der Objektivist sich auf keine bestimmten „mind-independent facts“ festlegen muss, erscheint die mögliche diesbezügliche Überzeugung weit eher willkürlich, denn akkurat. Da doch wohl die Fakten selbst Kriterium für die Akkuratheit der Überzeugungen die wir von ihnen haben, sein müssen. Will oder kann der Objektivist aber nicht sagen worin diese genau bestehen sollten, wird sich ein entsprechender Vergleich schwierig gestalten.

Vor allem stellt sich die Frage wie die Rede von „mind-independent facts“ rational aufrecht erhalten werden könnte, wenn man davon ausgeht, dass sich die Welt nicht von selbst in unseren Verstand einschreiben kann. Ist es nicht die Welt, was dann? Und was immer es ist, ist dann unsere Überzeugung von Welt nicht von der Art der Einschreibung abhängig?

Weder Konstruktivismus noch Relativismus müssen ein Problem damit haben, wenn Boghossian in diesem Zusammenhang sagt: „we try to form the belief that it would be most rational to have, given the evidence.“ (Fear, 69) Im Gegenteil, fragt sich eher inwiefern diese Aussage zu einem Objektivisten passen kann. Denn was soll für diesen „most rational to have“ bedeuten?

Boghossian ist ja nicht dazu angetreten eine Überzeugung als bloß besser gerechtfertigt als andere ausgeben zu können, sondern dazu, eine vom Menschen unabhängige Wahrheit zu verteidigen. Anhand der Evidenz sollte bloß gerechtfertigtes Wissen von Wahrheit unterschieden werden können. Wenn wir versuchen herauszufinden welche Überzeugung in Bezug auf eine Evidenz die rationalste ist, sagt uns dann die Evidenz, ob wir dabei am richtigen Weg sind oder nicht? Die Frage hat Boghossian eben noch verneint, indem er zugestanden hat, dass sich die Welt nicht selbst in unseren Verstand einschreiben kann.

Boghossian geht daher der naheliegenden Frage nach:

„But is there just one way of forming rational beliefs in response to the evidence?

Are facts about justification universal or might they vary from community to community?“ (Fear, 58)

Womit sich Boghossian also einem von ihm sogenannten epistemischen Relativismus zuwenden möchte. Also der Vorstellung, es gäbe keine universalen Tatsachen, welche eine Überzeugung in Bezug auf eine Evidenz rechtfertigen könnten. Dem gegenüber müsste der Objektivist an der von mir zuvor bereits angesprochenen Vorstellung einer Evidenz der Evidenz usw. festhalten. Wodurch Boghossian selbst, meine zuvor gemachte Annahme, der Objektivismus könne einem Regress nicht enttrinnen zu bestätigen scheint.

Doch lässt Boghossian nicht nur der offensichtliche Regress kalt, in den er sich be gibt und welchen er dem Konstruktivist zum Vorwurf gemacht hat, sondern auch der Umstand, dass sich ein solcher Relativismus schwer von dem, was er zuvor noch globalen Relativismus genannt hatte, trennen lässt. Denn gibt es keine universalen Tatsachen, welche Überzeugungen absolut rechtfertigen können, dann kann gar nichts absolut gerechtfertigt werden, da alles was rechtfertigbar sein kann, eine Überzeugung ist. Ist jedoch nichts in diesem Sinne absolut zu rechtfertigen, müssen Überzeugungen ihrer Geltung nach beschränkt werden, wodurch sie sich dann relativ darstellen.

Davon abgesehen muss man Boghossian an dieser Stelle fragen, ob er überhaupt noch vom selben Thema spricht wie zuvor. Denn universal kann und wird wohl zumeist

auch im Sinne von für alle Menschen gültig verstanden, und gerade nicht wie es bisher Boghossians Thema war, als vom Menschen unabhängig.

Beinhaltet jeder tatsächliche Begriff vom Menschen die Vorstellung seiner Sterblichkeit, dann gilt der Satz „Alle Menschen sind sterblich.“ unwidersprochen universell, aber mit Sicherheit nicht unabhängig vom Menschen. Der Satz wäre weder wahr noch sinnvoll, wenn es nie Menschen gegeben hätte.

Daher ist es ebenso unsinnig zu behaupten, dass ein epistemischer Relativist „can forego the idea that all facts vary from social context to social context while maintaining the much weaker thesis that facts about rational belief do.“ (Fear, 59) Da eben alles worin wir gerechtfertigt sind es Fakten zu nennen eine rationale Überzeugung darstellt.

Selbstverständlich heißt das nicht, dass tatsächlich jederzeit alle Fakten in verschiedenen sozialen Kontexten variieren müssen, sondern nur, dass der soziale Kontext die letzte Instanz der Anerkennung dessen ist, was in ihm als Fakten verstanden wird. Dieser hat prinzipiell immer die Möglichkeit, sofern er ebenso Anlass und/oder Grund dazu hat, das Faktum für die infrage stehende Evidenz anders zu konstruieren als andere soziale Kontexte, oder auch anders als er diese bisher selbst konstruiert hat.

Insofern dann ein epistemischer Relativismus zwangsläufig dem entspricht was Boghossian globaler Relativismus genannt hat, kann es auch nicht verwundern, dass er wieder Rorty bemüht um diesen darzustellen. Denn obwohl Boghossian vermutlich aus rhetorischen Gründen versucht hat, Rortys Relativismus von einem „globalen“, wie ihn Boghossian zu Beginn seines Buches noch vorgestellt hat, in einen „spezifischen“ Relativismus zu verwandeln, haben wir gesehen, dass diese Transformation nicht nur ungerechtfertigt erscheint, sondern darüber hinaus auch unvorteilhaft für die Darstellung des Themas ist.

Weshalb es für Boghossian naheliegt bei Rorty zu verweilen, da er so, seiner Textstruktur folgend, einen eigentlich globalen Relativismus mit Problemen seiner eigenen Auffassung von spezifischen Relativismen, die er aus einem falschen Verständnis von jenem gewonnen hat, konfrontieren kann.

Wie zielführend ein solches Vorgehen sein kann, wenn man sich selbst die Aufgabe gestellt hat, unter ausgewiesenen objektivistischen Ansprüchen Relativismus darstellen zu wollen (was ohnehin schon paradox anmutet), sei dahingestellt.

Galileo vs. Bellarmine

In seinem „Philosophy and the mirror of nature“ beschreibt Rorty das Zusammentreffen von Galileo mit Kardinal Bellarmine. Galileo wurde wegen seines Bestrebens den Kopernikanismus durch seine Beobachtungen als gerechtfertigt zu erweisen nach Rom beordert, da dieser dem damaligen von der Kirche vorgegebenen Weltbild widersprach. Als Galileo dem Kardinal angeboten hatte, sich mittels seines Teleskops, also mit seinen eigenen Augen von der Richtigkeit des Kopernikanismus überzeugen zu können, soll dieser das Angebot mit der Begründung, dass die Bibel eine weit aus bessere Quelle von Evidenz bezüglich des Aufbaus der Himmel ist, zurückgewiesen haben. (vgl. Fear, 60)

Nach dafürhalten Rortys, so Boghossian, erkennen die beiden also verschiedene Arten von Evidenz in Bezug auf denselben Gegenstand an, und da es keine absoluten Fakten der Rechtfertigung gibt, könne nicht bemessen werden, welche rationaler sei. In Anlehnung an Foucault spricht Rorty davon, dass deren Wahl der Evidenz je ein anderes, „grid“ zugrundeliegt. (vgl. Fear, 60)

Nun wäre Boghossian nicht Boghossian, würde er sich an dem orientieren wollen was Rorty tatsächlich gesagt hat, weshalb er im direkten Anschluss an die zitierte Stelle bei Rorty Foucaults „grid“ ansatzlos, also wiederum ohne auf die tatsächliche Verwendung des Begriffs einzugehen, als epistemisches System versteht. Mag sein, auch wenn ich da so meine Zweifel habe, dass ein solch synonyme Gebrauch von Foucaults „Grid“ und Boghossians „epistemischen System“ verständlich gemacht werden könnte.

Daran scheint Boghossian aber nicht gelegen zu sein, da er kein Wort über die Bedeutung von „grid“ bei Foucault oder Rorty verliert. Stattdessen vereinnahmt er den Begriff lieber unbegründet für seinen Begriff vom „epistemischen System“. Doch damit noch nicht genug, fügt er seiner Rede vom „epistemischen System“ noch das Attribut „fundamental verschieden“ hinzu. Als ob Rorty nicht von „grid“ wie es Foucault verwendet gesprochen hat, sondern von „grid“ im Sinne von Boghossians Vorstellung von fundamental unterschiedlichen epistemischen Systemen.

Woraus sich für Boghossian dann wie selbstverständlich zu ergeben scheint, dass

„[i]f our judgments about what it’s “rational” to believe are to have any prospect of being true, we should not claim that some belief (e.g. Copernicanism) is justified absolutely by the available evidence (e.g. Galileo’s observations), but only that it is justified relative to the particular epistemic system that we have come to accept.“ (Fear, 62f)

Warum er nun wieder von „absolutely“ spricht und was das bedeuten soll, klärt er auch an dieser Stelle nicht, was er scheinbar erneut durch einfache Wiederholung bis zur Geläufigkeit wett zu machen versucht.

„But there is no absolute fact of the matter,...“, „The only absolute truths in the vicinity are truths about what is permitted by this or that epistemic system, with different people finding different epistemic systems attractive.“ (Fear, 63)

Wobei ihm selbst bewusst sein müsste, dass Fakten bezüglich dessen was in einem epistemischen Systems erlaubt ist und was nicht, noch nicht einmal vom Menschen unabhängig dargestellt werden können, da es zweifellos Menschen bedarf, um von einem epistemischen System sprechen zu können, welche dieses verwenden. Und sofern, was zugegeben durch Boghossians Verwendung des Begriffs rein geraten ist, das Attribut absolut ein darüberhinausgehender Anspruch sein soll, ist es auch ohne zu wissen, worin dieser nun eigentlich bestehen soll, schwer vorstellbar, dass er eher einzulösen sein könnte als jener.

Epistemische Systeme a la Boghossian

Nachdem Boghossian Rortys Verwendung von Foucaults „Grid“ mit „epistemischem System“ gleichgesetzt hat, kann er sich nun daran machen seinen Lesern zu erklären, worin oder besser gesagt woraus unser „post-Galilean“ epistemisches System seiner Meinung nach bestehen soll. Denn Boghossian kommt es, wie wir gleich sehen werden, nicht darauf an, eine nähere Beschreibung der Funktionsweise dieses Systems und damit eine der tatsächlichen Bedeutung für unser Denken und Sprechen desselben zu geben, sondern darauf, so etwas wie einen „Basiskatalog“ an Prinzipien oder Normen aus welchem dieses bestehen soll, aufzulisten.

Boghossian beginnt dieses Unterfangen mit Observation:

“(Observation) For any observational proposition p, if it visually seems to S that p and circumstantial conditions D obtain, then S is prima facie justified in believing p.” (Fear, 64)

Observation ist für Boghossian ein Beispiel für eine jener epistemischen Normen, aus welchen er sein epistemisches System bestehen lassen möchte, da sich zumindest implizit jedermann beim Bilden von Überzeugungen oder bei der Bewertung von Überzeugungen anderer darauf verlässt. (vgl. Fear, 64)

Ich habe allerdings so meine Zweifel am Wert derartiger Normen, vor allem als Bestandteile dessen, woraufhin wir aus Gründen in entsprechenden Gesprächssituationen die Ansprüche unserer Überzeugungen relativieren wollen. Und Boghossian hat bereits klar gemacht, dass es das ist worum es ihm geht. Aus seinem Text geht deutlich hervor, dass er sich zumindest darin Relativismus und in diesem Falle einen „epistemischen“ Relativismus nicht anders denken kann, als eine Relativierung unserer Urteile auf epistemische Systeme, die aus eben solchen Gesetzen bestehen sollen. Sieht man sich aber Boghossians Beispiel näher an, wird schnell ersichtlich, dass diese Vorstellung eines epistemischen Systems, ob dieses nun relativistisch oder objektivistisch gedacht wird, nicht allzu plausibel erscheint.

Denn auch von meiner bisher „äußerlich“ verbliebenen Kritik an der Verwendung von „prima facie“ im Rahmen dieser Diskussion abgesehen, wird durch dessen Funktionsweise in „Observation“ deutlich, dass an der Vorstellung derartiger epistemischer Gesetze etwas nicht stimmen kann, oder besser, nicht ganz stimmig ist.

Setzt man das Subjekt von Observation nämlich in die erste Person, dann müsste das Subjekt selbst beurteilen, ob die Konditionen D erfüllt sind oder nicht. Muss einer Überzeugung eine derartige Beurteilung vorausgesetzt werden, und kann sie von niemand anderem vorgenommen werden als von dem, der im Haben der Überzeugung gerechtfertigt werden soll, ist die Rechtfertigung nicht mehr prima facie. Geht es in Observation aber nicht um prima facie Rechtfertigungen, sondern darum eine auf den ersten Blick gebildete Überzeugung durch Gründe zu rechtfertigen und infolge von ungerechtfertigten Überzeugungen abgrenzen zu können, dann kann das Prinzip seine Aufgabe nicht erfüllen, da es das zu Begründende als Grund verkennt.

Die Frage lautet dann nämlich nicht mehr unter welchen Umständen D meine durch den ersten Eindruck eines visuellen Anscheins gebildete Überzeugung p gerechtfertigt ist, sondern, warum oder wodurch es gerechtfertigt sein soll, dass bei gleichem visuellem Anschein und gleichen Umständen p gerechtfertigt sein sollte, nicht aber q.

Klammert man die erste Person aus und betrachtet Observation eher als eine Regel zur Beurteilung der Rechtfertigung einer Überzeugung eines Anderen, sieht man sich hingegen der Schwierigkeit gegenüber, dass man die Empfindung eines sensorischen Reizes (it visually seems to S) eines anderen beurteilen müsste. Dazu haben wir dann allerdings nichts Anderes als die Versicherung von S, dass es sich eben so verhält. Dann beurteilen wir aber nicht mehr „if it visually seems to S that p“ sondern z.B. die Vertrauenswürdigkeit von S.

Man könnte versuchen mit einem natürlichen Ausdruck im Verhalten in Bezug auf „if it visually seems to S that p“, ähnlich wie beim Schmerz, zu argumentieren. Doch wird dieser Versuch notwendigerweise scheitern müssen, da die Argumentation mit einem natürlichen Ausdruck von Schmerz nur in dieser allgemeinen Form funktioniert. Wir können nicht mit derselben Sicherheit sagen, jemand müsse einen stechenden Schmerz haben, weil er auf eine spezielle Weise stöhnt, wie wir sagen können, dass jemand Schmerzen hat, weil er stöhnt.

Da Boghossian aber nach ganz allgemeinen epistemischen Gesetzen sucht, aus denen unser epistemisches System aufgebaut ist, welche die verschiedenen potentiellen Einzelfälle ihrer Anwendung umfassen können sollen, müsste es je einen spezifischen natürlichen Ausdruck für jeden „observational content“ geben, der darüber hinaus auch von uns bestimmt werden können müsste. Wir könnten jedoch allenfalls, wie beim Schmerzverhalten, einen natürlichen Ausdruck dafür finden, dass jemand überhaupt eine optische Empfindung hat, ob wir das auch für jedes mögliche p können, ist aber höchst fragwürdig. Geht man der Vorstellung nach und glaubt, dass ein solches Vorgehen möglich wäre, müsste man sich dabei aber zugleich des geringen Wertes der allgemeinen Formulierung von „Observation“ bewusst werden.

Ähnliches in Hinblick auf dessen Allgemeinheit gilt natürlich auch für die „conditions D“. Auch wenn man von meiner bisherigen Argumentation gegen „prima facie“ und „if it visually seems to S that p “ in „Observation“ absieht, verbleibt noch immer die Schwierigkeit die „conditions D“ für den behaupteten Rechtfertigungszusammenhang bestimmen und beurteilen zu können, ob diese tatsächlich bestehen oder nicht. D.h. der allgemeine Zusammenhang von einem „observational content“, den „conditions D“ und „ p “ ist substanzlos solange er nicht inhaltlich bestimmt wird.

Betrachtet man aber das schier endlose Spektrum an Einsetzungsmöglichkeiten in p , im Bewusstsein, dass gerade die Wissenschaft unsere Vorstellung von „observational content“ ständig verändert (Modellwissenschaft, Elektronenmikroskop, Spektralanalysen etc.), wird man vernünftigerweise wohl zur Ansicht kommen müssen, dass der in „Observation“ ausgedrückte allgemeine Zusammenhang der enthaltenen Faktoren, wenn dann eben nur in dieser abstrakten Weise behauptet werden kann, wobei diese allerdings keinen ersichtlichen Erklärungswert hat.

Boghossian selbst weist jedoch lediglich darauf hin, dass es schwer sei genau fest zu legen, was nun in Bezug auf Observation als „observational content“ gelten soll, wischt diesen Einwand aber mit dem Verweis, „but our commitment to the existence of some such distinction is clear enough (propositions about the shapes of middle-sized objects count, whereas those about subatomic particles don't)“ vom Tisch, was den Erklärungswert von Observation wiederum nicht gerade vergrößert. (Fear, 65)

Dabei scheint er sich selbst der Probleme einer solchen Vorstellung, eines aus derlei Gesetzen bestehenden epistemischen Systems, bewusst zu sein, wenn er zu bedenken gibt, dass es schwierig ist, diese Gesetze einigermaßen präzise bestimmen zu wollen und dass selbst Philosophen, welche bereits seit Jahren mit dieser Frage beschäftigt sind, diese nicht so formulieren können, dass keine Gegenbeispiele dafür gefunden werden könnten. Daher müsse man sich diese Gesetze eher als implizit in unserer Praxis enthalten denken, als in expliziten Formulierungen. „We operate according to this principle even if we are unable to say, if asked, exactly which principle it is that we are following.“ (Fear, 65)

Diese Bestimmung von epistemischen Gesetzen durch Boghossian sollte man besser für dessen Argumentation gegen die für ihn vorstellbaren Formen seines epistemischen Relativismus im Hinterkopf behalten, da sie fast ausschließlich auf Probleme mit einer expliziten Formulierung der Gesetze des epistemischen Systems, auf welche Boghossian Überzeugungen hin relativieren möchte, aufbaut.

Wiederum ein Hinweis darauf, dass Boghossian seine Darstellung so konstruiert hat, dass der Versuch Relativismus kohärent darzustellen, notwendig scheitern muss. Denn besteht Relativismus darin die Gültigkeit unsere Urteile, wie von Boghossian vorgeschlagen, auf ein epistemisches System zu beschränken, welches aus den von ihm beschriebenen epistemischen Prinzipien besteht, diese sich jedoch gar nicht formulieren lassen, sondern wir sie uns als implizit in unserer Praxis enthalten denken sollen, ist klar, dass auch das epistemische System nicht formulierbar sein kann.

Weshalb sich dann unmittelbar die Frage stellt, warum Boghossian Probleme bei der Formulierung von epistemischen Gesetzen, wie er sie vom Relativismus fordert, gegen diesen auszuspielen versucht, wenn er hier feststellt, dass dies ein ganz allgemeines Problem bei der Bestimmung von epistemischen Gesetzen darstellt. Dass sich das Problem also für den Absolutisten genauso stellt, der vielleicht selbst schon Jahrzehnte an diesem Problem arbeitet, und in Hinblick auf seine objektivistischen Voraussetzungen im Gegensatz zum Relativisten darüber hinaus auf eine Jahrhunderte währende Tradition zurückgreifen kann.

Dessen ungeachtet bestimmt Boghossian „Observation“ folglich als „generation principle“, welches „generates a justified belief on the basis of something that is not itself a belief but rather a perceptual state.“ Und unterscheidet diese von “transmission” principles, principles that prescribe how to move from some justified beliefs to other justified beliefs“, wie Deduktion und Induktion, welche er wie folgt definiert (vgl. Fear, 65):

„(Deduction) If S is justified in believing p and p fairly obviously entails q, then S is justified in believing q.“ (Fear, 66)

“(Induction) If S has often enough observed that an event of type A has been followed by an event of type B, then S is justified in believing that all events of type A will be followed by events of type B.” (Fear, 67)

Wobei er bei diesen beiden Prinzipien wiederum zu bedenken gibt, dass diese nur sehr grob definiert sind, und vielerlei Zusatzqualifikationen bedürfen würden.

Nur dass er uns gerade noch im Zusammenhang mit „Observation“ darüber aufgeklärt hat, dass es trotz Zusatzqualifikationen noch niemand gelungen sei, auch nur eines dieser Prinzipien, welche sich zu unserem epistemischen System zusammensetzen sollen, bisher widerspruchsfrei zu formulieren. Auch wenn sich also gar nicht sagen lässt, was überhaupt ein epistemisches Prinzip tatsächlich sein soll, hält Boghossian an der Vorstellung fest, es müsse ein aus solchen Prinzipien bestehendes epistemisches System geben.

Diese im Objektivismus Boghossians akzeptierte Vagheit der epistemischen Prinzipien passt nun auch sehr gut zu dessen überaus vage verbleibendem Anspruch, es müsse objektiv absolute Überzeugungen geben, auch wenn wir dabei weder wissen müssen, worin diese bestehen, noch was wir uns unter absolut vorstellen sollen.

Würde hingegen der Anspruch des Objektivismus auch seine eigene Einlösbarkeit beinhalten, also die Feststellbarkeit und Rechtfertigung objektiv absoluter Überzeugungen, müsste die Rechtfertigung dann ebenso objektiv absolut sein, wie die entsprechende Überzeugung. Da sowohl die Überzeugung selbst als auch deren Rechtfertigung vom Menschen unabhängig sein müssen, um in diesem Sinne objektiv absolut sein zu kön-

nen, kann sich dieser Anspruch ebenso wie dessen Ausdruck nur der Welt selbst verdanken.

Als solche müssten Überzeugungen und ihre Rechtfertigungen exakte Abbilder der Wahrheit der Welt sein.¹⁷ Ist diese Exaktheit nicht gegeben, muss die Überzeugung notwendig von der objektiv absoluten Wahrheit der Welt abweichen, womit sie folglich diese Charakterisierung nicht mehr verdient hätte. Denn eine Abweichung in einer Überzeugung von der Wahrheit der Welt kann selbstverständlich nicht ihr selbst zugeschrieben, sondern müsste dann im Subjekt, welches die Überzeugung hat, verortet werden.

Somit macht die akzeptierte Vagheit vermeintlich absolut objektiver Überzeugungen und deren Rechtfertigungen im Objektivismus Boghossians diesen inkohärent, da die Möglichkeit einer exakten Abbildung der Wahrheit von Welt (zumindest prinzipiell) einer seiner konstitutiven Bestandteile ist, wobei dessen Prinzipien aber zugleich die Unmöglichkeit dieser Exaktheit implizieren.

Trotz dieser Vagheit scheint es Boghossian angemessen „our ordinary, “post-Galilean“ epistemic system“ als vorrangig aus diesen drei, wie er sich ausdrückt, fundamentalen Prinzipien bestehend beschreiben zu wollen. „The way of fixing beliefs that we call “science” is in large part a rigorous application of these ordinary, familiar principles.“ (Fear, 67)

Die weitaus plausibleren Erklärung scheint mir jedoch, dass diese Prinzipien vielmehr den Versuch darstellen, die Verschiedenartigkeit möglicher Erklärungsweisen von Welt und deren Rechtfertigungspraktiken bis zur Aussagelosigkeit durch Abstraktion zu reduzieren. Wobei diese Aussagelosigkeit, der nicht vorhandene Erklärungswert nicht genau bestimmbarer ganz allgemeiner Prinzipien, nicht intendiert ist, aber notwendige Folge eines solchen Bestrebens. Womit sich dann die Frage stellt, wie sinnvoll die Ausrichtung der Epistemologie auf derartige Prinzipien sein kann.

Diese fundamentalen Prinzipien grenzt Boghossian von bloß abgeleiteten Prinzipien, deren Korrektheit sich aus der Akzeptanz der fundamentalen Prinzipien ableitet, ab. Die Korrektheit der fundamentalen Prinzipien hingegen lässt sich von keinem weiteren Prinzip mehr ableiten, sondern kann, wenn dann nur unter Berufung auf sie selbst, gerecht-

¹⁷ Boghossian selbst hat von Akkuratheit gesprochen. vgl. Fear, 58

fertigt werden. Wodurch wir blind zur Verwendung derselben berechtigt sind (vgl. Fear, 99). Diese seien es dann auch, an denen wir im Rahmen der Epistemologie interessiert sind. Unterschiedliche fundamentale Prinzipien bilden für Boghossian fundamental unterschiedliche epistemische Systeme, welche er in Zusammenhang mit Rorty (bzw. Foucault und Wittgenstein), unvermittelt als Ausgangspunkt seines Verständnisses von Relativierung genommen hat. (Fear, 67f)

Demnach muss Bellarmines epistemisches System zumindest ein fundamentales Prinzip enthalten, welches Galileos System nicht enthält.

“(Revelation) For certain propositions p, including propositions about the heavens, believing p is prima facie justified if p is the revealed word of God as claimed by the Bible.” (Fear, 69)

Nach Boghossians dafürhalten würde kein gegenwärtiges nicht-fundamentalistisches Mitglied säkularer Gesellschaften „Revelation“ als epistemisches Prinzip akzeptieren, geschweige denn verteidigen. Bei Rorty findet er diesbezüglich die Ansicht, dass wir als heutige Mitglieder dieser Gesellschaft intolerant auf die sich aus den Unterschieden der beiden Systeme ergebenden Uneinigkeit blicken würden.

„He echoes Wittgenstein who says in his *On Certainty*: 611 . Where two principles really do meet which cannot be reconciled with one another, then each man declares the other a fool and a heretic.“ (Wittgenstein „*On Certainty*“ zitiert in Fear, 69)

Wobei dieser Kampf nach Rorty lt. Boghossian Ausdruck dafür ist, dass es eben keine vom verwendeten System unabhängige Fakten gibt, durch welche wir beurteilen könnten, welches der beiden Systeme korrekter ist als das andere. (vgl. Fear, 69)

Auch hier sowie im direkten Anschluss versucht Boghossian also dem von ihm entworfenen Bild eines Relativismus dadurch mehr Relevanz und Plausibilität zu verleihen, in dem er es in ein Verhältnis zu „gewichtigen“ Positionen der Philosophiegeschichte bringt. Doch gelingt es ihm dabei lediglich sein eigenes Unverständnis gegenüber den von ihm verwendeten Positionen auszudrücken. Denn selbstverständlich bezieht sich die Argumentation Rortys nicht bloß auf „Schlussfolgerungen“, welche Wittgenstein ver-

meintlich gegen Ende von „On Certainty“ zieht, sondern versucht diese ebenso wie jene Foucaults im Gesamtzusammenhang zu dessen Werken zu verstehen.

Boghossian klammert dagegen die gesamten teilweise über Jahrzehnte ausgearbeiteten Gedanken aus, welche zu den Punkten führen die sich Boghossian aus dem Zusammenhang herauspickt, um davon ausgehend zu unterstellen, diese würden sich auf seine eigenen Gedanken zur Thematik reduzieren. Auch ohne seine ganz offensichtlichen Fehler und Verkürzungen in diesem Zusammenhang an den Werken dieser Autoren deutlich zu machen, muss allein die Tatsache reichen, dass er nicht im mindesten auf das Denken derselben eingeht, um erkennen zu können, dass wenn er von anderen Autoren spricht, ihren Positionen noch nicht mal im Ansatz versucht gerecht zu werden, sondern bloß seine eigene durch deren Namen zu stärken. Dabei könnte er gerade bei all jenen, die despektierlich von ihm erwähnt werden, Ansatzpunkte für eine Betrachtung von Relativismus finden, die einen von seinem grundlegend verschiedenen Blick auf die Thematik, welche, was er ja zu zeigen versucht, zu für ihn unlösbaren Problemen führt, eröffnen.

Das Hauptproblem besteht eben darin, dass Boghossian durch dieses Vorgehen den Eindruck erweckt, als würden die Gedanken der von ihm verwendeten „großen Namen“ und nicht bloß seine eigenen in die Inkohärenz und/oder Inplausibilität führen.

In diesem Bestreben beschließt Boghossian seine Beschreibung unseres „ordinary epistemic system“, indem er nochmals unterstellt, dass seine Darstellung und Analyse sich relativistischen Vorgaben verdanken und nicht nur seinen eigenen objektivistischen.

„We already have enough with which to engage the relativist's claim that there are no absolute facts about what justifies what, but only relational facts about what is allowed or forbidden by particular epistemic systems.“ (Fear, 68f)

Im darauffolgenden kleinen Kapitel „Wittgenstein and the Azande“ bestärkt er meine zuletzt geübte Kritik noch weiter. Boghossian scheint bereits im Titel suggerieren zu wollen, an dieser Stelle nun doch noch etwas über Wittgensteins Denken sagen zu wollen, womit er meine Kritik Lügen strafen würde.

Doch auch wenn Wittgenstein im Titel des Kapitels steht und Boghossian dieses sogleich mit der Behauptung beginnt, das von ihm zitierte 611 aus „On Certainty“ in dessen weiteren Kontext stellen zu wollen, dann scheinbar wiederum nur in der Hoffnung,

die eigene Argumentation durch die Vereinnahmung eines fremden Textes stärken zu können. Denn er verwendet dazu ausschließlich die um 611 gruppierten Bemerkungen, die sich offensichtlich mit dem Verhältnis unterschiedlicher Sprachgemeinschaften und den in ihnen gespielten Sprachspielen auseinandersetzen. Anstatt darüber zu schreiben, was Wittgenstein unter Sprachspiele, Sprachgemeinschaften und Prinzip verstanden haben könnte, wodurch er die mögliche Bedeutung der von ihm gewählten Zitate im Denken Wittgensteins hätte begreiflich machen können, nimmt er diese lieber zum Anlass um anhand eines kurzen selektiven Abrisses der Arbeiten von G. Frazer¹⁸ and E. E. Evans-Pritchard, welche er scheinbar als Grundlage von Wittgensteins Verständnis anderer Sprachgemeinschaften betrachten dürfte, um wiederum ein Fundament für die folgende Darstellung seines eigenen Verständnisses davon zu haben.

Dieses geht nun nicht über das bereits Gesagte hinaus. Boghossian sieht sich einzelne von Frazer in dessen Studien zu den Azande beschriebene Verhaltensweisen an. Um davon ausgehend ein vermeintlich fundamentales epistemisches Prinzip ausfindig zu machen, welches sich in unserem epistemischen System nicht findet. Wonach die Vorgaben Boghossians zumindest vorläufig erfüllt wären, um den Azande ein anderes epistemisches System zu zuschreiben als das unsrige. (Vgl. Fear, 70ff)

18 Literaturverweis Boghossians: See James G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3rd edn. reprint of the 1911 edn. (New York: Macmillan, 1980) and E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1937).

Defending epistemic Relativism

Nachdem uns Boghossian also sein Verständnis eines fundamental von unserem unterschiedenen epistemischen System anhand von Bellarmine und den Azande vorgestellt hat, beginnt er sein nächstes Kapitel mit dem Vorschlag diese seine Beschreibung vorläufig auch wirklich so zu betrachten, als würde sie seinen zuvor gemachten Voraussetzungen entsprechen, nämlich dass deren nicht abgeleiteten Prinzipien sich von den unseren unterscheiden. Dabei hat Boghossian Gelegenheit eine weitere Voraussetzung für seine Analyse einzuführen. Denn damit sie sich für seine Darstellung weiterhin eignen, müssen diese epistemischen Systeme darüber hinaus, auch „genuin alternatives to ours“ sein. (vgl. Fear, 72)

„... on a given range of propositions and fixed evidential circumstances, they yield conflicting verdicts on what it is justified to believe. (It's important to add this condition at this point, for we want to make sure that the epistemic systems that concern us not only differ from each other but that they rule on the justifiability of a given belief in mutually incompatible ways.)” (Fear, 73)

Tatsächlich stellt dies die bisher einzige Voraussetzung von Boghossian dar, die notwendig dem behandelten Gegenstand selbst und nicht nur seinen persönlichen Vorlieben zugeschrieben werden muss. Wie wir gesehen haben, geht aus seiner Darstellung weder zwingend hervor, dass Relativismus bedeuten muss, alle unsere Urteile auf epistemische Systeme zu relativieren, noch dass derartige epistemische Systeme aus seiner Vorstellung entsprechenden Prinzipien bestehen müssen. Sofern er seine Voraussetzungen und damit seine Wahl der Darstellung des Themas überhaupt begründet hat, entbehren die Begründungen argumentativer Kraft, waren dafür aber umso suggestiver.

Im Gegensatz dazu stellt die hier gemachte Bedingung mit Sicherheit einen Kernpunkt relativistischen Denkens dar. Würde es nicht die Möglichkeit geben, dass es zu einem begründbaren Konflikt darüber kommt, wovon überzeugt zu sein gerechtfertigt ist und wovon nicht, wäre der Gedanke des Relativismus substanzlos. Nur, dass begründbar

eben nicht zwingend bedeuten muss, dass sich dieser Konflikt auf Boghossians Vorstellung von epistemischen Prinzipien und daraus folgenden Systemen reduzieren muss.

Lässt man also Boghossians Vorlieben bei der Darstellung, welche sich wohl dem Ziel das offenbar ein anderes, als jenes welches er vorgibt zu verfolgen sein muss, außer Acht, bleibt vom bisher Gesagten nur noch dieser letzte Punkt übrig. Demnach ließe sich bisher eigentlich nur festhalten, dass Relativismus etwas mit der Tatsache zu tun hat, dass es verschiedene begründbare Urteile bzgl. dessen wovon überzeugt zu sein man gerechtfertigt ist, geben kann und auch tatsächlich gibt.

Weshalb die eigentliche Frage, die sich stellt, ist, warum es möglich ist, dass verschiedene Gründe akzeptiert werden, die zu verschiedenen Urteilen bei gleichen Umständen führen. Die Antwort auf diese Frage haben wir schon gehört. Kein Grund kann sich der prinzipiellen Möglichkeit ihn zu hinterfragen entziehen, weshalb es auch kein endgültiges Kriterium zur Bewertung von Gründen geben kann.

Gibt es aber kein solch objektivistisches Kriterium, lässt sich dann eben nur noch feststellen, dass aus verschiedenen Gründen anders geurteilt wird, dass also verschiedenste Gründe Anerkennung in Gemeinschaften finden können. Fragt man dann weiter, warum eine Gemeinschaft diese und nicht jene Gründe akzeptiert, also nicht nach dem Grund der prinzipiellen Möglichkeit, sondern nach dem Grund einer bestimmten Umsetzung dieser Möglichkeit, wird man zwangsläufig auf andere in dieser Gemeinschaft akzeptierte Gründe verwiesen werden usf.

Damit stellt sich ein solches Geflecht an von einer Gemeinschaft akzeptierten Gründe in der Epistemologie als Bezugspunkt jeder begründbaren Vorstellung von Rechtfertigung und damit auch des Relativismus dar.

Für Boghossian ergibt sich dagegen folgendes Bild eines epistemischen Relativismus:

„Epistemic Relativism:

- A. There are no absolute facts about what belief a particular item of information justifies. (Epistemic non-absolutism)
- B. If a person, S's, epistemic judgments are to have any prospect of being true, we must not construe his utterances of the form
“E justifies belief B”
as expressing the claim
E justifies belief B
but rather as expressing the claim:
According to the epistemic system C, that I, S, accept, information E justifies belief B.
(Epistemic relationism)
- C. There are many fundamentally different, genuinely alternative epistemic systems, but no facts by virtue of which one of these systems is more correct than any of the others. (Epistemic pluralism)” (Fear, 73)

Im Gegensatz zu einem „globalen Relativismus“ könne für einen so definierten epistemischen Relativismus ein starkes formal gültiges Argument gebracht werden:

„Argument for Epistemic Relativism

1. If there are absolute epistemic facts about what justifies what, then it ought to be possible to arrive at justified beliefs about them.
2. It is not possible to arrive at justified beliefs about what absolute epistemic facts there are.
Therefore,
3. There are no absolute epistemic facts. (Epistemic non-absolutism)
4. If there are no absolute epistemic facts, then epistemic relativism is true.
Therefore,
5. Epistemic relativism is true.“ (Fear, 74)

Zum Zwecke der Diskussion gesteht Boghossian die Gültigkeit von 4. zu, sodass der epistemische Relativismus gerechtfertigt wäre, sofern „non-absolutism“ gerechtfertigt werden kann. Daher beschäftigt er sich im folgenden nur mit den ersten beiden Prämissen des Arguments. In Bezug auf die erste hält er dann sogleich fest: „It is not crucial to the first premise that we be able to know which absolute epistemic facts obtain in their full detail.“ (Fear, 75)

Verständlich, dass Boghossian seinen Absolutismus vom offensichtlichen Makel der Uneinlösbarkeit seiner Ansprüche zu befreien versucht. Allerdings erscheint es mir höchst fragwürdig dies im Rahmen eines Arguments für den Relativismus zu tun.

Wie wir bereits gesehen haben, kann Boghossians Absolutismus nämlich nur dann den Anschein der Plausibilität erwecken, sofern man dessen Vagheit und die daraus folgende Aussagelosigkeit akzeptieren kann. Unabhängig von meiner bisherigen dahingehenden Argumentation lässt sich jedenfalls feststellen, dass Boghossians Absolutismus bisher bloß in der Überzeugung besteht, es müsste irgendetwas Absolutes geben können, von dem wir aber nicht genau sagen können worin es bestehen soll, was es auszeichnet oder wie es zu erreichen sein soll. Davon abgesehen hat er uns bisher nur ein paar „Beispiele“ wie, es gibt Berge, es gab Dinosaurier etc. als Anhaltspunkte dafür gegeben, was er sich unter Absolutheit vorstellt.

Das Problem das sich dabei für ihn ergibt ist, dass nicht einzusehen ist, wie ein solcher Absolutismus plausibel erscheinen können soll, wenn man sich noch nicht einmal einen Begriff davon machen kann.

Indem er nun die Akzeptanz der Unzulänglichkeiten der eigenen Position in die erste Prämisse des Arguments für die Gegenposition verpackt, korrumpiert er dasselbe dadurch unmittelbar und kann so hoffen, dass seine eigene Position allein dadurch plausibler erscheint. Denn werden die infrage stehenden absoluten Fakten von Anfang an so beschrieben, als müsse es keinerlei Kriterien dafür geben diese feststellen und als das beweisen zu können, als was man sie behauptet, ist das Argument offensichtlich so konstruiert, dass es scheitern muss. Weshalb Boghossian selbstverständlich gern die Richtigkeit seiner Prämisse zugesteht.

“Suppose, then, that we grant the first premise, either because it seems plausible, or because we so define epistemic absolutism that it already includes the (rough) epistemic accessibility of facts about justification. Still, why should we grant the argument’s second premise, that such facts are not knowable?” (Fear, 76)

Damit das Argument nämlich in dieser Formulierung Erfolg haben kann, müsste es zeigen können, dass derartige Fakten nicht gewusst werden können, worauf Boghossians Frage offensichtlich abzielt. Konstruiert man diese aber in der Prämisse bereits so, dass

sie im Absolutismus überhaupt nicht in der benötigten Form gewusst werden müssen, ist es offensichtlich, dass das vermeintliche Argument gegenstandslos ist.

Entweder es gibt einen Begriff des Absolutismus und entsprechender Fakten, dessen Rechtfertigbarkeit beurteilt werden kann, oder es gibt nur eine diffus bleibende Vorstellung von Absolutismus, die überhaupt keine Kriterien für die Beurteilung der eigenen Ansprüche anbietet, und daher aus dem einfachen Grund nicht zu widerlegen ist, weil sie eben auf nichts festgelegt, und daher auch nicht beurteilt werden kann.

Damit Boghossian jetzt der Beantwortung seiner Frage selbst nachgehen kann, sollen wir uns nun vorstellen, wir würden mit einem anderen epistemischen System, wie dem der Azande oder dem des Kardinal Bellarmines konfrontiert werden und es kommt zum Konflikt darüber, ob Galileos Beobachtungen den Kopernikanismus rechtfertigen oder nicht. Wollte man objektiv feststellen, wer von beiden Parteien recht hat, wessen Überzeugung also die objektiv wahre ist, müsste man sich eines objektiven epistemischen Systems bedienen können. Denn andernfalls würden die einen behaupten sie hätten auf Grundlage der Richtigkeit ihres Systems die einzig wahre Überzeugung, während die Gegner mit gleichem Recht das genaue Gegenteil behaupten könnten. Können wir aber immer nur unser eigenes System zu Beurteilung heranziehen, können wir dieses niemals, auch nicht für uns selbst, als das objektiv richtige erweisen. „The point is that we ourselves seem to acknowledge that we cannot hope to demonstrate the correctness of an epistemic system by using that very system.“ (Fear, 78)

Boghossian nutzt diesen Punkt um seine Darstellung wiederum um ein nicht weiter gerechtfertigtes oder erklärtes Element zu bereichern.

„If we really do take our confrontation with an alien epistemic system to throw our system into doubt, and so to call for a genuine justification of that system, how could we possibly hope to advance that project by showing that our system is ruled correct by itself?“ (Fear, 79)

Bisher war nämlich nicht einmal davon die Rede, dass der Relativist an seinem epistemischen System zweifeln würde und davon, dass ein solcher Zweifel von einer Konfrontation mit einem anderen epistemischen System herrühren müsse ebenso wenig. Viel plausibler erscheint es mir, die Notwendigkeit expliziter Relativierung sowie „genuiner

Rechtfertigung“ des eigenen Systems auf den damit erhobenen Ansprüchen und möglicher damit einhergehender Konflikte basieren zu lassen. Womit keinerlei Zweifel an der Gültigkeit des in einer Gemeinschaft verwendeten Systems einhergehen muss, und dieses daher auch keiner „genuinen Rechtfertigung“ bedarf.

Boghossian ist sich dessen bestens bewusst, da er selbst an späterer Stelle argumentieren wird, dass alle an der Diskussion Beteiligten aufgrund der beschriebenen Normzirkularität von einer blinden Berechtigung („Blind Entitlement“), welche eben nicht weiter rational begründet werden kann, zu Verwendung des eigenen Systems ausgehen müssen (Vgl. Fear, 99). Wenn daher überhaupt etwas in Zweifel gezogen wird, dann bloß die Rechtfertigbarkeit des eigenen Systems als anderen objektiv überlegen.

Da wir aufgrund der zuvor beschriebenen Norm-Zirkularität unser System auch für uns selbst nicht als das objektiv wahre rechtfertigen können, ist damit aber auch die Möglichkeit aufgezeigt prinzipiell Teile des eigenen Systems in Zweifel ziehen zu können.

Würden wir das gesamte System in Zweifel ziehen, könnten wir dasselbe nicht mehr verwenden und daher auch nicht mehr zweifeln, da auch der Zweifel gerechtfertigt sein will, wir aber nichts anderes zu dessen Rechtfertigung zur Verfügung haben als das eigene System. Könnten wir es andererseits nicht rechtfertigen an Teilen unseres Systems zu zweifeln, könnten wir es auch nicht rational entwickeln, da dann jede Änderung am System unbegründet bleiben müsste. Glaubt der Objektivist hingegen das eigene System absolut rechtfertigen zu können, welche Möglichkeit rationaler Veränderungen desselben könnte es geben?

Boghossian beschließt sein Argument jedenfalls mit der Folgerung:

„If these considerations are right, then it looks as though, even by our own lights, we cannot hope to settle the question which epistemic system is correct, once it has been raised. We consequently seem to have to concede that, if there are objective facts about justification, those facts are in principle unknowable.“ (Fear, 79)

Epistemic Relativism Rejected

Das von Boghossian für den epistemischen Relativismus entwickelte Argument beruht also hauptsächlich auf zwei Voraussetzungen, nämlich zum einen darauf, dass wir zur Beurteilung eines epistemischen Systems ein epistemisches System verwenden müssen. Und zum anderen darauf, dass es keinen interessanten Begriff von Rechtfertigung gibt, der es uns erlauben würde eine Art der Begründung durch die Verwendung dieser Art von Begründung zu rechtfertigen. (vgl Fear, 83)

Epistemische Systeme und falsche Prinzipien

Boghossian macht sich nun daran seinen Lesern zu zeigen, wie das von ihm selbst entwickelte Argument für einen epistemischen Relativismus zurückgewiesen werden kann. Dabei beginnt er mit dem nicht explizit relativierten Urteil:

„1. Copernicanism is justified by Galileo’s observations.“

Da Boghossian diesen Satz als Ausdruck eines absoluten Urteils begreift, unterstellt er dem Relativisten folglich, er müsse alle Urteile dieser Form für falsch halten. (vgl. Fear, 84)

Nur haben wir bereits gesehen, dass uns Boghossian keinerlei Grund dafür anbietet derartige Urteile für Ausdruck eines in seinem Sinne absoluten Urteils zu begreifen. Denn sieht man das Urteil als alltägliches an, stellt sich die Frage nach absolut oder relativ nicht und innerhalb der Epistemologie wird der Relativist im Gegensatz zum Absolutisten derartige Sätze als Ausdruck implizit relativer Urteile begreifen. Dann hat der Relativist auch keinen Grund mehr sie für falsch zu befinden. Alles wogegen er sich verwehren müsste wären damit verbundene absolute Ansprüche. Weshalb Boghossians Behauptung der Relativist würde für eine Reform unseres Sprechens plädieren, allenfalls in philosophischen Diskursen mit Absolutisten greifen würde.

Dessen ungeachtet stellt sich epistemischer Relativismus für Boghossian wie folgt dar:

„Epistemic Relativism

A. There are no absolute facts about what belief a particular item of information justifies. (Epistemic non-absolutism)

B. If a person, S's, epistemic judgments are to have any prospect of being true, we must not construe his utterances

of the form

“E justifies belief B”

as expressing the claim

E justifies belief B

but rather as expressing the claim:

According to the epistemic system C, that I, S, accept, information E justifies belief B.

(Epistemic relationism)

C. There are many fundamentally different, genuinely alternative epistemic systems, but no facts by virtue of which one of these systems is more correct than any of the others. (Epistemic pluralism)“ (Fear, 84f)

Daher müsse der Relativist (1) ersetzen durch:

„2. Copernicanism is justified by Galileo's observations relative to a system, Science, that, I, the speaker, accept.“ (Fear, 85)

Für Boghossian sind nun die epistemischen Prinzipien aus denen er sein epistemisches System bestehen lässt nichts weiter als Verallgemeinerungen der bestimmten Urteile, sodass dem bestimmten Urteil

„3. If it visually seems to Galileo that there are mountains on the moon, then Galileo is justified in believing that there are mountains on the moon.“ (Fear, 85)

ein allgemeines epistemisches Prinzip zugrunde liegt, wie

„(Observation) For any observational proposition p, if it visually seems to S that p and circumstantial conditions D obtain, then S is prima facie justified in believing p.“ (Fear, 85)

Sowohl das bestimmte Urteil, als auch das diesem zu Grunde liegende epistemische Prinzip „are propositions stating the conditions under which a belief would be absolutely justified.“ (Fear, 85)

Warum in der Darstellung des Relativismus vernünftigerweise Propositionen enthalten sein sollten, welche absolute Rechtfertigungsbedingungen angeben, weiß nur Boghossian selbst, auch wenn er uns darüber nicht aufklären möchte. Da er es sich in seiner weiteren Argumentation scheinbar zur Maxime macht, sein „absolut“ ohne weitere Erklärung in dieselbe einfließen zu lassen, werde ich es mir ersparen jedes mal darauf hinzuweisen.

Davon abgesehen liegt bereits auf der Hand, worauf Boghossians Argumentation abzielt. Sind epistemische Prinzipien bloß Verallgemeinerungen von bestimmten Urteilen, welche der Relativist für falsch befinden muss, sind auch die Prinzipien selbst falsch. Wenn nun ein epistemisches System aus falschen Prinzipien bestehen soll, ist es unverständlich, dass dieses von irgendjemandem akzeptiert werden kann. (vgl. Fear, 85f)

Außerdem ergäbe sich noch das folgende Problem:

“Given that the propositions which make up epistemic systems are just very general propositions about what absolutely justifies what, it makes no sense to insist that we abandon making absolute particular judgments about what justifies what while allowing us to accept absolute general judgments about what justifies what.” (Fear, 87)

Und schließlich wäre es auch nicht zu verstehen, dass es jemanden interessieren sollte, was aus falschen Prinzipien folgt. Wobei Boghossian zuvor jedoch bereits versucht hatte die Normativität relativierter Sätze überhaupt in Frage zu stellen, da diese für ihn nicht mehr darstellen, als faktische Aussagen darüber was ein System gebietet oder nicht. Daher erscheint Boghossians epistemischer Relativismus als eine inkohärente Antwort auf die vermeintliche Entdeckung, dass es keine absoluten Fakten gibt. (vgl. Fear, 87)

Kalderon vs. Boghossian

Boghossians eben vorgebrachte Einwände gegen einen epistemischen Relativismus beruhen wie wir gesehen haben, ausschließlich auf der Prämisse der Relativist müsse, alle nicht explizit relativierten Urteile und damit auch die entsprechenden epistemischen Prinzipien für falsch befinden. In den Abschnitten zuvor habe ich selbst versucht diese Voraussetzung Boghossians zu kritisieren. Auch Mark Kalderon argumentiert, wenn- gleich aus einer anderen Perspektive, in seiner Auseinandersetzung mit „Fear“ gegen diese Annahme.

Er beginnt seine Kritik mit dem Hinweis darauf, dass es keineswegs offensichtlich sei, warum „Nonabsolutism“ von Boghossian überhaupt als das fundamentale Prinzip betrachtet wird, vor dessen Hintergrund „Relationism“ und „Pluralism“ zu verstehen sind. Rein aus dessen Formulierung der drei seiner Meinung nach den Relativismus aus- machenden Prinzipien, geht dies für Kalderon jedenfalls nicht hervor. (vgl. Kalderon, 3)

Jedoch sieht er einen Zusammenhang zwischen dem Stellenwert den der „Nonabsolu- tism“ in Boghossians Darstellung hat und dessen Formulierung von „epistemic relatio- nism“:

„If a person, S’s, epistemic judgments are to have any prospect of being true . . .“ (Kalderon, 3)

Er weist daraufhin, dass „relationism“ in diesem Zusammenhang auch anders inter- pretiert werden könnte:

„If a person, S’s, epistemic judgments *-as the epistemic relativist understands them-* are to have any prospect of being true . . .“ (Kalderon, 3)

Würde man „relationism“ so verstehen, könnten offensichtlich viele epistemische Ur- teile wahr sein. Kalderon gesteht dabei jedoch ein, „that seems, if not question begging, then at least unwarranted prior to any antirelativist argument.“ (Kalderon, 3) Lässt er

seinen ersten Einwand deshalb beiseite, stellt die Formulierung Boghossians für ihn einen Hinweis darauf dar, dass dieser damit „relationism“ in Begriffen der Verneinung eines epistemischen Absolutismus rekonstruiert hat. Doch sei diese Interpretation auch nicht frei von Schwierigkeiten. (vgl. Kalderon, 3)

Darüber hinaus sei es unverständlich, dass Boghossian den epistemischen „relationism“ individualistisch formuliert hat. Da die gesamte Diskussion um den epistemischen Relativismus und damit auch des „relationism“ als einen seiner Bestandteile im Rahmen der Frage nach einer verteidigbaren Interpretation von „social constructivism“ stattfindet, sei es seltsam, dass epistemische Urteile auf von Individuen akzeptierten epistemischen System relativiert werden sollen. Viel naheliegender wäre hingegen eine Formulierung, welche von der Akzeptanz epistemischer Systeme durch eine Gemeinschaft ausgeht. (vgl. Kalderon, 3)

Kalderon sieht sich nun Boghossians „relationism“ etwas genauer an. Wie Boghossian diesen darstellt, können epistemische Urteile immer nur ausdrücken, dass diese aus dem vom Urteilenden akzeptierten epistemischen System folgen, nicht aber dass das Urteil wahr ist. Dabei fällt Kalderon auf, dass Boghossians Formulierung sich von geläufigeren Formen von „relationism“ deutlich unterscheidet, wie z.B. den relationalen Charakter von „motion“. Kalderon sieht in Boghossians „epistemic relationism“ weit eher eine inkohärente Form eines „epistemic fictionalism“, anstatt eines Versuchs „relationism“ kohärent darstellen zu wollen. (vgl. Kalderon, 6)

Denn betrachtet man den offenkundig relationalen Charakter von „motion“, scheint es falsch zu sein, unsere alltäglichen nicht explizit relativen Urteile darüber falsch nennen zu wollen. „The right thing to say is that ‘moves’ designates a relative property even if it is no part of the meaning of ‘moves’ that motion is relative to a spatiotemporal framework.“ (Kalderon, 6)

Daher sei es eine metaphysische Bestimmung „motion“ relativ zu nennen. Wobei sie sich als solche nicht, wie Boghossian meint, einer Reflexion auf Ausdrücke der Alltagssprache zu verdanken habe. „But this metaphysical claim only entails the distinct denial that all particular propositions about absolute motion are false.“ (Kalderon, 6) Und eben nicht, dass alle diesbezüglichen Urteile falsch genannt werden müssten.

Umgelegt auf den „epistemic relationism“ heißt das für Kalderon, dass auch dieser eine metaphysische Behauptung ausdrücken müsse, nämlich „that an item of information only epistemically justifies a belief relative to an epistemic system“. (Kalderon, 7) Und wie auch im Fall von „motion“, heißt das dann eben nicht, dass alle epistemischen Urteile gleichermaßen falsch sind.

Boghossian kann nur deshalb in seiner Darstellung behaupten alle epistemischen Urteile müssten lt. dem Relativisten falsch sein, weil er darin von epistemischen Propositionen wie sie der Absolutist versteht ausgeht, und nicht davon wie sie ein epistemischer Relativist verstehen würde. Trägt man hingegen dem relativistischen Verständnis von Propositionen Rechnung, können epistemische Urteile ebenso wie gewöhnliche Urteile über „motion“ auch wahr sein. (vgl. Kalderon, 7)

Somit scheitert Boghossians Argument. Betrachtet man epistemische Urteile nicht als Ausdruck absolutistischer Rechtfertigung, müssen gewöhnliche epistemische Urteile nicht als falsch beurteilt werden, wodurch Boghossians Argument gegenstandslos wird, da es in der gegenteiligen Behauptung seinen Anfang nimmt. „The relativist does not claim that there are no facts about epistemic justification, only that there are no absolute facts about epistemic justification.“ (Kalderon, 7)

Dasselbe soll dann ebenfalls für Boghossians Formulierung von „epistemic pluralism“ gelten. Kalderon sieht in diesem den Gedanken ausgedrückt:

„Either E is sufficient for the justification of belief B, or it isn't.“

Wobei dies jedoch wiederum nur behauptet werden kann, sofern es einem um absolute Rechtfertigbarkeit zu tun ist. Dagegen ist er der Überzeugung, dass der Relativist mit „epistemic pluralism“ eher den Gedanken verbindet:

„Relative to epistemic system C, either E is sufficient for the justification of belief B, or it isn't. E could not both justify and fail to justify belief B relative to the epistemic system C1 that S1 accepts. But E could at once justify belief B relative to the epistemic system C1 that S1 accepts and fail to justify belief B relative to the epistemic system C2 that S2 accepts.“ (Kalderon, 8)

Boghossians epistemischer Relativismus beinhaltet daher keinen „relationism“ im eigentlichen Sinne, sondern bloß einen Ersatz dafür.

„As Boghossian understands this doctrine, epistemic justification is not claimed to be relative to accepted epistemic systems; rather, epistemic judgments are merely claimed to be entailed by accepted epistemic systems (understood as sets of propositions).“ (Kalderon, 8)

Dieser Ersatz stellt sich für Kalderon, wie wir bereits gehört haben, als inkohärente Form eines Fiktionalismus dar. Er macht dies an einem Vergleich zum mathematischen Fiktionalismus Fields deutlich.¹⁹ Laut Field sollten wir, wenn wir einmal akzeptiert haben, dass zwei plus zwei vier ergibt, davon nur in Bezug auf die Standardmathematik überzeugt sein. Wobei die Standardmathematik als die Mathematik verstanden wird, welche von Mathematikern und Ingenieuren akzeptiert und verwendet wird. Doch so wie die Akzeptanz einer bestimmten mathematischen Proposition nicht als Überzeugung verstanden werden sollte, sollte auch die Akzeptanz der Standardmathematik nicht als Überzeugung in deren Wahrheit verstanden werden. (vgl. Kalderon, 8)

Für Kalderon liegt damit die Ähnlichkeit zu Boghossians Darstellung auf der Hand, insofern der Relativist, folgt man dieser, von einer Überzeugung nur vor dem Hintergrund des von ihm akzeptierten epistemischen Systems überzeugt ist. Doch im Gegensatz zum mathematischen Fiktionalismus lasse Boghossians „relationism“ dessen wesentliche Einsicht, nämlich, „that acceptance in serious inquiry need not be belief“, außer Acht und behauptet das Gegenteil, wodurch dieser inkohärent sei. (Kalderon, 8)

Dabei sollte man auch beachten, dass Boghossian ja gerade nicht von irgendwelchen speziellen Regeln des Forschens für bestimmte Untersuchungen spricht. Wenn Boghossian über epistemische Systeme spricht, kann er nicht mehr meinen als seine fundamentalen Prinzipien (Observation, Induction, Deduction), auf welche sich nicht nur jegliches Forschen, sondern darüber hinaus auch jeder rechtfertigbare Zuwachs an Wissen reduzieren können soll. Wobei er allerdings selbst aus nachvollziehbaren Gründen, diese als implizit in unserer Praxis enthalten und explizit nicht genau formulierbar vorgestellt hat. Als solche werden sie aber nicht akzeptiert, sondern verwendet.

19 Hartry Field. *Realism, Mathematics Modality*. Basil Blackwell, Oxford, 1989.

Würde jemand diese Praxis epistemischen Rechtfertigens nicht akzeptieren, dann könnten dessen Rechtfertigungen in der Gemeinschaft nicht anerkannt werden, da sie gar nicht als Rechtfertigungen erkannt würden. Die Person könnte sich ohne Observation, Induction und Deduction niemals rechtfertigen, wenn die Gemeinschaft nur diese drei Prinzipien der Rechtfertigung kennt.

Außerdem geht Boghossian selbst vom „Blind Entitlement“ aus. Und blind berechtigt sein, heißt hier eben nichts anderes als keine Gründe für die Verwendung des eigenen epistemischen System mehr geben zu können. Gibt es aber keine Gründe zur Berechtigung des eigenen Systems, dann macht es auch keinen Sinn davon zu sprechen, dass es akzeptiert wird. Denn Akzeptanz wird für gewöhnlich als eine bewusste und rationale Handlung verstanden, wozu wir ein epistemisches System voraussetzen müssen und somit wiederum in einen Regress geraten würden, weshalb Boghossian „Blind Entitlement“ überhaupt erst einführt.

Darüber hinaus scheint die Vorstellung der Akzeptanz implizit in unserem Handeln enthaltener aber explizit nicht formulierbarer Prinzipien von vornherein inkohärent zu sein. Denn so setzt die Akzeptanz eines epistemischen Systems ein bewusstes Urteil über nicht explizierbare Prinzipien voraus. Wie man aber ein Urteil über bloß implizit in unserem Handeln enthaltene Prinzipien fällen können soll, wobei das Urteil selbst Teil dieses Handelns ist, bleibt mir schleierhaft.

Wichtig dabei ist, dass Boghossian von dem System spricht, das wir bereits verwenden. Er spricht nicht von möglichen Alternativen in deren Zusammenhang jemand evt. in die Verlegenheit kommen könnte, wählen zu müssen welches System er akzeptieren möchte. Daher ist es natürlich Unsinn den Relativisten zu fragen, wie er es sich unter den eigenen Bedingungen erklärt, dass das ohnehin schon verwendete System akzeptiert wird. Es ist offensichtlich akzeptiert und zwar deshalb weil es zu großen Teilen unhinterfragt akzeptiert werden muss um ein Mitglied der Gemeinschaft sein zu können in der es gilt. Und ebenso wie niemand gefragt wird, Mitglied welcher Gemeinschaft er sein möchte, so muss auch niemand ein epistemisches System wählen, sondern eben nur lernen wie es verwendet wird. Wenn Boghossian sich also fragt wie die Akzeptanz eines solchen Systems bei seinem Verständnis von Relativismus möglich sein sollte, dann

wäre er wohl besser beraten sich zu fragen ob mit seiner Darstellung vielleicht etwas nicht stimmt.

Kalderon teilt aber nicht nur meinen Zweifel daran, dass, wie von Boghossian behauptet, der Relativist alle nicht explizit relativierten Urteile für falsch befinden muss, sondern darüber hinaus auch meine Vorbehalte, wenngleich ebenfalls aus einer anderen Perspektive, gegen die Vorstellung wir müssten unsere Urteile auf, aus allgemeinen Propositionen bestehende epistemische Systeme hin relativieren. Dazu gibt er zu bedenken, dass es eine von vornherein inkohärente Vorstellung sei, die Wahrheit einer bestimmten Proposition müsse relativ, zu der allgemeinen Proposition von der sie eine Instanz sein soll, verstanden werden. Daher sei Boghossian nicht damit gedient, dass er sich auf den „Nonabsolutism“ wie er ihn versteht, versteift. (vgl. Kalderon, 9)

Kalderon stellt sich daraufhin die Frage, wie der Bezugsrahmen auf welchen der Relativist Urteile relativieren möchte, sonst verstanden werden könnte. Dazu betrachtet er eines der Lieblingsbeispiele Boghossians für eine plausible Form sozialen Relativismus, die Mode. Dabei stellt er fest, dass ob etwas als Mode gilt oder nicht, ausschließlich vom Beschluss der Gemeinschaft abhängt. Es wäre inkohärent, würde man annehmen, es könnte eine Gemeinschaft geben, welche sich in großen Teilen darüber einig ist was Mode ist, sich aber dennoch darin irrt, da es dieser Gemeinschaft unbekannte Fakten darüber geben könnte, was Mode wirklich ist. (vgl. Kalderon, 9)

Kalderon macht nun den Vorschlag, diese Relativität der Mode in Bezug auf deren Akzeptanz in der Gemeinschaft als Vorbild für die Art epistemischen Relativierens zu nehmen. „So understood, epistemic justification is not relative to the epistemic principles agreed upon but to the agreement upon those principles.“ (Kalderon, 10) Wodurch sich Boghossians vermeintlich fundamentale Prinzipien wie z.B. Observation nur noch als reine Konventionen darstellen ließen.

„..., Observation is a standard of inquiry whose validity depends on and derives from the agreement reached by the natural philosophers who constituted Galileo’s community of inquiry.“ (Kalderon, 10)²⁰

²⁰ Dabei weist er darauf hin, dass der Vorschlag, epistemischen Relationismus in Begriffen der Akzeptanz zu formulieren, im Grunde nicht neu sei, sondern bereits von Wittgenstein erwogen, wenn nicht

Epistemische Systeme und unvollständige Propositionen

Boghossian sieht die eben vorgestellten Probleme seines Ansatzes, epistemische Systeme aus falschen Proposition bestehen zu lassen, in der Annahme begründet, Sätze wie

„1. Copernicanism is justified by Galileo’s observations“,

würden vollständig wahrheitsfähige Propositionen ausdrücken. (vgl. Fear, 87)

Worin Boghossian selbstverständlich zuzustimmen ist. Allerdings, auch wenn diese Hinweise immer redundanter werden, darf man dabei nicht vergessen, dass es sich bloß um Boghossians eigene Voraussetzungen handelt, welche, wie sich gerade bei Kalderon gezeigt hat, weder notwendig noch unbedingt schlüssig sind. Doch könnte allein die Formulierung der Voraussetzung an dieser Stelle ausreichen, um einen Zweifel an der Gültigkeit derselben nicht nur nahe zu legen, sondern unmittelbar gut zu begründen.

Denn auch wenn Boghossian offenbar anderer Ansicht sein möchte, spricht er hier von vollständiger Wahrheitsfähigkeit von Rechtfertigungsbedingungen. Die Formulierung von (1.) drückt unmissverständlich einen Rechtfertigungszusammenhang und keine Wahrheitsbedingung aus. Der Witz an Rechtfertigungsbedingungen, und dies hätte Boghossian bei Wittgenstein lernen können, hätte er sich nicht auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissenen für seine Zwecke plakativ verwendete Zitate beschränkt, ist eben der, dass sie Wahrheitsbedingungen ersetzen sollen. In unserem Zusammenhang deshalb, weil der Relativist die Möglichkeit einer vom Menschen unabhängigen Rechtfertigung nunmal aus Gründen leugnet.

Sodass wir es in der Epistemologie nicht mehr mit vermeintlich objektiv absoluten Wahrheiten von welchen Boghossian ausgeht, zu tun haben, sondern **stattdessen** mit gerechtfertigten Überzeugungen. D.h. es macht überhaupt keinen Sinn von Wahrheit in Boghossians Sinn im Zusammenhang mit Rechtfertigungsbedingungen zu sprechen. Entweder man hängt im Sinne eines Objektivismus der Vorstellung an, Propositionen müssten vollständig wahrheitsfähig sein, oder man hat Gründe von dieser Idee Abstand

sogar befürwortet worden sei.

zu nehmen, um sich einer einlösbaren Aufgabe, wie z.B. der Analyse unserer Rechtfertigungspraktiken zuzuwenden.

Zwar hat Boghossian zu Beginn von „Fear“ klar gemacht, dass er von einem Unterschied zwischen „gerechtfertigt“ und „wahr“ ausgeht, doch scheint er diese Differenzierung während seiner Argumentation, sofern es ihm nützlich erscheint, unausdrücklich fallen zu lassen.²¹ Würde er dies nur in Zusammenhängen tun, in denen er über seinen Objektivismus spricht, insofern als darin wahre Sätze unmittelbar gerechtfertigt sind, wäre das noch nachvollziehbar. Dagegen erscheint mir dieses Vorgehen im Zusammenhang mit der Analyse eines Relativismus der gerade darin bestehen soll, dass er von solchen „Wahrheiten“ Abstand nimmt, völlig unverständlich.

Umgekehrt könnte man fragen, wofür der Objektivist überhaupt von Rechtfertigbarkeit sprechen sollte, wenn er doch an die Zugänglichkeit absoluter Wahrheiten glaubt. Wozu etwas rechtfertigen wollen, das man als absolut wahr erweisen kann?

Selbst auf den Gedanken gekommen, dass die von ihm gemachte Voraussetzung keineswegs notwendig erscheint, fragt Boghossian sogleich nach möglichen Alternativen. Nachdem er an der Vorstellung festhält, dass der Relativist jedenfalls alle gewöhnlichen nicht explizit relativierten Urteile ablehnen müsse, verfällt er der Idee, dass der Relativist diese nicht notwendig für falsch befinden muss, sondern diese ihm unwahr vorkommen, weil sie unvollständig seien und daher nicht wahrheitsfähig. (vgl. Fear, 88)

Als Beispiel gibt er das Propositionsfragment, „Tom is taller than ...“ für welches es offensichtlich sei, dass es nicht wahrheitsfähig weil unvollständig ist. Dementsprechend soll der Relativist folglich Sätze wie (1) als derart unvollständige Propositionen betrachten. Sodass der Relativist Sätze wie (1) folgendermaßen vervollständigen möchte. (vgl. Fear, 88)

21 z.B.: „We will be unable to understand how we could coherently accept the relativist’s recommendation that we speak not of what is justified and unjustified, but only of what is justified or unjustified relative to the epistemic systems that we happen to accept.“ (Fear, 91) Der Relativist hat kein Problem damit von gerechtfertigt oder ungerechtfertigt zu sprechen, im Gegenteil geht es ihm genau darum. Der Absolutist Boghossian hingegen möchte nicht bloß von Rechtfertigbarkeit, sondern von objektiver vom Menschen unabhängiger Wahrheit sprechen.

„In relation to epistemic system C, Copernicanism is justified by Galileo’s observations.“
(Fear, 88)

Vergleicht man nun aber „Tom is taller than ...“ mit (1) wird ersichtlich, dass die gemachte Analogie ganz offensichtlich nicht zutrifft. Denn die Unvollständigkeit von „Tom is taller than ...“ besteht darin, dass das Prädikat „taller than“ zwingend nach einem Bezug verlangt um den Satz verständlich machen zu können. Betrachtet man hingegen (1) kann von einer derartigen Unvollständigkeit nicht die Rede sein. (1) kann auch ohne Ergänzung einwandfrei verstanden werden. Der Satz selbst lässt keine Unvollständigkeit erkennen.²² Unvollständig ist die Proposition von (1) nur im Hinblick auf ihren Geltungsanspruch, d.h. ob der an sich verständliche Satz absolut gelten kann oder relativ gelten soll.

Davon unbeirrt gibt Boghossian wiederum zu bedenken, dass wir gezwungen sind, die epistemischen Prinzipien unseres Systems in derselben Art darzustellen wie die gewöhnlichen epistemischen Urteile, wodurch sich folgende Probleme ergeben.

Erstens sei es ebenso wenig zu verstehen, dass jemand ein Set von Propositionen akzeptieren würde, von dem derjenige weiß, dass es unvollständig ist, wie es nicht zu verstehen ist, dass jemand ein solches Set akzeptieren können soll, wenn er weiß, dass dessen Propositionen falsch sind. (vgl. Fear, 88)

Auch hierin irrt Boghossian offenkundig. Denn wenn der Relativist, wie von Boghossian behauptet, gewöhnliche Urteile wie (1) als unvollständig betrachtet, dann deshalb, weil er sie als Ellipse der explizit relativen Proposition welche sie ausdrücken, versteht.²³ Sind gewöhnliche Urteile also bloß implizit unvollständig, die von ihnen ausgedrückten Propositionen allerdings explizit relativ und dadurch vollständig, dann auch die allgemeineren Propositionen, welche das epistemische System bilden sollen. Wodurch sich auch kein Problem der Akzeptanz mehr ergibt, sofern man überhaupt davon ausgehen möchte, dass epistemische Systeme akzeptiert werden müssen.

22 vgl. Kusch

23 ebd.

Das zweite Problem, das Boghossian in Zusammenhang mit seinem „Unvollständigkeitsvorschlag“ sieht ist, dass er sich nicht vorstellen kann, wie überhaupt irgendein Konzept aus unvollständigen Propositionen entwickelt werden könnte. Denn bevor sie als Konzept verstanden werden könnten, müssten sie vervollständigt werden. Doch haben wir keine andere Vorstellung sie zu vervollständigen als durch ein epistemisches System, wodurch wir in einen Regress geraten und dadurch nie das von einer Gemeinschaft verwendete epistemische System spezifizieren könnten. (vgl. Fear, 89)

Nun habe ich aber hoffentlich bereits zeigen können, dass der Relativist die Propositionen gar nicht als unvollständig verstehen muss. Doch ändert dies nichts daran, dass sie sich auf das System, welches sie erst vervollständigen sollen beziehen müssen, weshalb der Vorwurf eines Regresses gerechtfertigt erscheint. Da uns Boghossian seinen Relativist aber selbst als von der Norm-Zirkularität epistemischer Systeme, also von der Idee epistemische Systeme und deren „Bestandteile“ können nur durch sich selbst gerechtfertigen werden, überzeugt vorgestellt hat, kann dies an dieser Stelle nun wirklich nicht mehr überraschen. Ganz im Gegenteil, könnte man unter Relativismus mitunter die Idee verstehen, der Zirkularität für die uns auch der Objektivist Boghossian keine Alternative angeboten hat, in der Epistemologie Rechnung tragen zu wollen. Der sich ergebende Regress könnte somit einfach als Ausdruck der notwendigen Selbstreferentialität des Systems verstanden werden.

Schließlich sieht er drittens noch die Schwierigkeit, dass nicht klar sei, was wir unter „in relation to epistemic system C“ verstehen sollen. Da nach seinen Vorgaben, sowohl die gewöhnlichen Urteile, bzw. die mit ihnen ausgedrückten Propositionen, als auch die allgemeineren Propositionen aus welchem das epistemische System bestehen soll, unvollständig sind, kann es sich dabei nicht um eine logische Folgebeziehung handeln. Daher müsse die Beziehung, die zwischen der Rechtfertigung einer Überzeugung und einem epistemischen System besteht, eine nicht logische sein. (vgl. Fear, 89)

Kusch vs. Boghossian

Martin Kusch hat sich in seinem Aufsatz „Epistemic replacement relativism defended“ intensiv mit Boghossians Argumentation gegen einen „replacement relativism“, also eines Relativismus, welcher scheinbar nicht relationale Urteile durch relativierte ersetzen möchte, auseinander gesetzt. Darin macht Kusch einen eigenen Vorschlag für eine Version des epistemischen Relativismus, welcher von aus unvollständigen Propositionen bestehenden epistemischen Systemen ausgeht, der Boghossians Einwänden entgegen können soll. Wobei er diesen allerdings ausgehend von einem moralischen Relativismus im Gegensatz zum bisher besprochenen epistemischen Relativismus darzustellen versucht. Allerdings bin ich der Meinung, dass der Vorschlag auch auf einen epistemischen Relativismus umgelegt werden kann.

Kuschs Ansatzpunkt für die Entwicklung seiner Version des „Replacement Relativism“ stellt eine dritte Position zwischen Absolutist und Relativist dar, den „ordinary man“ welchen er wie folgt charakterisiert:

“By “ordinary man” I mean a man or woman who is a competent user of moral language, who participates routinely in moral discourse, and whose actions are judged along this dimension by others. The crucial point here is that the “ordinary man” is *not a philosopher*. That is to say, he has no philosophical commitments to *meta-ethical* views. Moreover, I shall also assume that relativist, absolutist and the ordinary man belong to one and the same moral community. They do not disagree in their judgements as to which actions or beliefs in their own community deserve praise or blame.” (Kusch, 31)

Kuschs Relativist versteht aufgrund dessen gewöhnlicher Erfahrung mit dem „ordinary man“ dessen Urteil (1)

„(1) It is morally wrong of Otto to hit Mary“,

so, als ob dieser in den alltäglichen Situationen in welchen er derartige moralische Urteile fällt diese synonym zu (10) gebraucht.

„(10) According to our morality, it is morally wrong of Otto to hit Mary.“ (Kusch, 32)

Er stützt diese Annahme durch den Verweis auf die Bereitschaft des „ordinary man“ auf die Frage, welche Moral ihm bei der Aussage (1) vorschwebt mit (9) zu antworten.

“(9) Our morality, of course.”

Die mit (1) ausgedrückte Proposition sei daher (11)

“(11) According to our morality, it is morally wrong of Otto to hit Mary.”

Dies zeige, dass der „ordinary man“ mit Aussagen wie (1) zweiteilige (dyadic) und nicht einheitliche (monadic) Eigenschaften ausdrücken möchte. Kuschs Relativist muss dabei davon ausgehen, dass der „ordinary man“ (12)

“(12) ... morally wrong according to our morality ... “

wie in (14) versteht:

“(14) ... morally wrong, according to our morality – which is one of many equally valid moral codes ...”

Im Gegensatz zu (13)

“(13) ... morally wrong according to the one and only valid morality ... “. (Kusch, 32)

Der Relativist Kuschs würde nämlich darauf insistieren, dass (12) als (13) verstanden keine echte Eigenschaft ausdrücken würde, weshalb es ebenso unannehmbar für ihn wäre, wie die Behauptung es gäbe monadische Eigenschaften moralischer Werte.

Ein Absolutist müsste hingegen (14) jedenfalls zurückweisen, und zwar aus demselben Grund aus dem der Relativist (13) zurückweist, nämlich weil sich für diesen darin keine echte Eigenschaft ausdrückt. Einige Absolutisten werden auch die Behauptung zurückweisen, dass sie auf „dyadic properties“ festgelegt seien, da sie darauf bestehen könnten, dass (1) moralische Eigenschaften weit besser ausdrückt als (10) oder (15):

„(15) According to the one and only valid morality, it is wrong of Otto to hit Mary.”

Kusch unterscheidet daher zwischen „dyadic-property-absolutists“ und „monadic-property-absolutists“. (vgl. Kusch, 32)

Die von ihm vorgeschlagene Position des „ordinary man“ in seiner Diskussion des „replacement relativism“, soll nun weder relativistisch noch absolutistisch sein, womit er folgende These verbindet:

„...if the ordinary man is neither a moral relativist nor a moral absolutist, then we can better understand both the context of the relativist’s discovery, and see why a certain version of Incompleteness-theoretical Replacement Relativism can survive Boghossian’s criticism.
„ (Kusch, 33)

Die Behauptung der „ordinary man“ sei weder Relativist noch Absolutist geht für Kusch daraus hervor, dass sich die meta-ethische Wahl zwischen Absolutismus und Relativismus für ihn gar nicht stellt, er befindet sich in einer „vor-philosophischen Position“. Um qualifiziert an alltäglichen moralischen Diskursen teilnehmen zu können bedarf es dieser Wahl schlicht nicht, weshalb sich der „ordinary man“ die Frage erst gar nicht stellt, und daher auch auf keine der beiden Alternativen festgelegt ist. (vgl. Kusch, 33)

Insofern ist es dann auch zu verstehen, dass der Relativist die Urteil des „ordinary man“ als unvollständig und nicht als falsch begreift. Der Relativist hat aus seiner meta-ethischen Sichtweise heraus einen Grund nach der Unterscheidung von absoluten und relativen Urteilen zu fragen. Der „ordinary man“ hingegen nicht, für ihn sind dessen Urteile vollständig, dafür aber weder absolut noch relativ. Da die Frage des Relativisten in Bezug auf das Urteil des „ordinary man“ nicht aus dessen Urteil selbst beantwortet werden kann, weil dieser sie nicht bedacht hat, ist sie für den Relativisten unvollständig. (vgl. Kusch, 34)

Dementsprechend kann ein Urteil wie (1) des „ordinary man“ entweder gemäß eines „dyadic-property absolutism“, eines „monadic-property absolutism“ oder eines „relativism“ interpretiert werden. Aufgrund der Entdeckung des Relativisten, dass es keine ab-

soluten Tatsachen gibt, die absolute Urteile rechtfertigen könnten, setzt sich dieser dafür ein, dass (1) durch Urteile der Form (16) ersetzt werden sollten:

“(16) It is morally-wrong-according-to-our-moral-code for Otto to hit Mary – where our moral code is one of several equally valid ones”. (Kusch, 34)

Kusch wählt die Formulierung von (16) anstatt

“(17) According to our moral code – which is one of many equally valid moral codes – it is wrong for Otto to hit Mary”,

um seinen Relativisten vor Boghossians Einwand gegen die mögliche Akzeptanz solcher Systeme zu bewahren. (Kusch, 34)

„... so my Replacement Relativist replaces “morally wrong” with “morally-wrong-according-to- M_1 ”. And he must do so both in particular judgements and in general principles. The hyphenated successor concept to the pre-philosophical “wrong (simpliciter)” must even be used when it comes to expressing the relativist’s reasons for approving M_1 itself. To insist on this point is to reaffirm the idea – ... – that epistemic and moral systems can be justified only in a circular way.“ (Kusch, 34)

Kusch prüft im folgenden ob sein Vorschlag den Einwänden Boghossians beikommen kann. Als erstes wendet er sich dem Akzeptanzproblem zu. Zur Erinnerung, der Einwand besagt, dass es nicht verständlich sei, warum jemand ein Set von unvollständigen (oder falschen) Propositionen als moralisches oder epistemisches System akzeptieren sollte.

Kusch ist jedoch der Meinung, dass dieser Einwand an seiner Version des Relativismus vorbeigeht. Denn es stimmt zwar, dass sein Relativist die gewöhnlichen Urteile als unvollständig betrachtet, allerdings nur in Hinblick auf eine Frage die sich der „ordinary man“ gar nicht stellt. Daher sind dessen Urteile in ihrer gewöhnlichen Form auch bestens verständlich, und seien überhaupt nicht mit unvollständigen Urteilen der Form „Tom is taller than ...“ zu vergleichen.

Kusch schlägt also vor, dass der „ordinary man“ mit seinem gewöhnlichen Urteil seine Befürwortung eines moralischen Codes als Bestandteil des moralischen Systems seiner Gemeinschaft ausdrückt. Diese „first order“ Befürwortung eines moralischen Codes

unterscheidet er von der „second order“ Befürwortung des moralischen Codes als einzig gültigen oder als einen unter vielen.

„The incompleteness of the ordinary man’s particular moral judgements and general moral principles is due to the fact that he has not endorsed either absolutism or relativism. But this leaves his ability to endorse our moral code as our moral code undamaged.“ (Kusch, 35)

Boghossians zweiter Einwand war, dass man in einen infiniten Regress geraten würde. Sind die Propositionen gewöhnlicher Urteile unvollständig, haben wir keine andere Idee als diese durch andere Propositionen zu vervollständigen, welche wir als ebenso unvollständig betrachten müssen, wie jene die sie vervollständigen sollen.

Auch dieser Einwand verfehlt Kuschs Relativismus, weil er ebenfalls an der Vorstellung hängt, dass dabei von unvollständigen Sätzen der Form: „Tom is taller than ...“ ausgegangen werden müsse. Da aber in Kuschs Version nicht davon die Rede sein kann, dass die gewöhnlichen Urteile der Vervollständigung bedürfen, um verständlich sein zu können, gerät der Regress zumindest für den „ordinary man“ gar nicht erst in Gang.

„According to my proposal the incomplete propositions constitute a very specific conception of right and wrong, to wit, the conception we (ordinary men) have had all along. The absence of a stance on the meta-ethical choice between relativism and absolutism does not create a vagueness in which we no longer have a conception of anything.“ (Kusch 36)

Mir jedoch scheint diese Formulierung nicht ganz schlüssig zu sein. Zwar stimme ich Kusch darin vollkommen zu, dass die Abwesenheit einer meta-ethischen Wahl unsere Konzepte nicht in die Unbestimmtheit stürzt. Allerdings soll diese Abwesenheit ja gerade die Vollständigkeit der vom „ordinary man“ ausgedrückten Propositionen implizieren. Dann kann aber der Vorschlag unvollständige Propositionen so zu verstehen, dass sich in ihnen die Möglichkeit der meta-ethischen Wahl abzeichnet, welche erst durch einen entsprechenden Entscheid vervollständigt werden, nicht so verstanden werden, als wäre das die Konzeption, die wir schon immer gehabt haben. Die Konzeption die wir immer schon gehabt haben, ist die des „ordinary man“, welcher vollständige Propositionen ausdrückt, wohingegen diese vom Philosophen als unvollständig in Bezug auf die meta-ethische Wahl verstanden werden.

Kusch gesteht jedoch ein, dass auch sein Vorschlag in einen infiniten Regress führt, insofern die Bedeutung der darin enthaltenen Form von Prädikaten „morally-wrong-according-to-(moral-code)-M1-(which is one of many equally valid moral codes)“ durch den Inhalt von M1 bestimmt werden müsste, dessen Bestimmung jedoch wiederum Prädikate der Form „morally-wrong-according-to-(moral-code)-M1-(which is one of many equally valid moral codes)“ enthält. Kusch ist jedoch der Meinung, dass die Bedeutung dieser Prädikate nicht erst bestimmt werden muss, da wir diese bereits kennen.

„The extension of this predicate is pretty much what we learnt as the extension of the predicate “morally wrong” in ordinary, pre-philosophical life. We only now need to add the observation that our morality – the morality we had all along – is just one of many equally valid ones.“ (Kusch, 36)

Boghossians dritter Einwand richtet sich gegen die Beziehung zwischen bestimmten Urteilen und allgemeinen Prinzipien. Boghossians Argument in Kürze: Da sowohl die bestimmten Urteile, als auch die allgemeinen Urteile unvollständig seien kann die Beziehung zwischen ihnen keine des logischen Schließens sein, sondern muss so verstanden werden, dass sie irgendeine nicht logische Beziehung ausdrückt. Doch sei dabei nicht klar, was das für eine nicht-logische Beziehung sein könnte. (vgl. Boghossian 2006b: 29).

Diesen Einwurf entkräftet Kusch mit einem Verweis auf den Text von Gilbert Harman auf welchen Boghossian selbst Bezug nimmt.²⁴ Harman argumentiert darin, dass man nicht davon ausgehen müsse, dass die infrage stehende Proposition in keinem logischen Verhältnis zum allgemeinen Prinzip steht, weil es keinen Wahrheitswert hat. Es gäbe Logiker die annehmen, dass auch Urteile, die aufgrund falscher Voraussetzungen keinen Wahrheitswert haben, dennoch andere Urteile logisch nach sich ziehen können. (vgl. Kusch, 36f)

Nachdem Kusch nun die direkt gegen die Unvollständigkeitsvariante, der in einem epistemischen System enthaltenen Propositionen im epistemischen Relativismus, gerichteten Einwände Boghossians abgehandelt hat, widmet er sich noch 2 möglichen Proble-

24 Literaturverweis Kuschs: vgl. Harman 1996a, 173

men die mit seiner Ersetzung des Konzepts „morally wrong“ durch das Konzept „morally-wrong-according-to-our-moral-code-M1“ einhergehen.

Da Kusch sowohl den besprochenen Relativismus als auch den Absolutismus als philosophische Nachfolgekonzeppte des vor-philosophischen Konzepts des „ordinary man“ begreift, erscheinen die möglichen Ersetzungen als mit dem zu ersetzenden ausreichend eng verknüpft. „To complete a concept by adding modifiers is not to replace it.“ (Kusch, 38)

Die zweite Schwierigkeit stellt das Normativitätsproblem dar. Es stellt sich die Frage, wie 2 Relativisten überhaupt uneinig sein können, wenn der eine „wrong“ für das Konzept „morally-wrong-relative-to-M1“ verwendet, und der andere für das Konzept „morally-wrong-relative-to-M2“. Insofern sich „wrong“ jeweils nur auf das eigene System bezieht, stellt es nicht den Anspruch auch für das andere zu gelten, weshalb es auch nicht mit dessen Behauptung von „wrong“ in Widerspruch geraten kann.

„The relativist using the concept *morally-wrong-relative-to-M₁*, and the relativist using the concept *morally-wrong-relative-to-M₂* can disagree over the question whether a given action is WRONG: they can disagree over the question which moral code ought to be approved.“ (Kusch, 38)

Mir scheinen Kuschs Ausführungen zum „ordinary man“ überaus plausibel und ein wichtiger Hinweis für die Diskussion zu sein. Was nicht überraschen kann da ich selbst, wenngleich weitaus weniger elaboriert, versucht habe, gegen die Vorstellung, wir sollen im Alltag Relativisten oder Absolutisten sein, argumentiert habe.

Doch würde ich dennoch Kuschs Darstellung in soweit widersprechen wollen, als ich die vor-philosophische Position des „ordinary man“ nicht an vermeintlich „unphilosophischen“ gewöhnlichen Menschen, also einer Person „ordinary man“, im Vergleich zu Philosophen, festmachen würde. Denn so wie der Philosoph im Alltag genauso ein derart gewöhnlicher Mensch sein kann wie alle anderen, welche ihren Lebensunterhalt nicht mit Philosophie verdienen, können auch jene in nicht alltäglichen Situationen sich „philosophische“ Fragen stellen, wie z.B. die nach der Relativität oder Absolutheit unserer Urteile.

Der Philosoph hat im Alltag genauso wenig Grund und Anlass, die vermeintliche Absolutheit oder Relativität seiner Überzeugungen auszudrücken, wie jeder andere Mensch. Hingegen stellt sein Beruf einen Grund dafür dar, diese Alltäglichkeit den größten Teil des Tages zu suspendieren. Auch wenn er sogar in seiner Freizeit Anlass dazu finden sollte, um seine berufliche Tätigkeit darauf auszudehnen, und er folglich die überwiegende Zeit seiner Tage damit verbringt, wird sie dadurch nicht zu einer alltäglichen Tätigkeit im intendierten Sinn. Denn für den Bäcker wäre es in diesem Sinne Alltag zu backen, sowie für den Koch zu kochen.

Mit Alltäglichkeit meine ich dagegen nicht den Alltag individueller Personen, sondern den der aus diesen gebildeten Gemeinschaft. Die Summe jener ganz allgemein verstandenen Tätigkeiten, welche das Leben in der Gemeinschaft unabhängig von speziellen Unterschieden zwischen den Personen ausmacht.

Epistemische Systeme und Imperative

Nachdem Boghossian jetzt seine beiden Versionen propositionaler Bezugsrahmen für den Relativismus besprochen und für nicht haltbar befunden hat, stellt er sich nun die Frage ob es nicht möglich wäre, denselben statt aus Propositionen aus Imperativen bestehen zu lassen. Also dass wir in Bezug auf das epistemische System nicht mehr von Sätzen wie „E justifies B“, sondern von Imperativen der Form „If E, believe B!“ ausgehen. (vgl. Fear, 92)

Dagegen wendet er jedoch sogleich ein, dass der Imperativ „B if E“ verlangt, wohingegen die einfach Bemerkung „E justifies B“, B bloß gestatten würde, es aber nicht fordert. Sein zweiter Einwand besagt, dass man epistemische Imperative, wie sie dem Vorschlag entsprechend für epistemische Relativierung benötigt würden, nicht von anderen wie ästhetischen oder pragmatischen Imperativen unterscheiden könne. Schließlich wendet Boghossian noch ein, dass es nicht ersichtlich sei, wie ein so verstandenes epistemisches System normativ sein könnte. Dem Vorschlag gemäß müssten wir Sätze wie

„1. Copernicanism is justified by Galileo’s observation“,

ersetzen durch

„2. According to the epistemic system that we accept, Science, Copernicanism is justified by Galileo’s observation“,

wobei dieses System zu verstehen sei als aus Imperativen der Form

„If E, then believe B“,

bestehend. (vgl. Fear, 92f)

Fragt sich Boghossian weiter was dann „[a]ccording to the following system of imperatives, Copernicanism is justified by Galileo’s observations“ bedeuten soll, kann er es nur als eine Analyse von (1) in folgender Form verstehen.

„3. According to the system of imperatives that we accept, if certain observations have been made, then believe Copernicanism.“ (Fear, 93)

Nur dass 3. so in Boghossians Augen wiederum nur eine rein faktische Aussage sei, bezüglich welche Imperative jemand akzeptiert, und eine rein logische Anmerkung darüber was diese verlangen. Und wie er glaubt bereits gezeigt zu haben, könne man so die für solche Systeme benötigte Normativität nicht erfassen. (vgl. Fear, 93)

Die Einwände Boghossians gegen seine Imperativ Variante eines epistemischen Relativismus sind mir allesamt völlig unverständlich. Nach Boghossian muss ein epistemisches System also Regeln der Erlaubnis erfassen können. Nun ist es unumstritten, dass sich mit Imperative keine Erlaubnis sondern nur Gebote oder Verbote ausdrücken lassen. Aber warum sollte das ein Problem sein? Beachtenswert bei Boghossians Darstellung ist, dass er scheinbar nur Gebote zu kennen scheint, oder Verbote nicht als Imperative versteht, jedenfalls finden sie keine Erwähnung bei ihm. Dies ist deswegen von großer Relevanz in diesem Zusammenhang, da es logisch notwendig ist, als auch als Gewissheit des common sense betrachtet werden kann, dass wenn es zu einer infrage stehenden Handlung (wobei Rechtfertigen selbstverständlich auch eine Handlung darstellt, was wiederum auf die Schwierigkeit hinweist, Relativismus auf einzelne Bereiche zu beschränken) weder Verbot noch Gebot gibt, diese erlaubt ist.

Der Vorteil einer ausdrücklichen Regel der Erlaubtheit ist mir nicht ersichtlich. Ganz im Gegenteil scheint mir diese Forderung die Natur epistemischer Systeme zu verkennen. Denn sie impliziert, in dem sie sämtliche systemrelevanten Handlungen absolut regeln möchte, einen statischen Zustand des epistemischen Systems welches sich auf jede epistemische Rechtfertigungsmöglichkeit erstrecken können soll. Sofern man nicht wie Boghossian versucht Epistemologie auf die von ihm vorgestellten jedoch nicht genau bestimmbaren drei epistemischen Prinzipien zu reduzieren, wird man schnell zur Einsicht gelangen, dass alles was wir tatsächlich unter Rechtfertigen im Rahmen der Epistemologie verstehen, Veränderungen unterworfen ist.

Die Prinzipien selbst verändern sich, offenbar auch unter objektivistischen Vorzeichen notwendig, da sie nicht genau bestimmbar sein sollen, der Objektivist dies aber dennoch weiterhin versucht, wodurch sich die Formulierungen derselben ändern und da-

mit auch sie selbst. Manche Prinzipien kommen hinzu, manche fallen weg. Das Verständnis dessen was überhaupt ein Prinzip sein kann, ist potentieller Veränderung unterworfen usw. Wie ich zuvor schon bemerkt habe, halte ich es für eine den Erklärungswert schmälernde Reduktion, wenn man wie Boghossian versucht, eine lebendige vielfältige Praxis auf, im Vergleich dazu, nahezu nichts sagende Prinzipien, die ein starres scheinbar unveränderbares System ergeben, reduzieren zu wollen.

Auch Boghossians zweiter Einwand, es sei nicht ersichtlich was epistemische Imperative von z.B. moralischen unterscheidet, muss unter relativistischen Vorzeichen unverständlich bleiben. Denn Boghossians Vorstellung dieser Unterscheidung beruht selbstverständlich auf seinen eigenen objektivistischen Voraussetzungen. Glaubt man, dass unsere Überzeugungen absolut durch die Welt selbst gerechtfertigt werden können, ist unmittelbar klar, dass sich das Attribut epistemisch der vermeintlichen Verbindung der Überzeugung mit der Welt-an-sich verdankt.

Leugnet man hingegen wie der Relativist die Überprüfbarkeit eines vermeintlich objektiven Ausdrucks einer solche Verbindung, versteht es sich von selbst, dass der Relativist nicht denselben Begriff von Epistemologie haben kann wie der Objektivist, und demnach auch dessen Ansprüchen nicht nachkommen können.

Wobei man aber bedenken muss, dass der Objektivist zwar eine „Erklärung“ dafür anbieten kann, was das epistemische an der Epistemologie sei, jedoch keinerlei Rechtfertigung dieser „Erklärung“ geben kann. Was man unter der Erklärung, etwas sei eine sprachlich epistemische Rechtfertigung, weil sie einer empirischen Welt-an-sich entsprechen würde, verstehen können soll, ist mir darüber hinaus auch nicht einsichtig.

Boghossians letzter Einwand, die Normativität eines als aus Imperativen verstandenen epistemischen Systems könne nicht erfasst werden, zeigt m.E. vehemente Unklarheiten in dessen eigenem Verständnis von Normativität auf.

Denn im Zusammenhang mit den zuvor vorgestellten Propositionsvarianten eines Relativismus hat Boghossian wiederholt klargestellt, dass ein epistemisches System seinen Vorgaben gemäß, aus denselben jedoch verallgemeinerten Propositionen zu bestehen habe, wie die Überzeugung von denen er ausgeht. Dabei hat er ebenfalls wiederholt bemerkt, dass er diese Überzeugungen für voll wahrheitsfähig hält.

Daher müssen diese als deskriptive Aussagen verstanden werden. Drücken die infrage stehenden Überzeugungen deskriptive Propositionen aus, und sind die epistemischen Prinzipien welche das epistemische System bilden bloß Verallgemeinerungen dieser Überzeugungen, müssen auch diese deskriptiv sein. Worin dann nach Boghossians Ansicht deren Normativität bestehen soll, ist mir völlig unverständlich.

Die Überzeugung, dass deskriptive Aussagen nicht normativ sind und normative nicht deskriptiv, hat schon seit langem ihre Anhänger gefunden, doch auch wenn man sich nicht von den bekannten diesbezüglichen Argumenten überzeugen lässt, bleibt nichts desto weniger die Frage zu beantworten, was normativ an einem deskriptiven Satz sein soll und umgekehrt.

Selbst wenn man Boghossian unwidersprochen darin folgt, dass Überzeugungen absolut objektiv gerechtfertigt werden könnten, wodurch könnte eine Person dazu veranlasst werden dieser in ihrem Denken und Handeln auch nur die geringste Beachtung zu schenken? Boghossian behauptet immer wieder, dass sein „Copernicanism is justified by Galileo’s observation“ offensichtlich normativ sei, ohne auch nur anzudeuten was er eigentlich damit sagen möchte. Für mich ist dieser Satz jedenfalls ganz offensichtlich deskriptiv.

Wollte man hingegen davon sprechen, dass der Satz den Anspruch stellt, es soll nicht anders geurteilt werden, als es sich darin ausdrückt, könnte man ihn wohl normativ nennen. Doch drückt er dies von sich aus eben nicht aus. Ein damit einhergehendes Gebot oder Verbot ist in dem Satz nicht enthalten.

Hinzu kommt, dass Boghossian selbst im Zusammenhang mit seiner Forderung, Imperative müssten im Relativismus in der Lage sein, eine Erlaubnis im Gegensatz zu Gebot und Verbot ausdrücken zu können, behauptet hat, dass die ursprüngliche Überzeugung von der wir ausgegangen sind, weder Verbot noch Gebot ausdrücken würde. Worin sollte dann aber deren Normativität bestehen?

Selbst in der Religion, als dem Paradebeispiel der Vertreter eines Absoluten, wird Belohnung und Strafe benötigt, damit der Glaube tatsächliche Auswirkungen auf das Denken und Handeln der Gläubigen hat. Auch Kant, welcher in seiner praktischen Philosophie bemüht war, moralisches Handeln rein auf der Vernunft basieren zu lassen, wusste dass die Einsicht in die Vernünftigkeit des Sittengesetzes niemals dazu ausreichen kann,

damit diese zu einer Norm des Handelns werden kann. Weshalb er nicht darum herumkan den Menschen einen Glauben an eine Belohnung für ein dem Sittengesetz entsprechendes Handeln nahezu legen.

Im Gegensatz dazu soll die Evidenz der Welt deskriptiven Überzeugungen unmittelbar epistemische Normativität verleihen? Und wenn so Boghossians absolute Wahrheiten unmittelbar gutes, weil der Wahrheit der Welt entsprechendes Handeln ist, wie kann dann Boghossian epistemische Überzeugungen von moralischen unterscheiden? Soll eine als absolut wahr erkannte epistemische Überzeugung dazu führen, dass wir keine ihr widersprechenden Handlungen setzen, wie z.B. dass wir gegenteilige Aussagen machen, dann ist die vermeintlich rein epistemische Überzeugung zugleich auch eine moralische. Muss sie das hingegen gar nicht, ist sie nicht normativ, wodurch Boghossian seinem eigenen Vorwurf nicht entgehen könnte.

Daher bietet die Imperativ Variante eines epistemischen Relativismus diesbezüglich eher Vor- als Nachteile. Denn um der Normativität im Sinne von was ich tun soll („B als gerechtfertigt betrachten wenn E“) Ausdruck zu verleihen, scheinen mir Imperative die natürlichste Möglichkeit zu sein. Die Frage hingegen was mich aber auch tatsächlich dazu veranlassen sollte so zu handeln, beantwortet sich am besten durch die Konventionen der Gemeinschaft in welcher das Handeln eingebunden ist. Entspricht man diesen Konventionen nämlich nicht, wird man auf kurz oder lang an den Rand dieser Gemeinschaft gedrängt, oder letztlich überhaupt aus ihr verbannt werden. Denn werden meine Rechtfertigungen von meiner Gemeinschaft nicht anerkannt, kann ich vor ihr auch nichts rechtfertigen. Kann ich nichts rechtfertigen, dann auch nicht Mitglied dieser Gemeinschaft zu sein. Die Gemeinschaft auf der anderen Seite hat keinen Grund mich als eines ihrer Mitglieder anzuerkennen, da ich mich in ihr nicht einmal verständlich machen könnte, da ich den, von der in ihr konventionellen Verwendung der Sprache abweichenden Gebrauch derselben nicht begreiflich machen könnte.

Kann Boghossian seine Probleme lösen?

Die eben von ihm besprochenen Probleme ergeben sich für Boghossian aus der unvermeidbaren Normzirkularität der Rechtfertigung von epistemischen Systemen. Angesichts dieser Probleme stellt sein Relativismus (ebenso wie sein Objektivismus) jedoch keine befriedigende Antwort auf das Problem der Normzirkularität dar, welcher sich die Idee des Relativismus zu einem guten Teil zu verdanken habe. (vgl. Fear, 95)

Damit sieht er sich in der Situation, sowohl für als auch gegen einen Relativismus Argumente zu haben. Demnach müssten wir entweder zeigen können, dass die Probleme des Relativismus lösbar sind, und dieser somit aufrecht erhalten werden kann, oder es müsste gezeigt werden, dass das Problem der Normzirkularität nicht in den Relativismus führt. Da Boghossian die Probleme seines Relativismus nicht für lösbar hält, widmet er sich im folgenden der anderen Möglichkeit, also dem Problem der Normzirkularität. (vgl. Fear, 95f)

Boghossian erinnert dazu daran, dass das Argument für seinen epistemischen Relativismus wesentlich auf zwei Prämissen beruht.

„(7) If there are absolute epistemic facts, it is possible to arrive at justified beliefs about what they are. (Possible)“

„(8) It is not possible to arrive at justified beliefs about what absolute epistemic facts there are. (Justification)“ (Fear, 96)

Eine dieser beiden Prämissen müsste also falsch sein, sofern sich der Relativismus als falsch herausstellen sollte. Boghossian sieht den Fehler bei „Justification“. Das Argument für „Justification“ stellt er wie folgt dar:

“(Encounter) If we were to encounter a fundamental, genuine alternative to our epistemic system, C2, we would not be able to justify C1 over C2, even by our own lights.” (Fear, 96)

Daher stellt sich die Frage, ob „encounter“ überhaupt wahrscheinlich ist, und wenn, ob es „justification“ stützen würde.

Boghossian hält dabei jedoch fest, dass ein epistemisches System bestimmten Kriterien, welche sich, wie er meint, aus der Natur von epistemischen Systemen ergeben, genügen müsse, damit es als korrekt gelten kann:

„it must not, directly or indirectly, deliver inconsistent verdicts; it must not prescribe, directly or indirectly, inconsistent beliefs; it must not be self-undermining; and it must not make arbitrary distinctions.“ (Kusch, 6)

Damit wesentlich verbunden sei die Idee des „Blind Entitlement“:

“(Blind Entitlement) Each thinker is entitled to use the epistemic system he finds himself with, without first having to supply an antecedent justification for the claim that it is the correct system.” (2006a: 99; cf. Boghossian 2003).

Aufgrund dessen reiche es nicht einfach aus, auf ein anderes epistemisches System zu treffen, um die Korrektheit des eigenen in Zweifel zu ziehen. Dieses andere System müsse auf jeden Fall ein „real-life“ epistemologisches System und nicht bloß ein theoretisches sein, welches zumindest ein fundamentales epistemologisches Prinzip enthält welches im eigenen nicht enthalten ist, und dessen aktuellen Errungenschaften müssen beeindruckend genug sein um uns legitim an der Richtigkeit unseres eigenen Systems zweifeln zu lassen (vgl. Boghossian 2006a: 101).

Wie bereits an anderer Stelle ausgeführt, glaube ich nicht, dass die Frage nach absoluter oder relativer Rechtfertigbarkeit unserer Wissensansprüche abhängig von Zweifeln gegenüber dem eigenen System sein muss. Dieser Gedanke setzt meiner Meinung nach die Idee voraus, dass es ein System geben müsse welches das einzig richtige sein kann. Denn andernfalls spricht nichts gegen die Annahme ein alternatives System als solches anzuerkennen ohne das eigene für falsch halten zu müssen. Wenn überhaupt zweifelt man im Falle von Encounter an der Rechtfertigbarkeit des eigenen Systems als dem al-

alternativen überlegen. Das aber ist nicht dasselbe wie die Rechtfertigbarkeit der Korrektheit des eigenen Systems in Frage zu stellen.

Da nun aber kein Zweifel an der Korrektheit des eigenen Systems benötigt wird, scheinen mir Boghossians weitere Qualifizierungen eines für „Encounter“ relevanten epistemischen Systems zweifelhaft. Fällt die Notwendigkeit eines begründeten Zweifels am eigenen System weg, dann auch die Notwendigkeit von beeindruckenden aktuellen Errungenschaften der Alternative. So ist es durchaus denkbar, ein aus unserer Sicht primitives epistemisches System als Alternative zu akzeptieren, eines das für uns nicht in Frage käme um unser System in Zweifel zu ziehen. Dass wir unser System nicht in Zweifel ziehen, sagt jedoch rein gar nichts darüber aus, ob es absolut zu rechtfertigen ist oder nicht.

Boghossian ist jedenfalls der Überzeugung, dass „unser System“ - und Kusch geht dabei davon aus, dass Boghossian mit uns (bzw. wir) damit die Mitglieder einer westlich wissenschaftlich säkularen Kultur meint - niemals in Kontakt mit einer so beeindruckenden Alternative gekommen ist. Dies versucht er auch in seiner Analyse der Auseinandersetzung von Galileo und Bellarmine klar zu machen.

Boghossian geht davon aus, dass Bellarmines System zumindest ein fundamentales Prinzip, welches sich von den unseren unterscheidet, enthalten müsse. Seine Strategie besteht dann darin, zu zeigen, dass das in Bellarmines System enthaltene Prinzip „Revelation“ gar kein fundamentales sei, und daher auch sein System nicht als genuine Alternative zu unserem betrachtet werden kann. Um fundamental zu sein, müsste es für alle Aussagen bzw. Propositionen über den Himmel gelten, und sich dementsprechend von allen „weltlichen“ Propositionen unterscheiden. Bellarmine macht diese Annahmen in Bezug auf „Revelation“ aber gar nicht, sondern gibt sich ganz zufrieden, seine Überzeugungen über den „profanen“ Himmel, wie jene über die Sonne, den Mond usw. auf der Basis von „Observation“ zu gewinnen. (Kusch 7, bzw. Boghossian 2006a: 104).

Es besteht also überhaupt kein Grund anzunehmen, dass „Revelation“ für weltliche Aussagen gelten müsse, denn auch wenn es nur für Aussagen in Bezug auf den Himmel der Bibel gilt, so stellt es dennoch ein Prinzip dar, welches in unserem System nicht enthalten ist, und zu anderen und möglicherweise widersprüchlichen Aussagen führt. In diesem Zusammenhang ließe sich dann auch fragen, wofür die Bedingung, dass ein al-

ternatives epistemisches System sich genuin von unserem unterscheiden müsse, benötigt wird. Da es im Zusammenhang mit der Unmöglichkeit einer rationalen Letztbegründung völlig ausreichend erscheint, dass ein alternatives aber kohärentes epistemisches System zu anderen und widersprüchlichen Aussagen kommt, als das System mit dem es verglichen wird, um zur Idee des Relativismus zu gelangen.

Boghossian versucht nun zu zeigen, dass „Revelation“ gar kein fundamentales Prinzip darstellt, sondern sich von solchen ableiten lässt. Insofern also, wovon Kusch ausgeht, Boghossian meint, dass Bellarmines religiöser Glaube sich, Zeugnis, Beobachtung und Schlussfolgerung auf die beste Erklärung verdankt, und diese Methoden auf fundamentale epistemische Prinzipien zurückgehen, die von Bellarmines und unserem säkularerem System geteilt werden, unterscheiden sich die Systeme bloß geringfügig. Daher kann auch eine rationale Debatte über die Rechtfertigbarkeit von „Revelation“ geführt werden.

„The question is simply whether there is “evidence of a perfectly ordinary sort for believing that what was written down in some book by a large number of people over a vast period of time, internal inconsistencies and all, is really the revealed word of the Creator” (Boghossian 2006a, 105 in Kusch, 8).

Kusch versucht nun Boghossians Kritik des Relativismus auf Grundlage eines zeitgenössischen epistemischen Systems zu analysieren, welches zumindest prima facie und für viele Leser eine Alternative zum eigenen darstellt. Dabei folgt er Boghossian darin, dass sich ein alternatives System zumindest durch ein fundamentales Prinzip unterscheiden müsse. Hierfür wählt er „Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience (1991)“ von William P Alston.

Alston argumentiert darin für die Möglichkeit religiösen Glauben auf einen angeblich speziellen epistemischen Zugang zu Gott gründen zu lassen. Damit steht Kuschs Beispiel nicht nur thematisch in der Nähe zu Boghossians, sondern sei darüber hinaus von einem Epistemologen ersten Grades verfasst worden.(vgl. Kusch, 8)

Das darin vertretene und als im Sinne Boghossians fundamental betrachtete epistemische Prinzip formuliert Kusch in der Weise Boghossians wie folgt:

“(Mystical Perception) If it seems to *S* that God is telling him that *p*, and circumstantial conditions *D* obtain, then *S* is *prima facie* justified in believing that God is telling him that *p*.”
(Kusch, 9)

Kusch ist in Bezug auf Alstons Epistemologie geneigt, dessen epistemisches System als Alternative zu seinem eigenen zu betrachten, und zwar ganz einfach auf der Grundlage, dass Alstons System „Mystical Perception“ als ein fundamentales Prinzip enthält und Kuschs nicht. Denn obwohl er seine Leser „Mystical Perception“ durch Prinzipien zu erklären versucht, probiert Alston nicht dieses aus jenen abzuleiten. Darüber hinaus kann Kusch Alstons Überzeugung zustimmen, dass die fundamentalen epistemischen Prinzipien, seien diese nun sensorische oder mystische Perzeption, oder rationale Intuition oder andere, nicht nicht-zirkulär gerechtfertigt werden können. (vgl. Kusch, 11f)

Stehen sich die beiden Systeme nun gegenüber so besteht die Möglichkeit, dass Kusch Alstons System entweder auf Grundlage seines eigenen epistemischen Systems oder zumindest auf Grundlage Alstons eigenem Systems einen annehmbaren Grad der Inkonsistenz bescheinigt (vgl. Kusch, 12). (Alston geht davon aus, dass alle fundamentalen epistemischen Prinzipien bis zu einem gewissen Grad Inkonsistenzen produzieren. In Bezug auf mystische Perzeption könne nun, so Alston, behauptet werden, dass der Grad an relevanter Inkonsistenz welche es produziert, nicht ausreicht, um es als irrational zu verdammen (vgl. Kusch, 10).)

Nun sind nach Kusch weder er noch Alston dazu genötigt, das System des Anderen als eindrucksvoll genug zu befinden, um an der Korrektheit des eigenen zu zweifeln.

„He reasons that my system lacks an important principle and practice, I can feel justified in thinking that mystical perception is not a source of knowledge.“ (Kusch, 13)

Dabei urteilt weder Kusch über Alstons System noch umgekehrt, dass das System des Anderen zur gänze und absolut unkorrekt ist. Daher können sie die blinde Berechtigung des Anderen zur Verwendung des eigenen Systems anerkennen. Deshalb sei der Relativismus eine natürliche Reaktion, auf die Begegnung mit einem alternativen System welches zu unlösbarer epistemischer Uneinigkeit führt. (vgl. Kusch, 12f)

In Bezug darauf hält Kusch an dieser Stelle in einer Fußnote fest:

“Irresolvable” at least unless I have a “Paul-on-the-way-to-Damascus” kind of revelation from God. If I were to deem such experience impossible then our disagreement would no longer be just epistemic.“ (Kusch, 13)

Kusch schlägt nun vor, die Differenz zwischen den fundamentalen Prinzipien der verschiedenen Systeme ähnlich darzustellen wie es Gilbert Harman (1975, 1996a, 1996b) und David B. Wong (1984, 2006) für moralische Uneinigkeit vorgeschlagen haben. (vgl. Kusch, 13)

Der Begriff „epistemic ambivalence“ ist dafür entscheidend und wird von Wong in dessen „Natural Moralities“ wie bei Kusch zu lesen, wie folgt bestimmt:

„Moral ambivalence is the phenomenon of coming to understand and appreciate the other side’s viewpoint to the extent that our sense of the unique rightness of our own judgements get destabilized.“ (Wong 2006, nach Kusch 14)

Einen entsprechenden Fall für die Epistemologie erblickt Kusch in seinem Verhältnis zu Alston. Er respektiert diesen für dessen Arbeit in (säkularer) Epistemologie, er zweifelt nicht an dessen Wissen und seiner Vernünftigkeit, er kann auch dessen Gründe zu Verteidigung von „mystical Perception“ als Quelle für Wissen und gerechtfertigte Überzeugung nachvollziehen. Daraus ergibt sich für Kusch, dass sein Gefühl „einzigartiger Richtigkeit“ erschüttert ist.

„It is not that I wish to give up my system; but I do recognise that there are at least some equally irrefutable alternatives.“ (Kusch, 14)

Aus Boghossians Sicht kommt dies nun unerwartet, da der einzige Grund den dieser kennt um zum Relativisten zu werden, ist, vom anderen System beeindruckt genug zu sein, um am eigenen zu zweifeln. Kusch kommt jedoch ganz ohne beeindruckende Eigenschaften des alternativen Systems aus, und an der Korrektheit seines eigenen muss er auch nicht zweifeln. Würden Boghossians Vorraussetzungen stimmen, dann müsste das Zusammentreffen mit Alstons System dazu führen, dass Kusch die eigenen Prinzipien verwerfen müsste, dem Skeptizismus verfällt oder vielleicht sogar Alstons System übernimmt. In Kuschs Darstellung jedoch zeigt das Zusammentreffen mit einer

Alternative bloß auf, dass der Absolutheitsanspruch des eigenen Systems unplausibel erscheint, was jedoch nicht dazu führt, dass er deshalb an der relativen Korrektheit seines Systems zweifelt. (vgl. Kusch, 15)

Boghossians Voraussetzung, dass man vom Zusammentreffen genuiner alternativer Systeme ausgehen müsse, trifft daher nur zu, sofern es um die Motivation geht, das eigene System in Frage zu stellen. Nicht aber als notwendige Bedingung um zu einer relativistischen Haltung zu gelangen.

„And yet the question remains how far *Blind Entitlement* reaches, or, how its term “correct” is to be understood. It is one thing to assume that we are faultless in using the system we happen to find ourselves with; it is quite another to take ourselves to be entitled to regard our system as absolutely correct.” (Kusch, 15).

Kusch weist darauf hin, dass Boghossian auf seine eben gemachten Ausführungen dadurch antworten könnte, in dem er darauf besteht, dass die Systeme von Kusch und Alstons gar keine „genuinen Alternativen“ seien, „and that at present we have no way to telling which one of two systems is a better approximation of the absolute epistemic facts (Kusch, 16).“

Dies wäre für Kusch jedoch inkohärent in Bezug auf die von Boghossian in dessen Texten vertretenen Überzeugungen, in denen dieser gerade darum bemüht ist, zu rechtfertigen, dass einzig die Methoden der Wissenschaft zu legitimen Aussagen darüber wie die Welt ist, führen sollen. Daher sieht Kusch für Boghossian nicht die Möglichkeit unter seinen Voraussetzungen kohärent behaupten zu können, dass er und Alston dasselbe epistemische System teilen. (vgl. Kusch, 16)

Aus diesem Beispiel ergibt sich nun eine unerwartete Konsequenz für Boghossian. Denn in Kuschs Darstellung steht dessen epistemisches System jenem Alstons näher, als dem Bellarmines, da dieser die Möglichkeit zulässt, die Ergebnisse der Wissenschaft durch die Bibel legitimerweise zurückweisen zu lassen. Alston tut dies nicht, weshalb Kusch sein System in weit größerer Nähe zu Alstons sieht, denn zu Bellarmines. Boghossians Strategie dagegen bestand gerade darin zeigen zu wollen, dass das von ihm an-

gesprochene wir (und Kusch gehört wohl zweifellos dazu) letztlich dasselbe epistemische System verwendet wie Bellarmine. (vgl. Kusch, 17)

Boghossians Argumentation baut auf der Annahme auf, das Bellarmines „Revelation“ bereichsspezifisch und abgeleitet ist. (Daher sei es keine genuine Alternative, weshalb man nicht zum Relativismus veranlasst wird.) Kusch macht dagegen 3 Einwände geltend.

Erstens Boghossians Behauptung, dass „Revelation“ aus Prinzipien die Bellarmine mit uns teilt, abgeleitet sein müsse ist falsch, da wir von diesem wissen, dass er daran glaubte, dass die Autoren der Bibel göttlich inspiriert waren. Ob nun Bellarmines Glaube die Bibel sei göttlich inspiriert, sich Zeugnis und Schlussfolgerung auf die beste Erklärung verdankt oder nicht, beinhaltet dieser Glaube jedenfalls die Annahme, dass ihr Inhalt als offenbarte Worte Gottes die Wahrheit ist. Eine dieser Wahrheiten besteht darin, dass einige „auserwählte“ Menschen das Wort Gottes direkt vernehmen durften. Das aber heißt, dass diese „Auserwählten“ Gottes „Mystical Perception“ als epistemisches Prinzip verwendeten. Darüber hinaus machten diese Subjekte Gottes das Prinzip selbst zu einem fundamentalen Prinzip, insofern ihnen das „Wort Gottes“ beeindruckend genug war, um es ohne weitere Reflexion auf die eigenen epistemischen Prinzipien bedingungslos als Wahrheit zu akzeptieren. (vgl. Kusch, 18)

Daher weise die Bibel selbst „Mystical Perception“ als fundamental aus.

„You can see where this is leading: if Bellarmine accepts *Revelation* at least in part because of his commitment to *Mystical Perception*, then he does not derive *Revelation* from epistemic principles that he shares with us (scientifically-minded agnostics or atheists).“ (Kusch, 18)

Zweitens sei das Argument alle Aussagen Bellarmines müssten sich „Revelation“ verdanken, damit es als fundamentales, nicht abgeleitetes Prinzip gelten könne, kaum relevant, da es naheliegend erscheint „Revelation“ auf den Kontext zu beschränken, aus dem es stammt, nämlich der Bibel. (vgl. Kusch, 18f)

Drittens könne ein Prinzip fundamental genannt werden, auch wenn es aus einem anderen abgeleitet sei und zwar dann, wenn man diesem gestattet, dass dessen Urteile gegenteilige aus anderen Prinzipien gefolgerte Urteile aufhebt. Selbst wenn also „Revelation“ aus anderen Prinzipien, welche Bellarmine mit uns teilt, abgeleitet sein sollte, ist es

dennoch in jenem Sinne fundamental. Da die Kirche und mit ihr Bellarmine „Revelation“ jedenfalls als ein Prinzip betrachtet, dessen Urteile jene aus anderen Prinzipien gefolgerten aufhebt und wir nicht, irrt sich Boghossian in seiner Analyse.

„Hence – if difference in fundamental principles makes for fundamental difference in epistemic system – Bellarmine and us, or Bellarmine and Galileo, have different epistemic systems.”
(Kusch, 19)

Somit bleibt Kusch nichts anderes als Bellarmines System, ebenso wie das von Alston als Alternative zu seinem eigenen anzuerkennen. Weder kann er es einfach als irrational abtun, noch hat er große Zweifel an dessen interner Kohärenz, und eine nicht zirkuläre Möglichkeit, das eigene System als dem anderen überlegen zu rechtfertigen, sieht er auch nicht. Daher erscheint auch im Falle von „Encounter“ mit Bellarmines System „epistemic ambivalence“ und der daraus folgende Relativismus als annehmbare Reaktion.

„Allowing that Bellarmine’s response to Copernicanism is relatively correct, correct relative to his epistemic system, does not mean that I have to accept it. After all, according to my epistemic system his response is not correct. Again, opting for epistemic relativism is not to repudiate one’s standards; it is to accept that there is no vantage point from which these standards can be judged to be absolutely correct.” (Kusch, 19)

So plausibel ich Kuschs Argumentation auch finde, sehe ich dennoch einen gewissen Widerspruch zu dessen Lösung der Probleme der Unvollständigkeitsvariante propositionaler epistemischer Systeme. Denn sein dahingehender Vorschlag enthält folgende Bestimmung:

„I shall also assume that relativist, absolutist and the ordinary man belong to one and the same moral community. They do not disagree in their judgements as to which actions or beliefs in their own community deserve praise or blame.“ (Kusch, 31)

Sein Vorschlag war zwar nicht auf einen epistemischen Relativismus bezogen, sondern auf einen moralischen. Da ich aber derart spezielle Relativismen vor dem Hintergrund dessen, was Boghossian globalen Relativismus genannt hat, verstehe, glaube ich,

dass die wesentlichen Bestimmungen dieser Relativismen bei all ihren Varianten enthalten sein müssen. In Zusammenhang mit Kuschs eben vorgestellter Argumentation zu epistemischen Systemen scheint es mir nicht nur unproblematisch, sondern sogar vorteilhaft für seinen Lösungsansatz zu sein, wenn er die Bestimmung „ordinary men“, Relativisten und Absolutisten würden dasselbe System miteinander teilen, fallen lassen würde.

Ich möchte versuchen, anhand Kuschs Bemerkungen zu einem von Boghossian in seinen früheren Texten vorgebrachten „Selbstwiderlegungsargument“ gegen den Relativismus, deutlich zu machen, was ich meine.

Nach Kuschs Ansicht habe Boghossian besagtes Argument aufgrund der Probleme die dieser beim klassischen Argument sieht entwickelt. Dieses könne nämlich nicht zeigen, dass der Relativismus falsch ist sondern bloß, dass dieser nicht behauptet werden könne bzw. ungläubwürdig sei. Zweitens beruhe das Argument auf „folk-psychological and folk-epistemological terms“, welche wenn man den Eliminativisten glaubt, bald verschwinden werden. Und am wichtigsten, das Argument beruhe auf der fragwürdigen Annahme, der Relativist würde außerhalb unserer Gesellschaft stehen. Ist der Relativist aber Mitglied unserer Gesellschaft, so teile er auch dasselbe epistemische System mit uns und damit muss eine Rechtfertigung für ihn auch eine für uns darstellen. (Boghossian 2006a: 83, 2003: 27-29; nach Kusch, 20)

Boghossians Versuch einer Neuformulierung des Arguments baut auf dem Konzept „epistemically blameless“ auf, welches ihm dazu dienen soll, den letzten und in seinen Augen wichtigsten Einwand gegen die klassische Formulierung umgehen zu können.

„Person *S* is epistemically blameless in believing that *p* if and only if there is no rational scope for criticising him for his belief.” (2003: 30, nach Kusch 20)

Geht man nun davon aus, dass ein Informationsstand *I* fixiert ist, wäre es für eine Gemeinschaft *C* möglich jede Proposition *P* die sie möchte schuldlos zu glauben. Dafür muss sie einfach die entsprechende epistemische Norm [=E] annehmen, welche *P* bei *I* gebietet, und da *C* keine höheren Fakten kennt welche die Wahl von [=E] sanktionieren,

könnten C auch jedes beliebige Prinzip akzeptieren, das es möchte. Da es für jedes P ein Set von Prinzipien gibt, welches es zu glauben gebietet, wäre, wenn der Relativismus stimmt, jeder Informationsstand schuldlos mit dem Glauben in irgendeine Proposition zu vereinbaren. Damit könnte C ebenso schuldlos eine epistemische Norm annehmen, welche den Relativismus bezüglich Rechtfertigung ausschließt. (Boghossian 2003: 30-1, nach Kusch 20f in meiner Übersetzung)

Daraus ergeben sich für Boghossian 2 Schlussfolgerungen: der Relativismus kann schuldlos zurückgewiesen werden, da wir selbst bei seinen eigenen Voraussetzungen dazu berechtigt sind Prinzipien zu wählen, welche einen Anti-Relativismus fordern. Außerdem habe sich so die unhaltbare Willkür des Relativismus gezeigt.

Auch wenn Kusch darauf hinweist, dass die von Boghossian reformulierte Version des klassischen Selbstwiderlegungsarguments nur in einem Text Boghossians aus dem Jahre 2003, nicht aber in seinem Buch aus 2006 zu finden ist, und daher angenommen werden könnte, dass dieser selbst kein großes Gewicht mehr darauf legt, macht sich Kusch dennoch daran es zu entkräften.

Boghossian, so Kusch, gebrauche in seiner Formulierung eine Terminologie, welche von Robert Brandom in anderem Zusammenhang „mythological conception of communities“ genannt wurde.²⁵ Boghossian spricht dabei über die Gesellschaft wie über ein handelndes Subjekt, ohne zu erklären oder auch nur anzudeuten, wie ein solches Handeln der Gesellschaft möglich sein soll. Der Relativist würde dagegen derartige Redeweisen vermeiden und sich eher auf die Interaktion von Individuen in und zwischen Gruppen konzentrieren, anstatt auf die Handlungen ganzer Gesellschaften. (vgl. Kusch, 21)

Kusch hat damit sicher einen Punkt, jedoch ist zu beachten, dass er selbst kein Argument dafür bringt, warum es unangebracht sein sollte, den Blick auch auf Handlungen zwischen Gruppen zu richten. Die Darstellung derartiger „Handlungen“ in Analogie zu Subjekten scheint verfehlt, da die solche „Handlungen“ überhaupt erst ermöglichenden

25 Kusch verweist auf: Brandom 1994: 594, cf. Kusch 2006: 195-200

Prozesse innerhalb von Gruppen auf den ersten Blick nur schwer mit Entscheidungsprozessen im Individuum zu vergleichen sind.

Davon abgesehen sehe ich jedoch keinen Grund, warum sich der Relativist nicht für zwischen verschiedenen Gruppen stattfindenden Interaktionen interessieren sollte. Schließlich stellt die Gruppe für den Relativisten die entscheidende Rechtfertigungsinstanz richtiger Urteile dar. Wie sich verschiedene Rechtfertigungsinstanzen zueinander verhalten, bzw. warum sich verschiedene Rechtfertigungsinstanzen wie zueinander verhalten sollten, halte ich nicht zuletzt für den Relativisten für eine berechtigte und triftige Frage.

Wie wichtig es sei die „mythological conception of communities“ zu vermeiden werde klar, so Kusch wenn man sich die Behauptung, eine Gesellschaft könne „blamelessly“ jedes E annehmen das es möchte, näher ansieht. Kusch ist der Meinung, dass die „mythological conception of communities“ uns daran hindere die Möglichkeit rationalen Argumentierens innerhalb einer Gemeinschaft zu würdigen. Eine Gemeinschaft könne epistemische Prinzipien nur akzeptieren, soweit diese von deren Mitgliedern angenommen werden. Dies könne wiederum nur auf Basis guter Gründe geschehen, welche selbst von bereits in der Gemeinschaft etablierten Prinzipien abhängen. Entscheidungsprozesse bezüglich welche Überzeugung in einer Gemeinschaft gelten soll, müssen so beschränkt werden, auch auf die Gefahr hin, dass diese dabei ihren Status als *epistemische* Prozesse verlieren. Würde die Unterstellung Boghossians hingegen zutreffen, würde der Relativist seine Urteile auf eine Gemeinschaft hin relativieren, die er selbst nicht als epistemische betrachten könnte. (vgl. Kusch, 21)

Dieser Punkt ist mir jedoch etwas unklar. Ich gehe mit Kusch konform, insofern eine Gemeinschaft nicht grundlos jedes E annehmen kann, das es möchte, sondern dass die Akzeptanz jedes möglichen E von bereits innerhalb der Mitglieder akzeptierten epistemischen Normen abhängen muss.

Doch wie bereits beim letzten Punkt Kuschs sehe ich auch hier keinen Grund die verschiedenen Gemeinschaften und die Interaktion zwischen ihnen aus der Betrachtung auszuschließen. Betrachtet man größere Zusammenhänge kommt man meiner Meinung nach nicht drum herum die Perspektive zu wechseln, und den Fokus stärker auf die

Gruppen zu richten, wodurch die „mythological-conception of communities“ auch etwas von ihrem mythologischen Charakter verliert.

Denn folgt man Kuschs vorherigen Ausführungen zu den verschiedenen epistemischen Systemen von Bellarmine, Alston und ihm selbst, scheint es naheliegend innerhalb von Gebilden die wir für gewöhnlich als *eine* Gesellschaft betrachten, viele verschiedene Gruppen anzunehmen, welche die *eine* Gesellschaft überhaupt erst bilden. Je nach Betrachtungsebene scheint es daher vernünftig bei gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen nicht von Individuen, sondern von Gruppen als Akteuren auszugehen.

Wie bereits auf der Ebene der Individuen, z.B. Bellarmine, Alston und Kusch, können die verschiedenen Gruppen verschiedene epistemische Normen haben, die zu unterschiedlichen Urteilen führen, ohne dabei die je andere als irrational ablehnen zu müssen. Dies hat nun zur Konsequenz, dass innerhalb der *einen* Gesellschaft die Möglichkeit besteht, dass in manchen Bereichen legitimerweise für verschiedene Gruppen verschiedene epistemische Normen gelten, wodurch entsprechend verschiedene Urteile produziert werden. In anderen Bereichen hingegen wird die Gesellschaft, aufgrund jener Normen welche von allen sie konstituierenden Gruppen oder zumindest einer qualifizierten Mehrheit geteilt werden, keine Vielheit an Urteilen zulassen können, wodurch sie sich selbst einen Grund dafür gibt um zu einer in ihr universell geltenden Norm zu gelangen bzw. diese gegen alternative zu verteidigen.

Da nun die von allen geteilten Normen nur den Grund dafür liefern können, in einem gesellschaftlichen Bereich welcher bisher eine Vielheit an Normen zu gelassen hat, zu einer Vereinheitlichung zu gelangen, nicht aber nach welchen Kriterien diese inhaltlich bestimmt werden soll, muss deren Inhalt erst durch Entscheidungsprozesse zwischen den verschiedenen beteiligten Gruppen herbeigeführt werden. Bei diesen werden die einzelnen Gruppen ihre individuellen, d.h. von anderen Gruppen nicht geteilten jedoch als rational akzeptierbare Normen bzw. daraus hervorgehende Urteile, einfließen lassen.

Daraus wird zum einen ersichtlich, dass die Entscheidung für oder gegen die Akzeptanz einer epistemischen Norm innerhalb einer Gemeinschaft nicht nur dem Kriterium der Rationalität unterliegen kann, aber darüber hinaus auch, dass die Betrachtung der Dynamiken zwischen Gruppen nicht ausgespart werden sollte.

Hat man Gründe dafür gesellschaftliche Entscheidungsprozesse als von verschiedenen Gruppen abhängig zu betrachten, dann treten diese gewissermaßen als Subjekte in Erscheinung, auch wenn es ebenfalls gute Gründe dafür geben mag, diese von handelnden Subjekten im Sinne von individuellen Personen zu unterscheiden. Sowohl sachlich, als auch rein sprachlich stehen sich Gruppen in solchen Prozessen als Subjekte gegenüber, ich würde sogar sagen wollen, dass es eine Gruppe konstituierende Eigenschaft ist, dass diese im beschriebenen Sinn als Subjekt handeln kann.

Auch glaube ich, dass man über das Ziel hinausschießt, wenn man diesen Prozessen den Status epistemologisch abspricht. Denn diese sind in meinen Augen nicht weniger epistemologisch als jene, welche zwischen Kusch und Alston in der gegenseitigen Bewertung der Rationalität des Anderen stattfinden. Betrachtet man folgendes Zitat Kuschs, könnte man in Bezug auf das eben Gesagte sowohl Alston als auch Kusch als Vertreter einer die Gesellschaft konstituierende Gruppe betrachten.

„In encountering Alston’s arguments and epistemic system I experience the analogous phenomenon of “epistemic ambivalence”. I admire Alston’s work in (secular) epistemology and thus I have no doubts about his knowledge and his reasonableness. I can perfectly well appreciate the reasons that lead Alston to his defence of mystical perception as a source of knowledge and justified belief. And thus my sense of “unique rightness” of my own epistemic system is destabilised. It is not that I wish to give up my system; but I do recognise that there are at least some equally irrefutable alternatives.“ (Kusch, 14)

Schließlich würden weder Kusch noch Alston ihre Gedanken einer breiten Öffentlichkeit zugänglich machen, würden sie die Möglichkeit, dass sich andere Individuen von ihren Gedanken überzeugen lassen, ausschließen wollen. Besteht die Möglichkeit, dass sich andere überzeugen lassen, dann würden jene die diese Möglichkeit realisieren, eine Gruppe darstellen, deren epistemische Normen und die sich daraus ergebenden Urteile von jenen der anderen Gruppe unterscheiden.

Dass bei Kusch diesbezüglich etwas unklar ist, zeigt sich dann deutlich in dem Schluss den er aus seiner bisherigen Argumentation zieht. Für Kusch ergibt sich nämlich aus seiner Argumentation, dass eine Gesellschaft nicht einfach ein E annehmen könne,

welches einen Nicht-Relativist sprich einen Absolutismus fordere. Denn Boghossian selbst habe davon gesprochen, dass der Relativist derselben Gesellschaft angehöre wie der Absolutist, weshalb es notwendig sei, dass der Absolutist den Relativisten mit Hilfe nachvollziehbarer Gründe von seinen Ansprüchen überzeugt.

„For the relativist, absolutists do not constitute another community; they are erring members of the same community. Absolutists generally tend to think along similar terms regarding relativists. Absolutists who – without a convincing argument – pick such principles as support absolutism, would not be regarded, by the relativist, as forming or being part of, an epistemic community.“ (Kusch, 22)

In Zusammenhang mit Alston hatte Kusch noch argumentiert, dass Alston und er selbst verschiedene epistemische Systeme verwenden. Hier aber spricht er davon, dass Relativisten und Absolutisten Teil derselben epistemischen Gesellschaft sind, und dass der Relativist den Absolutisten als irrendes Mitglied derselben begreift.

Hat der Absolutist ein fundamentales epistemisches Prinzip, in der oben in Zusammenhang mit Alston von Kusch beschriebenen Weise, das der Relativist nicht hat, (wovon ich ausgehen muss da ansonsten die gesamte Diskussion für mich nicht nachvollziehbar wäre), dann hat er zumindest auf dieser Ebene ein anderes epistemisches System, und ihm bleibt nichts anderes, als für die eigene Position, sofern er die Motivation dafür findet, Gründe anzubieten, um andere davon überzeugen zu können.

Den Absolutisten als irrendes Mitglied derselben Gesellschaft zu bezeichnen, läuft hingegen darauf hinaus, die eigene Position die eigentlich relativistisch sein sollte, zu verabsolutieren. Die gegnerische Position als derselben epistemischen Gemeinschaft angehörig aber irrend zu bezeichnen setzt voraus, dass es keine Unterschiede bei den von ihnen verwendeten fundamentalen epistemischen Prinzipien gibt. Dann aber wird die Diskussion unverständlich, da sie eben von grundlegenden Differenzen, welche zu verschiedenen Urteilen führten, ihren Ausgang genommen hat.

Was sollte eine epistemische Gemeinschaft konstituieren und überhaupt von einer anderen unterscheidbar machen, wenn nicht das in ihr geltende epistemische System? Dann fehlt dem Relativisten jedoch auch die Grundlage den Absolutisten als irrendes Mitglied der eigenen Gesellschaft zu begreifen, weshalb er besser beraten wäre das Verhältnis zu diesem ebenfalls als „epistemische Ambivalenz“ einzustufen.

Absolutisten und Relativisten befinden sich vielmehr in der oben von mir beschriebenen Situation, dass es scheinbar keine gesellschaftliche Notwendigkeit für einen Konsens gibt, bezüglich des von beiden Seiten mittels alternativer epistemischer Normen behandelten Gegenstandes, weshalb beide Gruppen und deren jeweilige epistemische Systeme als Alternativen gesamtgesellschaftliche Akzeptanz finden. Das Engagement der beiden Gruppen zielt vielmehr erst darauf ab das eigene System gesamtgesellschaftlich zu installieren, um dann auf dieser Grundlage das andere als das Irrende bezeichnen zu können.

Abschließende Bemerkungen

Wie sich gezeigt hat, kann Boghossians Arbeit die eigenen Ansprüche nicht einlösen. Boghossian ist es weder gelungen Konstruktivismus und Relativismus plausibel darzustellen, geschweige denn die Notwendigkeit oder auch nur Plausibilität seiner Darstellung aufzuzeigen, weshalb seine Kritik daran gegenstandslos erscheint. Noch konnte er Verständnis für seine Angst davor erwecken.

Im Gegenteil, scheint sich in den Gründen für die Unhaltbarkeit seiner Darstellung sowie seiner Kritik, eher die Rechtfertigung eines fundamentalen Zweifels an der von ihm implizit²⁶ vertretenen Gegenposition, dem Absolutismus, abzuzeichnen. Womit Boghossian selbst, einen jenseits von political-correctness oder anderen Motiven liegenden, rein aus philosophischem Denken resultierenden Grund dafür gibt, sich Relativismus und Konstruktivismus zu zuwenden.

Vielmehr ist damit jedoch noch nicht gesagt. Zwar lässt sich aus dem geringen Erklärungswert bzw. der Unhaltbarkeit so mancher Stelle absolutistischer Argumentation auf die Rechtfertigbarkeit anti-absolutistischer und damit relativistischer Ansätze schließen. Worin diese nun jedoch genau bestehen können sollen, oder vielleicht besser gefragt, inwiefern sich diese Versuche auf das Verständnis von Philosophie und damit auf das Verständnis der Welt die sie zu begreifen sucht auswirken können, ist damit aber noch nicht einmal angedeutet.

Zwar finden sich Ansatzpunkte für derartige Projekte in den Arbeiten der behandelten Kritiker Boghossians und wie ich hoffe auch in meiner eigenen Kritik. Insofern diese aber in den Bahnen absolutistischen Denkens und dessen Ansprüchen, wie sie sich in „Fear“ ausdrücken, verbleiben, können sie ihr Potential auch nur in diesem Rahmen entfalten. Weshalb die Frage nach deren Bedeutung für die Philosophie im Allgemeinen und dem damit in Zusammenhang stehendem Weltverständnis noch gar nicht in diese integriert ist.

²⁶ Zwar deklariert sich Boghossian selbst explizit als Vertreter eines Absolutismus, dieser bleibt aber weitestgehend diffus.

Daher muss es die Aufgabe eines zukünftigen unter relativistischen Vorzeichen stehenden Philosophierens sein, endlich aus dem absolutistischen Denken auszubrechen. Wohin dieser Weg führen kann ist noch ungewiss. Doch scheint es weitaus vernünftiger, dieser Ungewissheit mit redlichen wissenschaftlichen Bemühungen entgegen zu treten, anstatt sich weiterhin um fragwürdige Rechtfertigungen unhaltbarer Voraussetzungen zu bemühen.

Literaturverzeichnis

- Alston, W. P. : *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca and London: Cornell University Press 1991.
- Alston, W. P. : *Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca and London: Cornell University Press 2005.
- Boghossian, P.: "What the Sokal Hoax Ought to Teach Us", in: *Times Literary Supplement*, Dec. 13, 1996, pp. 13-14.
- Boghossian, P.: "How are Objective Epistemic Reasons Possible?", in: *Philosophical Studies* 106, 2001a, pp. 1-40.
- Boghossian, P.: "What is Social Construction?", in: *Times Literary Supplement*, Feb. 23, 2001, pp. 6-8.
- Boghossian, P.: "Blind Reasoning", in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 77, 2003, pp. 225-248.
- Boghossian, P.: *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Clarendon Press 2006.
- Boghossian, P. , "What is Relativism?", in: P. Greenough/M. P. Lynch (eds.): *Truth and Realism*, Oxford: Oxford University Press, 2006b, pp. 13-37.
- Boghossian, P.: „*The case against epistemic Relativism: Replies to Rosen and Neta*“, in: *Episteme* 4 (1), 2007, pp. 49-65.
- Brandom, R.: *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1994.
- de Santillana, G: *The Crime of Galileo*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.
- Evans-Pritchard, E.E.: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937.
- Foucault, Michel.: *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. trans. from the French by Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1978.
- Frazer, J. G.: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3 edn., reprint of the 1911 edn. New York: Macmillan, 1980.
- Fumerton, R.: *Metaepistemology and Skepticism*, Rowman and Littlefield. Lanham, Md.: 1995.

- Goodman, N.: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1978.
- Goodman, Nelson: "Notes on the Well-Made World", in ed. Peter McCormick: *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrealism*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996, 151–60.
- Hacking, Ian: *The Social Construction of What?*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Harman, G.: "Moral Relativism Defended", in: *The Philosophical Review* 84: pp. 3-22.
- Harman, G.: "Harman's Response to Thomson's Part II", in Harman/Thomson: *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Oxford: Blackwell (1996), 157-187.
- Harman, G.: "Moral Relativism", in Harman/Thomson: *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Oxford: Blackwell 1996, 1-64.
- Field, H.: *Realism, Mathematics Modality*. Basil Blackwell, Oxford, 1989.
- Kalderon, M.: „Epistemic Relativism“, in: *Philosophical Review* 118 (2), Nov. 2006, pp. 225-240.
- Kant, I.: *Critique of Pure Reason*. trans. Norman Kemp Smith. New York: Macmillan, 1929.
- Kusch, M.: „Boghossian on Epistemological and Moral Relativism: A Critique (Third draft)“ auf: http://univie.academia.edu/MartinKusch/Papers/836084/Boghossian_on_Epistemological_and_Moral_Relativism_A_Critique
- Kusch, M.: *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein*, Chesham: Acumen 2006.
- Latour, B.: "Ramses II, est-il mort de la tuberculose?" in: *La Recherche* (307), March, 1998.
- Lennon, K.: "Feminist Epistemology as Local Epistemology," in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 71 (1997).
- Nagel, T.: *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Neta, R.: „In Defense of Epistemic Relativism“, in: *Episteme* 4 (1), 2007, pp. 30-48.
- Putnam, H.: *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
- Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1981

- Rorty, R.: „Truth and Progress“ in: ders.: *Philosophical Papers 3*, New York: Cambridge University Press, 1998.
- Rorty, R.: *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin, 1999.
- Wittgenstein, L.: *Philosophical Investigations*. trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953.
- Wittgenstein, L.: *On Certainty*. ed. G. E. M. Anscombe/G. H. von Wright, trans. Denis Paul/G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- Wittgenstein, L.: *Remarks on the Foundations of Mathematics*, rev. edn. ed. Wright, G. H. von/Rhees, R./ Anscombe, G. E. M., trans. Anscombe, G.E.M. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1978.
- Wong, D. B.: *Moral Relativity*, Berkeley, Cal.: University of California Press 1984.
- Wong, D. B.: *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*, Oxford: Oxford University Press 2006.

Abstract

Die vorliegende Arbeit stellt das Ergebnis meiner Auseinandersetzung mit Paul Boghossians 2006 erschienenem Buch „Fear of Knowledge“ dar. Darin hat es sich Boghossian nach eigenen Angaben zum Ziel gemacht, die Plausibilität und Haltbarkeit konstruktivistischer bzw. relativistischer Positionen innerhalb der Philosophie, vor allem innerhalb der Epistemologie, zu prüfen. In dieser Arbeit werden sowohl Boghossians Darstellung dieser Positionen als auch dessen Kritik daran selbst auf Plausibilität und Haltbarkeit geprüft.