

# **Rechtfertigungsprobleme des ontologischen Relativismus**

## **Dissertation**

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie  
an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät  
der Karl-Franzens-Universität Graz

eingereicht von Johannes Kranz

am

Institut für Philosophie

Erstbegutachter: A.o. Univ-Prof. Dr. Peter Strasser  
Zweitbegutachter: Em. Univ-Prof. Dr. Rudolf Haller

2001

### Johannes Kranz, Rechtfertigungsprobleme des ontologischen Relativismus (Abstract)

Die vorliegende Arbeit untersucht moderne Formen des ontologischen Relativismus hinsichtlich ihrer Begründungsdefizite. Obwohl neuere Beiträge einiger prominenter Autoren (z.B. H. Putnam, J. Margolis, M. Krausz oder I. Hacking) gezeigt haben, dass der ontologische Relativismus in bestimmter Form durchaus konsistent sein kann, ist es in weiten Teilen der analytischen Philosophie immer noch üblich, die populären und radikalisierten Zerrbilder dieser Position zum Anlass zu nehmen, den Relativismus insgesamt zu diskreditieren. Durch eine Analyse der verschiedenen Varianten des ontologischen Relativismus und einiger seiner Teilthesen und Voraussetzungen soll in dieser Arbeit gezeigt werden, welche Formen und Thesen die gängige Kritik trifft, und welche Elemente im speziellen vermieden werden müssen, damit eine relativistische Position in der Ontologie sowohl konsistent als auch fruchtbar ist. Die Arbeit enthält vorbereitende begriffliche Untersuchungen und eine systematische Diskussion. Im Rahmen der Diskussion unterscheide ich zwei Formen, den „deskriptiven ontologischen Relativismus“ und den „engagierten ontologischen Relativismus“. Genauer behandelt werden relevante Beiträge v.a. von P. Feyerabend, N. Goodman, S. Koerner, P. Strasser, D. Davidson, R. Shweder und R. Rorty. Einen besonderen Stellenwert im Rahmen der kritischen Untersuchungen hat das Problem der Inkonsistenz durch Selbstanwendung sowie die Frage nach theorieimmanenten und normativen Interessen und Ziele, die eine relativistische Position wünschenswert (oder unerwünscht) erscheinen lassen.

### Johannes Kranz, Justification problems of ontological Relativism (abstract)

In this thesis I investigate modern forms of ontological relativism with respect to various theoretical deficits. Although recent works of received authors (such as H. Putnam, M. Krausz, J. Margolis or I. Hacking) have demonstrated that particular forms are viable alternatives to their rivals, metaphysical realism or naturalism, the mainstream of analytic philosophy still tends to stress popular and radical positions in order to disavow ontological relativism altogether. By examining different variants, particular theses and some of their (epistemological, linguistic and methodological) presuppositions, I try to show which of these are justly subject to the common criticism and which elements therefore have to be avoided for a relativistic position in ontology to be as well consistent and fruitful. The inquiry contains a preliminary conceptual analysis and a systematic discussion. In the discussion I distinguish two types, “descriptive” and “committed” forms of ontological relativism („deskriptiver ontologischer Relativismus“ and „engagierter ontologischer Relativismus“). Relevant arguments by P. Feyerabend, N. Goodman, S. Koerner, P. Strasser, D. Davidson, R. Shweder and R. Rorty are discussed in more detail. Within our critical inquiry I place emphasis on problems connected with self-referential inconsistency and on the question of involved theoretical and normative interests and purposes which present relativistic positions in a desirable or unfavourable light.

# Inhalt

|   |    |
|---|----|
| Einleitung.....   | 4  |
| 1. Eine symptomatische Begebenheit.....   | 4  |
| 2. Ziele und Methoden.....  | 7  |
| 3. Aufbau der Arbeit.....   | 8  |
| <br>  |    |
| I. Vorbereitende Untersuchungen.....  | 11 |
| 1. "Relativismus" -- Begriffsgeschichtliche Untersuchungen zu einem<br>facettenreichen semantischen Feld.....   | 12 |
| 1.1 Mehrdeutigkeit und Uneinheitlichkeit des Gebrauchs.....   | 12 |
| 1.2 Erste Arbeitsdefinition über den Begriff der gemäßigten Skepsis.....  | 24 |
| 1.3 Fremd- und Post-festum-Zuschreibung.....  | 26 |
| 2. "Ontologischer Relativismus" -- Abgrenzungen, Differenzierungen.....   | 28 |
| 2.1 Gegenstandsbereich I: Reichweite allgemein ("universell" versus "partiell").....  | 28 |
| 2.1.1 Selbsteinschluss versus Selbstausschluss.....   | 30 |
| 2.1.2 "Durchgängig" versus "lokal".....   | 30 |
| 2.2 Gegenstandsbereich II: Ontologie als Philosophisches Fach.....  | 31 |
| 2.2.1 "Ontologie" und "Ontologie": Gegenstand versus Theorie.....   | 35 |
| 2.2.2 "Das Sein" als Untersuchungsgegenstand der Ontologie: eine weitere<br>Differenzierung.....  | 37 |
| 2.3 Gegenstandsbereich III: Urteilstypen.....   | 40 |
| 2.4 "Ontologischer Relativismus" -- ein Oxymoron?.....  | 42 |
| 2.5 Abgrenzung vom negativen Dogmatismus und von der Pyrrhonischen Skepsis.....   | 43 |
| 2.6 Differenzierungen nach dem <i>Bezugspunkt</i> der Relativierung.....  | 45 |
| 2.6.1 Die <i>Bezugskategorien</i> von Raum und Zeit.....  | 45 |
| 2.6.2 Das <i>Bezugssubjekt</i> der Relativierung.....   | 46 |
| 2.6.3 Die <i>Bezugsgröße</i> der Relativierung.....   | 47 |
| 2.6.4 <i>Horizontaler</i> versus <i>vertikaler</i> Vergleich.....   | 47 |
| <br>  |    |
| II. Diskussion.....   | 50 |
| 1. Das Privileg des Sachurteils? Eine Art Eröffnungsargument.....   | 52 |
| 2. Der deskriptive ontologische Relativismus.....   | 56 |
| 2.1 Die Beobachtung der Vielfalt ontologischer Systeme als Ausgangspunkt.....   | 56 |
| 2.2 Die These der Abhängigkeit.....   | 57 |
| 2.2.1 Varianten der These der Abhängigkeit.....   | 59 |
| 2.2.2 Beispiele der Anwendung der These der Abhängigkeit.....   | 61 |
| 2.2.3 Eine reihe themenrelevanter Fragen.....   | 61 |
| 2.2.4 Untersuchungen zum Begriff der Abhängigkeit: Metaphern der Abhängigkeit,<br>Elemente einer mehrstelligen Relation, Aspekte des Begriffs der Abhängigkeit..... | 62 |
| a) Anmerkungen zum Problem naturalistischer Varianten der These der Abhängigkeit..  | 68 |
| b) Anmerkungen zur Abhängigkeit über die Sprache.....   | 69 |
| 2.2.5 Peter Strassers und Nelson Goodmans Faktorenanalysen.....   | 72 |
| 2.2.6 Kommentar zu Strassers und Goodmans Faktorenanalysen.....   | 78 |

|   |     |
|---|-----|
| 2.2.7 Konsistenz oder Selbstwidersprüchlichkeit der These der Abhängigkeit.....   | 83  |
| 2.3 Die These der Vielfalt.....   | 91  |
| 2.3.1 "Es geht auch anders. Nur so geht es auch!" Das Moment der Vielfalt in Stephan<br>Körners Begriffsrahmentheorie.....            | 95  |
| 2.3.2 "On the very Idea of a Conceptual Caricature." Bemerkungen zu Donald Davidsons<br>Kritik an der Idee eines Begriffsrahmens..... | 99  |
| 2.3.3 Peter Strassers Trivialisierungsvorwurf.....  | 106 |
| 2.3.4 Das Problem der Selbstwidersprüchlichkeit und die These der Vielfalt.....   | 126 |
| 2.4 Zusammenfassung unserer Untersuchungen zum deskriptiven ontologischen<br>Relativismus.....  | 128 |
| <br>  |     |
| 3. Der engagierte ontologische Relativismus.....  | 135 |
| 3.1 "Nicht-eine ist nicht keine." Richard Shweders Viel-Welten-Theorie.....   | 137 |
| 3.1.1 Shweders kritischer Befund.....   | 137 |
| 3.1.2 Sweders konstruktiver Alternativ -Vorschlag.....  | 145 |
| a) Eine post-positivistische Wissenschaftstheorie.....  | 145 |
| b) Die Rehabilitierung des Kasuisten.....   | 150 |
| 3.2 Kritischer Kommentar zu Shweders Viel-Welten-Theorie.....   | 152 |
| 3.2.1 Verabsolutierte "rahmengebende Diskursregeln" und die Möglichkeit alternativer<br>Postulate.....                                | 152 |
| 3.2.2 Pseudo-Rehabilitierung der alten Götter: ein zweifaches Konsistenzproblem.....  | 155 |
| 3.2.3 "Wir Positivisten sind auch ein Stamm!" (Was ist mit unseren Rechten?).....   | 156 |
| 3.2.4 Das Problem der Akzeptanz von beliebigen Kandidaten bleibt ungelöst.....  | 159 |
| 3.3 Richard Rortys ironisches Programm.....   | 163 |
| 3.3.1 Zur Methode Rortys in <i>Kontingenz, Ironie und Solidarität</i> und<br><i>Der Spiegel der Natur</i> .....                       | 164 |
| 3.3.2 Relevante Voraussetzungen der Position Rortys.....  | 166 |
| a) "Kreative" versus "wissenschaftliche" Philosophie.....   | 166 |
| b) Die Kontingenz der Sprache.....  | 170 |
| c) Die Kontingenz des Selbst.....   | 178 |
| 3.3.3 Formale Konsequenzen der Philosophie Rortys als selbstreferentielle skeptische<br>Position.....                                 | 183 |
| a) Besonderheiten der Rorty'schen Strategie.....  | 183 |
| b) Rortys Dekonstruktionen und die Pyrrhonische Skepsis.....  | 184 |
| 3.3.4 Zusammenfassung unserer Untersuchungen zu Rortys ironischem Programm.....   | 187 |
| 3.2.5 Versuch einer Bewertung des ironischen Programms Rortys.....  | 192 |
| 3.4 Motivation, Funktionalisierung, Ideologiekritik.....  | 194 |
| 3.4.1 Forschungsimmanente Gründe für oder gegen ein relativistisches Engagement.....  | 195 |
| a) Forschungspragmatische und "visionäre" Aspekte.....  | 196 |
| b) Wie man Feyerabend zum Popperianer macht, der so ist, wie Popper nie sein<br>konnte.....   | 198 |
| c) Die relativistische Forschungsmentalität -- ein "mutloses Spiel"?......  | 201 |
| 3.4.2 Außertheoretische Motive für oder gegen ein relativistisches Engagement.....  | 204 |
| a) Der Irrationalismusvorwurf und die Gefahr der Funktionalisierung.....  | 204 |
| b) Humanistische Grundierungen.....   | 207 |
| c) Zwei Momente der Freiheit.....   | 211 |
| <br>  |     |
| III. Schlussbetrachtungen.....  | 214 |
| <br>  |     |
| Bibliographie.....  | 216 |

## Einleitung

Es wird dringend zur Entfernung von der Truppe geraten. Zur Fahnenflucht und Desertation wird eher zu- als von ihr abgeraten. Die Entfernung von irregulären Truppen ist besonders gefährlich, weil sie sozusagen den automatischen Verdacht auslöst, der sich Entfernende wolle zu den regulären Truppen; also, Vorsicht.

H. B.

### 1. Eine symptomatische Begebenheit

Die vorliegende systematische Arbeit untersucht moderne Formen des ontologischen Relativismus hinsichtlich ihrer Begründungsdefizite. Der ontologische Relativismus in seiner unspezifizierten Stoßrichtung besagt, dass die uns vertraute Wirklichkeit lediglich eine von zahlreichen möglichen Wirklichkeitskonstruktionen sei, dass es je nach kulturellem, historischem, sprachlichem, paradigmatischem oder weltanschaulichem Kontext mehrere fundamentale Objektbereiche, Gegenstandsklassen oder Mengen von Wirklichkeitspostulaten, kurz, mehrere „Welten“ gebe. Der ontologische Relativist glaubt, dass jene verschiedenen Kontexte diese Welten – vielleicht nicht vollständig, doch wesentlich – mitkonstituieren, und er glaubt also, dass die Behauptung einer absoluten, kontextunabhängigen Wirklichkeit zurückzuweisen ist. Was spricht dafür, diese relativistischen Vorbehalte gegenüber der Annahme einer kontextunabhängigen Wirklichkeit ernst zu nehmen? Gelingt uns nicht ohnehin in den meisten Bereichen des alltäglichen Lebens ein Wirklichkeitsbezug auf eine elegante Weise und mit beruhigender Sicherheit? Oder sollten wir doch auf die Warnungen des Relativisten hören, der den dringenden Verdacht hegt, dass der ontologische Absolutismus im Allgemeinen oder ontologischer Realismus, Objektivismus und Naturalismus im Besonderen einige der hartnäckigsten Idole des neuzeitlichen Stammes sind? Diese Fragen sind Anlass und Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit.

Die nun folgenden kurzen einleitenden Bemerkungen dienen der thematischen Hinführung, und sie sollen einen Überblick über die zu diskutierenden Themenkomplexe geben. Aus diesem Grund möchte ich hier eher den Vorwurf der Pauschalisierung riskieren,

als den der Unverständlichkeit. Beginnen möchte ich diese Bemerkungen mit einer kleinen Geschichte. Es ist eine symptomatische Begebenheit, die für die aktuelle Situation der Relativismusdebatte in der Ontologie charakteristisch ist. Bruno Latour erzählt sie in seinem jüngst erschienenen Buch *Pandoras Hope*<sup>1</sup>. Hier ist sie:

„I have a question for you“, he said, taking out of his pocket a crumpled piece of paper on which he had scribbled a few key words. He took a breath: „Do you believe in reality?“

„But of course!“ I laughed. „What a question! Is reality something we have to believe in?“

He had asked me to meet him for a private discussion in a private place I found as bizarre as the question: by the lake near the chalet, in this strange imitation of a Swiss resort located in the tropical mountains of Teresopolis in Brazil. Has reality truly become something people have to believe in, I wondered, the answer to a serious problem asked in a hushed and embarrassed tone? Is reality something like God, the topic of a confession reached after a long and intimate discussion? Are there people on earth who *don't* believe in reality?

Diese Begebenheit ist in zweierlei Hinsicht symptomatisch für die Lage der Relativismusdebatte in der Ontologie<sup>2</sup>: Die ängstlich gestellte Frage ist ebenso bezeichnend wie die beschwichtigende Antwort. Beide werden erst vor dem Hintergrund einer Radikalisierung der beiden Positionen verständlich, einer Radikalisierung des ontologischen Absolutismus genauso wie des ontologischen Relativismus. Es handelt sich heute vielfach, so könnte man beinahe sagen, um einen Kampf gegen Strohmannen auf beiden Seiten. Wie ist es dazu gekommen? Ein Blick auf die ideengeschichtliche Entstehung dieser Polarisierung sollte die heutigen Frontstellungen verständlich machen. Peter Strasser charakterisiert in seinem Buch *Philosophie der Wirklichkeitssuche*<sup>3</sup> den Ausgangspunkt:

Es gibt ein Argument, das fast so alt ist wie die Philosophie; es [...] lautet: „Von der Welt können wir uns kein Bild machen.“ Wir können uns kein Bild von der Welt machen, weil wir nicht wissen, wie die Dinge in Wirklichkeit aussehen; wir haben keinen direkten Zugang zur Welt, denn zwischen uns und ihr stehen [...] –

– und jetzt ist der Relativist am Zuge: „unsere Sinne“, „das Zentralnervensystem“, „hirnphysiologische Dispositionen“, „soziale Konstitution“, „Mentalität“, „klassenbedingte Konventionen“, „kulturspezifische oder historisch-lebensweltliche Perspektive“, „grammatikalische Formen“, „begriffliche Schemata des empirischen Differenzierens“, etc.

---

<sup>1</sup> Latour 1999, S.1.

<sup>2</sup> und ist auch so gemeint; der Untertitel des Kapitels, dem der Bericht dieser Begebenheit vorangestellt ist, lautet: „News from the Trenches of the Science Wars“, also etwa „Feldpost von der Front der Schlacht um die Wissenschaft“.

<sup>3</sup> Strasser 1989, S 11.

Seit etwa der Aufklärung verschärft sich die Situation, denn es beginnt sich neben der platonisch-absolutistischen Linie eine Tradition in der Philosophie zu etablieren, die man als eine realismuskritische Tradition mit dekonstruktivistischer Stoßrichtung bezeichnen könnte. Ihre Protagonisten zweifeln nicht an der Existenz der Welt, sondern vereinfacht gesagt daran, dass die Welt so ist, wie sie uns erscheint. In dieser Weise skeptisch motiviert, lenken sie das Augenmerk weg von der Welt und hin zu den vielfältigen Erkenntnisbedingungen. Sie untersuchen sozusagen nicht einen Gegenstand mit Fernrohr und Mikroskop, sondern reflektieren auf die Erkenntniswerkzeuge, das Fernrohr und das Mikroskop selbst in der Meinung, dass diese am Zustandekommen unseres Weltbildes wesentlich konstitutiv beteiligt sind.

Die relativistische Diskussion im 20. Jahrhundert, insbesondere durch die Beiträge von L. Wittgenstein, P. Winch, E. Sapir und B. L. Whorf, T. S. Kuhn, P. Feyerabend, S. Körner, N. Goodman, R. Shweder, J. Margolis, R. Rorty und der Französischen Postmoderne haben gezeigt, dass die „ontologische Kontroverse“ durchaus nicht abgeschlossen ist, sodass es als selbstverständlich gelten könnte, eine prädispositionsunabhängige Welt anzunehmen – eine Welt, die von Urteilen repräsentiert wird, *so wie sie ist*.

Neben inhaltlichen Gemeinsamkeiten oder zumindest teilweisen und bedeutenden Überschneidungen teilen diese Autoren eine gemeinsame „pluralistische“, sozusagen „anti-imperialistische“ Motivation. Sie impliziert eine Kritik am Ausschließlichkeitsanspruch des Eigenen, eine Kritik an der „westlich-abendländischen“ Kulturarroganz und äußert sich also gewissermaßen in einer Verbeugung vor dem Fremden: Sapir und Whorf untersuchen alternative Ontologien indianischer Stämme, Wittgenstein kritisiert vehement Frazers imperialistisch-viktorianische Anthropologie, S. Körner argumentiert für eine Vielfalt alternativer Begriffsrahmen, Kuhn für eine Pluralität von Paradigmen und Feyerabend ist in seiner Vehemenz wie kaum ein anderer für die Akzeptanz von Alternativen verschiedenster Art eingetreten.<sup>4</sup> Die Offenlegung der Motivation kann ein Argument natürlich nicht sachlich stützen, aber ich glaube, sie ist aufschlussreich für das Gesamtbild. Viele der oben genannten Autoren im Umfeld des Relativismus, insbesondere Kuhn und Feyerabend, Whorf, Goodman und die meisten Postmodernen haben in ihren Arbeiten scharf und pointiert auf absolutistische Erkenntnisansprüche reagiert. Vieles davon ist bewusste Provokation – allerdings angesichts eines provokant selbstsicheren Auftretens vieler Vertreter des ontologischen Absolutismus,

---

<sup>4</sup> Feyerabends Metapher vom Pferderennen aus seinem Buch *Wissenschaft als Kunst* bringt diese Absicht auf den Punkt: „In einem Pferderennen müssen alle Pferde, auf die man wetten kann, das Rennen beenden, in den Wissenschaften werden nur die populären Pferde gut genug gefüttert, um im Rennen bleiben zu können. Am Ende wissen wir von ihren Erfolgen, aber wir wissen nicht, ob die Erfolge der übrigen Pferde nicht viel größer gewesen wäre.“ (Feyerabend 1984, S.163).

Objektivismus oder Realismus. In den letzten Jahrzehnten scheint sich, jedenfalls im englischsprachigen Raum, eine Position der Beschwichtigung durchzusetzen, die für einen gemäßigten ontologischen Relativismus eintritt. Ihre Vertreter, Autoren wie B. Latour, I. Hacking, M. Krausz oder J. Margolis weisen einerseits die Ansprüche des Absolutisten zurück, weil sie diese grob gesagt für zu optimistisch halten, andererseits lehnen sie jedoch auch radikale Formen des Relativismus ab, etwa weil sie eine offensichtlich selbstwidersprüchliche Variante des Relativismus repräsentieren oder als bewusste Überzeichnung und nur als solche zu verstehen sind.

## 2. Ziele und Methoden

Obwohl ich nun glaube, dass der ontologische Relativismus eine interessante Alternative zum ontologischen Absolutismus ist, oder besser: in bestimmter Form sein kann, möchte ich dennoch den Schwerpunkt meiner Untersuchungen im Großen und Ganzen auf die *Rechtfertigungsprobleme* der relativistischen Tradition legen; nicht etwa, weil ich der Ansicht wäre, sie sei grundsätzlich überzogen oder ihre Kritik unangemessen, sondern im Gegenteil, weil ich glaube, dass nur durch ein geschärftes Problembewusstsein die tatsächliche Relevanz und Tragweite dieses Ideenkonglomerates sichtbar gemacht werden kann.

Wer sich auf diese Weise indirekt in den Dienst der relativistischen Tradition stellt und sich nur ungern in der parasitären Rolle des permanent skeptischen Nörglers sieht, der muss, so glaube ich, vor allem auf drei Dinge hinweisen: Erstens muss er zeigen, dass, und in welcher Form der ontologische Relativismus eine *konsistente Position* ist (das betrifft vor allem das Problem der Selbstreferentialität: die klassischen und verdeckten Widersprüche oder Fragen zur Reichweite eines ontologischen Relativismus); Zweitens müssen die verschiedenen *Voraussetzungen* plausibilisiert werden, die erkenntnistheoretischen, sprachphilosophischen u.a. Annahmen, die relativistischen Positionen in der Ontologie zugrunde liegen. Und drittens muss er auf die *Vorzüge* des ontologischen Relativismus aufmerksam machen, muss also zeigen, was dafür spricht, ihn aus erkenntniskritischen, forschungspragmatischen oder auch ethisch-praktischen Gründen anderen Positionen vorzuziehen.

Wenn dagegen die relativistische Idee (vor allem in ihren postmodernen und radikal konstruktivistischen Varianten oder wie einige Formen des zeitgenössischen amerikanischen



Pragmatismus) ihrerseits Züge eines „negativen Dogmatismus“ annimmt<sup>5</sup>, oder, wie Karl Acham sagt, zu einem „Gestus des permanenten Protests degeneriert“, wenn ihre deklarierten Vertreter also gleichsam wie der Kuckuck aus der Uhr ein ironisch-verschmitztes Wenn-Dann, Wenn-Dann von sich geben, dann verstellt man sich die Möglichkeit, die erwähnten Vorzüge auch zu würdigen; Ja, man diskreditiert auf diese Weise eine echte Alternative, sodass in der öffentlichen Diskussion vor allem jene provokanten, verspielten oder radikalisierten Varianten des Relativismus berücksichtigt werden und eine berechtigte Kritik an *diesen* Varianten zum Anlass genommen wird, relativistische Varianten insgesamt zu desavouieren.

Im Sinne einer solchen klärenden Analyse ist es denn auch ein zentrales Anliegen dieser Arbeit, den *Cluster* von verschiedenen relativistischen Thesen in der Ontologie zu entwirren. Wenn durch Entwirrung auch nicht eine Entscheidung des Relativismusstreits in der Ontologie zu erwarten ist, so kann diese vergleichsweise anspruchslose Vorgehensweise doch vielleicht dazu beitragen, eine Entscheidung zu erleichtern, indem die Zusammenhänge zwischen Teilthesen und verschiedenen Hintergrundannahmen analysiert werden, indem Vermeidungsmöglichkeiten der selbstbezüglichen Inkonsistenz formuliert werden und indem wir die vielfältigen (erkenntniskritischen, forschungspragmatischen und ethischen-praktischen) Gründe und Motive identifizieren, die für oder gegen einen ontologischen Relativismus sprechen. Denn die Akzeptierbarkeit relativistischer Positionen hängt natürlich untrennbar von solchen Gesichtspunkten ab. Würde jemand dagegen einwenden, das Begründungsproblem des ontologischen Relativismus verschiebe sich damit nur auf eine andere Ebene, so würde ich erwidern: „Genau das ist der Fall!“. Erst wenn diese Hintergrundannahmen, Konsistenzbedingungen und motivationalen Aspekte einer Position geklärt sind, kann ihre Rechtfertigbarkeit sinnvoll beantwortet werden.

### 3. Aufbau der Arbeit

Die folgenden Untersuchungen gruppieren sich in zwei große Kapitel. Das erste Kapitel enthält vorbereitende Untersuchungen, das zweite eine systematische Diskussion.

Im ersten Kapitel wird das begriffliche Feld abgesteckt, innerhalb dessen die Diskussion sich bewegen soll. Im Rahmen dieser vorbereitenden Untersuchungen wird zunächst der Terminus „Relativismus“ im Allgemeinen analysiert, und dann der des

---

<sup>5</sup> – wenn auch ironisiert oder verspielt –

„ontologischen“ Relativismus im Speziellen. Wir werden verschiedene semantische Elemente identifizieren, die im Gebrauch des Terminus „Relativismus“ enthalten sind. Obwohl es sich dabei um sehr heterogene Kennzeichen handelt, wird sich zeigen, dass man den Relativismus-Begriff über den Begriff der gemäßigten Skepsis einführen kann, da diese in allen angeführten Komponenten implizite enthalten ist. Diese dünne gemeinsame semantische Schicht dient als Grundlage einer Arbeitsdefinition. Eine anschließende kurze Kritik der Praxis der Fremd- und Post-festum-Zuschreibung kann die Entstehung der genannten terminologischen Schwierigkeiten verständlich machen. Um den ontologischen Relativismus im Besonderen zu explizieren, werden schließlich eine Reihe von Abgrenzungen und Differenzierungen vorgenommen.

Der Hauptteil, das Kapitel „Diskussion“, beginnt mit einem Eröffnungsargument. Es ist ein in sich abgeschlossenes Argument zugunsten des ontologischen Relativismus, ohne Hinblick auf eine bestimmte Variante. Es hat den Zweck einer Einführung in eine hoch kontroverse Debatte und dient konkret dazu, das Problembewusstsein auf Seiten der Kritiker relativistischer Positionen in der Ontologie zu schärfen.

In der Diskussion der neueren relativistischen Varianten in der Ontologie, die den Hauptteil der vorliegenden Arbeit bildet, werde ich im wesentlichen thematisch verfahren, d.h. ich werde die ausgewählten Texte zu Argumenten zusammenfassen, um zwei Hauptformen des ontologischen Relativismus zu unterscheiden: den *deskriptiven* ontologischen Relativismus und den *engagierten* ontologischen Relativismus. Die Vielzahl neuerer relativistischer Positionen werden in der aktuellen Diskussion zwar nicht unter diesen beiden Etiketten diskutiert, doch scheint es für unsere Zwecke fruchtbar, sie unter jene beiden Gesichtspunkte zu rücken. Deskriptive Formen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie zunächst den tatsächlichen Dissens zwischen ontologischen Systemen feststellen und dann versuchen, dieses Faktum durch genetische Rekonstruktionen zu erklären, d.h. genauer, indem sie die Abhängigkeit zwischen ontologischen Systemen von einer Vielfalt außerontologischer Faktoren geltend machen. Engagierte Varianten des ontologischen Relativismus behaupten dagegen, relativistische Positionen in der Ontologie seien als Alternativen zu absolutistischen Ansätzen aus theoretischen oder praktischen Gründen wünschenswert. Im Rahmen der Untersuchungen zum deskriptiven ontologischen Relativismus werden wir zwei Teilthesen unterscheiden, die „These der Abhängigkeit“ und die „These der Vielfalt“, und diese dann getrennt auf ihre verschiedenen Rechtfertigungsprobleme hin untersuchen.

In unserer Diskussion des engagierten ontologischen Relativismus werden zunächst zwei exemplarische Positionen vorgestellt, die Viel-Welten-Theorie Richard A. Shweders und

das ironisch-engagierte Programm Richard Rortys. Im Anschluss an die kritische Auseinandersetzung mit diesen beiden Varianten und ihren speziellen Schwierigkeiten wollen wir die verschiedenen forschungsimmanenten und normativen Gesichtspunkte untersuchen, die dafür oder dagegen sprechen, eine Variante des ontologischen Relativismus mit Engagement zu vertreten.

## **I. Vorbereitende Untersuchungen**

Obwohl der Terminus „Relativismus“ eine vergleichsweise neuere Schöpfung ist – seine erste Prägung liegt nur gut hundert Jahre zurück – so zeigt er bereits in dieser kurzen Zeitspanne seiner Begriffsgeschichte eine Reihe von problematischen Eigenschaften. In der Tat drängt sich im Zuge des Versuchs einer begriffsgeschichtlichen Rekonstruktion sehr früh der Eindruck auf, dass die terminologische Seite des Relativismusproblems heute in mehrfacher Hinsicht und ohne Übertreibung ein Desaster ist. Freilich trifft man auch bei anderen zentralen philosophischen Begriffen früher oder später auf terminologische Schwierigkeiten, doch scheint der Relativismus-Begriff in dieser Hinsicht besonders belastet zu sein. Das hat verschiedene Gründe. Wir werden in den folgenden Abschnitten zwei Problemkreise untersuchen. Der erste betrifft inhaltliche Gesichtspunkte wie die Mannigfaltigkeit und Uneinheitlichkeit seines Gebrauchs, die verschiedenen Möglichkeiten von sich überschneidenden Untereinteilungen und das Problem der negativen Definition. Der zweite Gesichtspunkt betrifft den Diskursrahmen, der solchen terminologischen Schwierigkeiten Vorschub leistet. Er umfasst das Problem der Fremd- und Post-festum-Zuschreibung, ferner die Tatsache, dass die überwiegende Zahl der Definitionen von Gegnern relativistischer Positionen stammt („Feindbild-Definitionen“), sowie die vorherrschende Verwendung des Terminus „Relativismus“ als Kampfbegriff.

Im Rahmen der nun folgenden vorbereitenden Untersuchungen werde ich zunächst die verschiedenen Kennzeichen des Relativismus-Begriffs im allgemeinen analysieren und dann eine Reihe von Unterscheidungen einführen, um den Begriff des ontologischen Relativismus im Speziellen von anderen Formen abzugrenzen und diesen dann weiter zu differenzieren. Wir beginnen also mit einem Vergleich der relevanten früheren Quellen (von 1865 bis ca. 1950<sup>1</sup>) und versuchen so, das heterogene semantische Feld, das den Relativismus-Begriff konstituiert, abzustecken. Im Zuge dieses Vergleichs werden wir eine Reihe von semantischen Komponenten identifizieren, die zur Kennzeichnung des Terminus „Relativismus“ für zentral gehalten wurden. Trotz der Heterogenität der identifizierten semantischen Komponenten wird sich zeigen, dass man den Relativismus-Begriff über den Begriff der gemäßigten Skepsis einführen kann, da diese in allen angeführten Komponenten implizite enthalten ist. Diese dünne gemeinsame semantische Schicht dient uns denn auch als Ausgangspunkt für eine erste

---

<sup>1</sup> Der Gebrauch des Begriffs nach 1950 wird dann im Rahmen der Diskussion der jeweiligen Autoren erläutert, sofern weitere signifikante Aspekte dazukommen.

Arbeitsdefinition. Eine anschließende kurze Kritik der Praxis der Fremd- und Post-festum-Zuschreibung soll die Entstehung der genannten terminologischen Schwierigkeiten verständlich machen. Schließlich werden wir eine Reihe von Abgrenzungen und Differenzierungen vornehmen, die für die folgende Diskussion eine klärende Funktion zu erfüllen versprechen.

Ich folge mit diesen vorbereitenden Untersuchungen dem Anliegen einer Reihe von Theoretikern, die sozusagen in einem zweiten, distanzierten Blick auf die Kontroverse versucht haben, die Vielzahl an ähnlichen und unterschiedlichen Definitionen, Varianten und Positionen zusammenzufassen und zu ordnen.<sup>2</sup> Bei einem solchen distanzierten Blick kann es in diesem Stadium unserer Untersuchung sinnvollerweise nicht darum gehen, eine einzige Definition, Variante oder Position vorzuschlagen, lobend hervorzuheben, oder zu stipulieren, sondern vielmehr darum, die verschiedenen Gebräuche und Varianten zunächst einfach zu beschreiben und ihre einzelnen semantischen Aspekte auszuleuchten.

## **1. „Relativismus“ – Begriffsgeschichtliche Untersuchungen zu einem facettenreichen semantischen Feld**

### **1.1 Mehrdeutigkeit und Uneinheitlichkeit des Gebrauchs**

Was bei einer Untersuchung der Begriffsgeschichte des Terminus „Relativismus“ besonders ins Auge fällt, ist die beinahe unüberschaubare Vielzahl seiner sehr uneinheitlichen Verwendungsweisen. Vergleicht man verschiedene frühere relevante Quellen, historische Wörterbücher, Enzyklopädien und vielbenutzte systematische Abhandlungen<sup>3</sup>, so zeigt sich, dass bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Reihe von recht verschiedenen Kennzeichen des Relativismus-Begriffs für zentral gehalten werden. Ich werde acht semantische Komponenten isolieren: 1. *Die Idee der Beschränkung*, 2. *Die Idee der*

---

<sup>2</sup> Z.B. H. Schnädelbach (1980), J. Meiland u. M. Krausz (1982), M. Hollis u. S. Lukes (1982), M. Krausz und J.W. Meiland [Hg] (1982) [vgl. Einleitung], J. Margolis (1991), G. König (1992), R. Hareé u. M. Krausz (1996).

<sup>3</sup> J. Grote, *Exploratio Philosophica*, Bd. I (1865), Bd. II (1900), E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I (1900), R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke* (1899), (<sup>2</sup>1904), (<sup>3</sup>1910), R. Eisler, *Handwörterbuch der Philosophie* (1913), G. Hagemann u. A. Dyroff, *Logik und Noetik* (<sup>8</sup>1909), (<sup>10</sup>1915), W. Wundt, *Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung* (<sup>4</sup>1919), Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch* (<sup>7</sup>1922), F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie* (<sup>2</sup>1924), E. Wentscher, *Relative oder Absolute Wahrheit* (1941), E. May, *Am Abgrund des Relativismus* (1941), F. Sauer, *Naturgesetzlichkeit und Relativismus* (1943), G. König, „Relativismus“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8 (1992).

*Abhängigkeit, 3. Pluralität und Nützlichkeit, 4. Täuschung, 5. Das Hinzugefügte, 6. Die Isolation des Subjekts, 7. Der aporetische Charakter der Vielfalt, und 8. Konventionalität.*<sup>4</sup>

### *1. Die Idee der Beschränkung*

Die häufigste Kennzeichnung des Begriffs „Relativismus“ geschieht über die Idee der *Beschränkung*. Sie geht damit unmittelbar auf die lateinische Wurzel *relativus* (verhältnismäßig, in Bezug auf) zurück und hat typischerweise die syntaktische Form „x gilt nur für y“. Diese unspezifische Idee der Beschränkung von x auf y lässt verschiedene Einsetzungen zu: x kann z.B. für „Erkenntnis“, „Existenz“, „Wahrheit“, oder „Werte“ stehen, y z.B. für „Bewusstsein“, „Subjekt“, „psycho-physische Organisation“, oder gewisse „Standpunkte“, „Verhältnisse“, „Bedingungen“:<sup>5</sup>

Relativismus heißt die Lehre von der Gültigkeit der Erkenntnis *bloss* in Bezug auf das (individuelle oder allgemeine) Bewusstsein. (Eisler 1899, S. 645)

Der Standpunkt, daß alle Erkenntnis *nur* für einen bestimmten Standpunkt gelte, heißt Relativismus. (Eisler, Bd. II, <sup>2</sup>1904, S. 251)

Für den Relativismus [...] gelten also Wahrheiten, Normen, sittliche u.a. Werte *nur* für das Subjekt, von einem gewissen Standpunkt, für gewisse Verhältnisse, unter gewissen Bedingungen [...]. (Eisler 1913, S. 557)

Relativismus [ist] diejenige philosophische Richtung, welche alle Erkenntnis als *nur* relativ betrachtet, als *bedingt* durch das Verhältnis, in welchem der Erkennende zu dem Objekt der Erkenntnis steht, durch den Standpunkt, den er einnimmt, durch seine individuelle psycho-physiologische Organisation. (Schmidt <sup>7</sup>1922, S. 241)

Definitionen mittels der Idee der Beschränkung der Gültigkeit von x auf y sind oft auch negativ formuliert. Anstelle der Einschränkung „x gilt *nur* für y“ tritt die synonyme Formulierung „x gilt *nicht* uneingeschränkt (d.h. nicht absolut, allgemein, universell oder verbindlich)“:

---

<sup>4</sup> Die im folgenden herangezogenen rund 25 Definitionen, Explikationen oder Erläuterungen und die daraus gleichsam destillierten acht semantischen Komponenten sind wohl nicht erschöpfend. Sie decken jedoch einen weiten Bereich dessen ab, was im Folgenden unter dem Begriff „Relativismus“ mit besonderer Berücksichtigung der Ontologie abgehandelt wird.

<sup>5</sup> Die kursiven Hervorhebungen zur Verdeutlichung der zu isolierenden Aspekte in allen Zitaten dieses Abschnitts sind, wenn nicht anders angegeben, von mir.

[dem Relativismus zufolge] gelten Wahrheiten, Normen, [...] *nicht* allgemeingültig, notwendig, unbedingt.“ (Eisler 1913, S. 558); oder: „alle *Verneinungen* des absoluten Charakters der Wahrheit lassen sich als Relativismus zusammenfassen. (G. Hagemann u. A. Dyroff <sup>10</sup>1915, S. 214).

Eine Kennzeichnung des Relativismus mittels der Idee der Beschränkung impliziert, dass ein bereits irgendwann geäußelter, umfassenderer Anspruch zurückgewiesen wird, dass also zuvor ein wie immer weiterer (universeller, absoluter, objektiver) Anspruch geltend gemacht wurde, der dann durch den Relativismus kritisiert wird. Mit einer solchen Kennzeichnung ist nun implizite auch die Rolle skizziert, die der Relativist einnimmt – nicht einnehmen muss, aber in der Philosophiegeschichte zumeist eingenommen hat, oder ihm zugeschrieben wird: Antagonist, Kritiker und Dekonstrukteur zu sein, (mitunter auch „Pessimist“, „Spielverderber“, und „Nörgler“), jedoch mit durchaus umsichtiger, warnender oder die Entwicklung vorantreibender Funktion; eine Rolle jedenfalls, die sich aus der *Reaktion* ergibt:

Soweit sich der Relativismus als *Dekonstruktion* klassischer Philosopheme versteht, ist er, so könnte man sagen, eine parasitäre Erscheinung, bloße Reaktion, deren Anziehungskraft vor allem in ihrem kritischen Potential besteht. Was und wieviel er darüberhinaus zur Neubegründung leistet, ist damit keineswegs entschieden. Liegt das Selbstverständnis wesentlich in diesem Abgrenzungsbemühen, so ist davon auszugehen, daß er in seinen Motiven und Thesen nur dann verstehbar wird, wenn die Rolle seines Widerparts charakterisiert ist.<sup>6</sup>

Eine Charakterisierung des Widerparts soll auch in diesen vorbereitenden Untersuchungen (an späterer Stelle<sup>7</sup>) Aufschluss geben über die Vielfalt der verschiedenen Varianten des ontologischen Relativismus, also beispielsweise darüber, ob diese Varianten generell gegen einen Universalismus oder Objektivismus gerichtet sind oder bloß gegen dogmatisch vorgetragene Formen des Absolutismus.

## 2. Die Idee der Abhängigkeit

Neben der Idee der Einschränkung ist auch der Aspekt der *Abhängigkeit*, oft auch „These“ der Abhängigkeit genannt, ein dominantes Motiv in der Relativismus-Diskussion. Auch hier lässt die allgemeine Form „x ist abhängig von y“ verschiedene Einsetzungen zu: Für x steht ähnlich wie bei der Idee der Beschränkung „Erkenntnis“, „Existenz“, „Wahrheit“

---

<sup>6</sup> Sonja Kreidl-Rinofner, „J. Margolis' relativistischer Pragmatismus“, in: Grazer Philosophische Studien, Bd. 45 (1993) S.135

<sup>7</sup> Abschnitt 2.3.

oder „Werte“, für y findet man Einsetzungen wie „Sprache“, „Begriffsrahmen“, „Grammatik“, „historisches Umfeld“, „Milieu“ oder „psychische“, „hirnphysiologische“, biologische und ähnliche Dispositionen. Die These der Abhängigkeit dient zwar in den verschiedenen Definitionen vergleichsweise selten explizit als zentrale Kennzeichnung. Die Vorstellung, dass wir in unseren Urteilen von Faktoren verschiedenster Art abhängig sind, ist jedoch implizit schon im Aspekt der „Beschränkung“ enthalten; genauer: Die These der Abhängigkeit ist in den meisten Fällen eine genauere Beschreibung des *Grundes* für die Beschränkung der Gültigkeit unserer Urteile:

[...] das Urteil von uns Menschen bleibt [so der Relativist] stets *abhängig* von uns selbst, von unsrer Lage, von den Zeitbedingungen, unter denen wir denken. *Darum* sind unsere Urteile und Erkenntnisse nicht bedingungslos wahr, nicht unveränderlich, sondern sie gelten nur relativ gemäß den historischen Bedingungen. Wir werden die Ausprägungen solcher Gedanken vor allem im Historismus finden. (Wentscher 1941, S. 27-28)

Oder:

Die Form des Relativismus, die bis vor kurzem eine hervorragende Rolle gespielt hat, ist der Historismus. [...] Allgemein dürfen wir unter Historismus die Auffassung des Daseines als *Produkt* der Entwicklung begreifen, im Unterschied zum Dasein als unveränderlichem Sein. [...] Der Historismus sieht dagegen [im Gegensatz zum „Naturalismus, der das Dasein als naturhaftes Sein erblickt“] in allem Sein die *Ergebnisse* geschichtlicher Entwicklung, deren Charakter beständige Veränderung ist. [...] Dilthey [als Beispiel eines relativistischen Historismus] ist tief von der Überzeugung durchdrungen, dass die Menschen infolge bestimmter historischer Bedingungen in bestimmter Weise denken müssen. (Ebd. S. 34-35 und 38-39)

Neben dem Historismus, der in diesen beiden Bestimmungen hervorgehoben wird, wird die Idee der Abhängigkeit einer Reihe von Schulen und Traditionen zugeschrieben, die sich zwar selbst nicht unbedingt „relativistisch“ nennen, die jedoch durch die Behauptung verschiedener Abhängigkeitsverhältnisse prinzipiell relativistische Schlussfolgerungen zulassen, und auch ideengeschichtlich weitergewirkt haben, indem sie Argumentationshilfen für neuere relativistische Positionen geliefert haben, so z.B. Mills empirisch-psychologische Interpretation logischer Gesetze, Humes assoziative Deutung des Kausalbegriffs, Biologismus, Psychologismus, und linguistische Varianten der These der Abhängigkeit, sowie naturalisierte Varianten des Neukantianismus, etwa bei Helmholz, Lange, (physiologische Dispositionen), oder bei Simmel und Mannheim (psychische Strukturen in Bezug auf ein gegebenes Milieu). Die Idee der Abhängigkeit in ihrer Vielgestaltigkeit wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch eine zentrale Rolle spielen, als Teilthese des deskriptiven



ontologischen Relativismus (Kap. II, Abschnitt 2.2) und insbesondere im Zuge der Diskussion des Problems der Selbstreferentialität (Kap. II, Abschnitte 2.2.4.a ) und 2.2.7).

### 3. Pluralität und Nützlichkeit

Neben der Idee der Beschränkung und dem Moment der Abhängigkeit betonen andere Definitionen die *Pluralität* als zentrales Merkmal des Relativismus-Begriffs, ein Merkmal, das typischerweise gemeinsam mit der Idee der *Nützlichkeit* auftritt. Auch die Begriffe „Pluralität“ und „Nützlichkeit“ sind relationale Termini (Pluralität *von...* und nützlich *für...* ), sodass hier wiederum mehrere Einsetzungen möglich sind: Man kann eine Pluralität von „Weltdeutungen“, „Denkformen“, oder „Typen des Denkens“ geltend machen, von „Theorien“, „Typen der Weltanschauung“, „symbolischen Formen“ oder von „Lebensformen“. In neuerer Zeit spricht man dagegen vermehrt von einer Pluralität von „Objektklassen“ (Quine), „Begriffsrahmen“ (Körner), „Paradigmen“ (Kuhn und Feyerabend), „Weltversionen“ (Goodman) oder „Diskursen“ (Foucault). Ihr Nutzen kann nur vor dem Hintergrund forschungspragmatischer oder lebenspraktischer Interessen beurteilt werden. Eine philosophische Anschauung besitzt z.B. nach W. Wundt „skeptisch-relativistischen Charakter“, wenn sie

[...] jedes Begriffssystem als *eines unter vielen gleich möglichen* ansieht und dem einfachsten nicht als dem an sich notwendigen, sondern nur als dem *nützlichsten* den Vorzug einräumt. (Wundt, Bd.I, <sup>4</sup>1919, S. 389)

Eine „relativ gültige“ Erkenntnis [...] ist lediglich brauchbar und demnach *gleichberechtigt neben* einer anderen, ihr widersprechenden Erkenntnis [...]. Die auf relativistischem Boden getroffene Entscheidung ist also allemal nur von *praktischem Interesse*. (May 1941, S. 62)

Oder:

[...] die Menschen gelangen je nach ihrer geistigen Struktur und je nach der Umwelt, der sie entstammen, zu *verschiedenen* Erkenntnissen und daher zu *verschiedenen* Wahrheiten. Nicht e i n e Wahrheit gibt es, sondern lediglich Typen des Denkens. Hier [die Autorin diskutiert Hans Leisegangs Typen-Theorie des Denkens] haben wir also ausgesprochenen Relativismus. (Wentscher 1941, S. 31-32)

Auch F. Sauer ortet den „springenden Punkt“ des Relativismus im Moment der Pluralität, speziell der Vielfalt von gleichwertigen formalen Theorien angesichts ein und derselben Datenbasis:

Es erscheint möglich, auf Grund gewisser experimenteller Ergebnisse und gemessener Wertereihen nicht nur *eine*, sondern *mehrere* mathematisch geformte Theorien zu erdenken, die [...] gleich gut mit den experimentellen Befunden übereinstimmen. *Welche von den auf diese Weise möglichen Theorien ist nun die richtige? – Diese Frage ist unentscheidbar.* Hier ist nun der Punkt erreicht, wo der Empirismus sich in Relativismus auflöst. Er hat die Wahrheitsfrage eliminiert und tastet nun wahrheitsblind im Leeren. (Sauer 1943, S. 84)

Die Betonung der Pluralität als ein elementares aber nicht weiter spezifiziertes Merkmal des Relativismus-Begriffs ist in der Literatur einerseits dort vermehrt anzutreffen, wo keine scharfe Trennung zwischen „Relativismus“ und „Pluralismus“ vorgenommen wird<sup>8</sup>, und andererseits bei Autoren, die mit dem Relativismus ein engagiertes, gleichsam politisches Programm verbinden, das sich, in Analogie zum gesellschaftspolitischen Pluralismus-Begriff, für „alternative“ Kulturen, Lebensformen, Paradigmen, etc. stark macht<sup>9</sup>. Eine differenziertere Behandlung der Idee der Pluralität in der Relativismus-Diskussion wird meist unter den Begriffen „cultural relativity“, „Theorien-Vielfalt“ oder „Inkommensurabilität“ diskutiert. Die Idee der Pluralität wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch ausführlich behandelt: in Zusammenhang mit der „These der Vielfalt“ (Kap. II, Abschnitt 2.3), im Rahmen unserer Diskussion der Viel-Welten-Theorie R. Shweders (Kap. II, Abschnitt 3.1) sowie im letzten Abschnitt zum engagierten ontologischen Relativismus, „Motivation, Funktionalisierung, Ideologiekritik“.

#### 4. Täuschung

Ein weiteres wichtiges Element ist die Idee der *Täuschung*. Zum ersten Mal hat sie J. Grote explizite mit dem Terminus Relativismus in Verbindung gebracht:

The notion of the mask over the face of nature is exactly that which I am sure Dr Whewell [ein Kantianer und Zeitgenosse Grotes] does not wish to fall into – it is what I have called ‘relativism’. If ‘the face of nature’ is reality, then the mask over it, which is what theory gives us, is so much *deception*, and that is what relativism really comes to. (Grote 1865, S. 229)

Obwohl nun das Moment der Täuschung alleine kaum ausreicht, einen Relativismus vollständig, oder „wesentlich“ zu kennzeichnen – vor allem, wenn er vom Begriff der Skepsis

---

<sup>8</sup> Z.B. bei E. May (1941), E. Wentscher (1941) und F. Sauer (1943), und in neuerer Zeit R. A. Shweder (1989) oder H. Price (1992).

<sup>9</sup> Z.B. P. Winch (1975), Whorf (1956) oder Feyerabend (1983) und (1987).

unterschieden werden soll – so ist dieses Moment dennoch eine weit verbreitete Intuition in relativistischen Argumentationen. In der Tat entwickeln viele Definitionen den Begriff Relativismus über den Begriff der Skepsis als Ausgangspunkt. Das zeigt etwa ein Vergleich der verschiedenen Auflagen von Hagemann und Dyroffs *Logik und Noetik*: Während die achte Auflage von 1909 noch keinen Eintrag zum Stichwort „Relativismus“ enthält, sondern nur den „sogenannten Skeptizismus“ im Rahmen des Abschnitts „Gewißheit und Zweifel“ diskutiert (1908, S. 214ff.), so führt die neunte Auflage in einem eigenen Paragraphen den Terminus „Relativismus“ an, und zwar als Sonderform der Skepsis im Allgemeinen:

[...] Vom Skeptizismus unterscheidet sich der Relativismus der Absicht nach durch die Lehre, daß Erkenntnis der Wahrheit möglich sei. Aber er behauptet, alle uns zugängliche Erkenntnis sei notwendig nur relativ, d.h. nicht ohne alle Rücksicht und nicht unbedingt geltend. (1915, S. 214)

In Wilhelm Wundts bereits zitierter Definition wird Skepsis und Relativismus in einem Atemzug genannt (eine Position besitzt „skeptisch-relativistischen Charakter“, s.o.), und auch in späteren Abhandlungen wird „Relativismus“ immer wieder als Sonderform der philosophischen Skepsis im Allgemeinen aufgefasst. (Vgl. z.B. May 1941, S. 54-55):

Der Relativist ist also im Grunde genommen *Skeptiker*, nur mit dem Unterschied, daß er die Enthaltensamkeit, wie sie der echten Skepsis eigen ist, nicht übt, sondern eine Formel gefunden hat, die es ihm ermöglicht, auch weiterhin zu urteilen und „Stellung zu nehmen“ [...]. Während der Skeptiker sich bei dem Widerspruch bescheidet und einfach nichts mehr sagt, nimmt der Relativist den Widerspruch hin, indem er jede der widersprechenden Behauptungen für „relativ gültig“ erklärt, um sich je nach den Umständen für die eine oder andere zu entscheiden.

## 5. Das Hinzugefügte

Die Masken-Metapher von John Grote („The mask over the face of nature“) suggeriert neben der Täuschung allerdings auch, dass etwas Künstliches, *Hinzugefügtes* zwischen uns und die subjektunabhängige Wirklichkeit tritt. Und so finden wir auch bei Grote selbst – wenn auch an einer anderen Stelle, fünfunddreißig Jahre später – eine andere Begriffsbestimmung, die dieser Idee des künstlich Hinzugefügten Rechnung trägt:

[...] the notion that *we bring something from our mind* to bear upon something which is in the universe, is the error which I have called by the name of ‚relativism‘. (Grote 1900, S. 303)

Die Idee der Hinzufügung ist zu Beginn des 20. Jahrhunderts selbstverständlich keine Neuigkeit, sondern ein weit verbreiteter Topos, der sich aus verschiedenen Traditionen speist, und der immer wieder auf Metaphern und Schlüsselargumente von Philosophen wie Bacon, Vico, Hume, Kant, Nietzsche, Hegel, u.a. zurückgreift. Die Metapher der „Hinzufügung“ spielt im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts für konstruktivistische Positionen eine bedeutende Rolle und wird uns vor allem im Zusammenhang mit Feyerabends Begriff der „natürlichen Interpretation“, bei Strassers Analyse der „nicht-sensorischen Faktoren“ der Wahrnehmung sowie bei Goodmans Untersuchungen zu „wirklichkeitskonstitutiven Prozessen“ wieder begegnen.

#### 6. „Isolation des Subjekts“ oder die Idee der Nicht-Referenz

Ähnlich wie die Idee der Hinzufügung, so ist auch die Vorstellung eines von der Außenwelt isolierten Subjekts (und das damit verbundene Problem der Referenz) ein alter Topos der Philosophiegeschichte, dessen Wurzeln in der antiken Skepsis, bei Descartes, im Empirismus, Subjektiven Idealismus und insbesondere in der Tradition Kants zu finden sind. In relativistischen Begriffsbestimmungen tritt er daher vor allem dort auf, wo man den Relativismus auf Argumente dieser Traditionen zurückführt: F. Sauer beispielsweise (1943, S. 51-86) hebt in seiner Rekonstruktion der Ursprünge und Entstehung des Relativismus neben der Idee der Abhängigkeit, der Nützlichkeit und der Pluralität besonders diese Idee der sukzessiven Isolation des Subjekts hervor und verfolgt sie von Descartes über Locke, Hume und Mill bis Carnap. So sieht er z.B. im Subjekt bei Descartes ein „abgekapseltes Ich“ (51), bei J. Locke findet er die Vorstellung eines durch die „unmittelbare, aber auch undurchdringliche Hülle“ der „Sinneswolkenwand“ weiter begrenzten, „gefangengehaltenen“ Subjekts (71), eine Tendenz, die sich bei Hume durch dessen verstärkte Skepsis noch weiter zuspitzt. Hier erscheint das Ich vollständig „isoliert“ (73), es erscheint als ein philosophisch hilfloses Subjekt, das einer rational nicht zu erschließenden Außenwelt gegenübersteht.

In E. Mays Kennzeichnung (1941, S. 52), zunächst in Anlehnung an die antike Skepsis, und dann in Abgrenzung von ihr, wird die unmittelbare Konsequenz der Isolation des Subjekts ersichtlich: die Konsequenz, dass unsere Urteile ihren Gegenstand gar nicht mehr treffen können.

Aber noch ehe wir uns anschicken, die ersten Schritte zu unternehmen [um zwei einander widersprechende Meinungen gegeneinander abzuwägen], vertritt uns der Relativismus den Weg und sagt uns, daß wir eine Möglichkeit übersehen hätten. Es könnte nämlich sein, so meint er, daß beide recht haben, daß der eine [z.B.] für grün hält, was dem anderen als rot erscheint und daß über die *wirkliche* Farbe *überhaupt nichts auszumachen* sei. Der Widerspruch müsse also unaufgelöst hingenommen werden.

Oder:

Während der Skeptiker sich bei dem Widerspruch bescheidet und einfach nichts mehr sagt, nimmt der Relativist den Widerspruch hin [...]. Damit gilt aber das angenommene Urteil nicht als wahr oder auch nur als annähernd wahr: *von einem Zutreffen auf Seiendes ist gar keine Rede.* (May 1941, S. 54-55)

Hier zeigt sich deutlich, wie eng die bereits angeführten Komponenten miteinander zusammenhängen. So ist z.B. die Vorstellung eines isolierten Subjekts verwandt mit der Idee der Abhängigkeit, denn je stärker die Gültigkeit eines Urteils von bestimmten erkenntniskonstitutiven Faktoren und Dispositionen verschiedener Art beeinflusst wird, desto mehr tritt gleichsam zwischen das Subjekt und die Außenwelt, desto „weiter“ ist sie von ihm entfernt, desto weniger gilt sein Zugang zu ihr als unmittelbar. Diese erkenntnistheoretische Isolation von der Außenwelt (oder, anders gesagt, ihr ontologischer Verlust) wird in neuerer Zeit von vielen – ansonsten relativistisch inspirierten Autoren, wie Joseph Margolis, Richard Shweder oder Bruno Latour – dezidiert abgelehnt. Anschaulich und in ähnlicher Stossrichtung wie F. Sauer, rekonstruiert Latour (1999, S. 4-21) die Entwicklung der Konzeption vom isolierten Subjekt in ihrer stetig zunehmenden Hoffnungslosigkeit: von Descartes' selbst auferlegter Isolation des Ich auf der Suche nach absoluter Gewissheit, über das Subjekt als „brain in the vat“ des Empirismus, bis zu Kants „extravagant constructivism“, als einer Art erstem Höhepunkt der Isolation:

Under the name of a “Copernican Revolution” Kant invented his science-fiction nightmare: the outside world now turns around the mind-in-the-vat, which dictates most of that world’s laws, laws it has extracted from itself without help from anyone else. A crippled despot now ruled the world of reality. (Latour 1999, S. 6)

Seit Kant habe sich, so Latour, die Isolation des Subjekts weiter und immer weiter zugespitzt. Den nächsten Schritt vollzog vor allem die klassische Wissenssoziologie. Sie fügte dem kantischen wirklichkeitskonstituierenden Subjekt – dessen Gesetze wenigstens noch für alle Menschen notwendig und ausnahmslos galten und dadurch zumindest eine *gemeinsame* konstruierte Wirklichkeit gewährleisteten – eine Reihe von *sozialen* konstitutiven Faktoren hinzu, wodurch das Subjekt gleichsam vom gemeinsamen „Tank“ in einen zweiten, den „gesellschaftlichen Tank“ verpflanzt wurde:

Between the two [the individual and the outside world], society interposed its filters; its paraphernalia of biases, theories, cultures, traditions, and standpoints became an opaque window. Nothing of the word could pass through so many intermediaries and reach the individual mind. People were now locked not only into the prison of their own categories but into that of their social groups as well. (Latour 1999, S. 7).

Die Außenwelt war nun, so Latour, endgültig verloren. Aber damit nicht genug. Die Postmoderne schließlich, anstatt diese hoffnungslose Entwicklung auf ihre Wurzeln zurückzuführen, akzeptiert den bisherigen Weg in die Isolation, sie vertieft die These der Isolation durch immer neue Metaphern (sie spricht z.B. von „radikaler Konstruktion von Welt“, setzt „große Erzählungen“ an die Stelle von Tatsachen, und redet von „Autopoiese“), ja, sie gibt sich sogar begeistert, sie er-gibt sich, begeistert, und applaudiert:

Every defect of the former position is now taken to be its best quality. Yes, we have lost the world. Yes, we are forever prisoners of language. No, we will never regain certainty. No, we will never get beyond our biases. [...] Bravo! Encore! (Latour 1999, S. 8)

Bruno Latour jedoch, als Wissenssoziologe seinerseits, *distanziert* sich und seine sonst in vieler Hinsicht relativistischen Auffassungen dezidiert von dieser „Katastrophe“:

By some unfortunate coincidence, [...] science studies bears a superficial resemblance to those prisoners locked in their cells whom we left a few pages ago, in their slow decent from Kant to hell and smiling smugly all the way down, since they claim no longer to care about the ability of language to refer to reality. (Latour 1999, S. 21)

Was wird für unsere Analyse aus Latours Rekonstruktion und kritischer Abgrenzung ersichtlich? Einerseits, dass die semantischen Komponenten des Relativismus-Begriffs eng zusammenhängen (hier „Isolation“, „Abhängigkeit“ und „Beschränkung“), und andererseits, dass diese Merkmale nicht auf alle Varianten des Relativismus zutreffen müssen und also nicht im Sinne von „wesensmäßigen Kennzeichnungen“ aufgefasst werden dürfen, sondern ihre Charakterisierung nur im Sinne einer übersichtlichen Beschreibung eines komplexen semantischen Feldes verständlich wird.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Die These der stetigen Isolation des Subjekts von Descartes bis zur Postmoderne hat allerdings in dieser Vereinfachung das Problem, dass sie einen annähernd einheitlichen Subjektbegriff voraussetzen muss: dass es sich bei Descartes, Locke, Hume, Kant, in der Wissenssoziologie und in der Postmoderne, um ungefähr dieselbe Subjektauffassung handelt, und das ist durchaus nicht der Fall. Nicht nur ist die Zusammenfassung der verschiedenen Termini „Ich“, „Person“, „Selbst“, „Bewusstsein“, „Geist“ unter einen Begriff fraglich, sondern vor allem unterscheiden sich die Positionen der erwähnten Philosophen zum Subjekt beträchtlich voneinander – beispielsweise Descartes „res cogitans“ ist deutlich verschieden vom Hume’schen „self“, und Kant selbst unterscheidet bekanntlich drei Subjekte. Dennoch scheint die These der stetigen Isolation *grasso modo*

## 7. Der aporetische Charakter der Vielfalt, oder der „Satz vom hinzunehmenden Widerspruch“

Eine Konsequenz aus der Isolation des Subjektes wurde in den beiden letzten May-Zitaten bereits vorweggenommen, nämlich die Idee, dass Widersprüche „un aufgelöst hingenommen werden müssen“. Wenn das Subjekt auf so radikale Weise von der Welt abgetrennt vorgestellt wird, und somit jede Referenz auf sie unmöglich erscheint, dann erscheint es auch aussichtslos, zwischen einander widersprechenden Urteilen über diese entrückte Welt jemals zu einer Entscheidung zu gelangen. Deutlicher noch und als zentrales Kennzeichen hervorgehoben nennt May diese Komponente an einer anderen Stelle (May 1941, S. 53-54):

[...] daß jeder echte Relativismus, gleichgültig in welcher Form er auch auftritt, den *Satz vom hinzunehmenden Widerspruch* zu seiner Zentralbehauptung machen muß, wenn er eben „Relativismus“ bleiben, und sich nicht selbst aufheben will.

Auch bei F. Sauer's letztem Zitat (Sauer 1943, S. 84) folgte, wie wir gesehen haben, die Idee der Unentscheidbarkeit unmittelbar nach der Feststellung der Pluralität von gleichgültigen Theorien: „*Welche von den auf diese Weise möglichen Theorien ist nun die richtige?* – *Diese Frage ist unentscheidbar.*“

Eine ähnliche Vorstellung kommt im Begriff der „*verabsolutierten Vorläufigkeit*“ zum Ausdruck. Wenn einander widersprechende Urteile *unaufhebbar* aporetischen Charakter haben, dann gelten lokal oder momentan akzeptierte Urteile nicht nur im aktuellen „Stadium der wissenschaftlichen Entwicklung“ als lokal oder momentan akzeptabel, sondern notwendig, für alle Zeiten und an jedem Ort als solche:

Erst wenn ich die Meinung [der Vorläufigkeit] damit verknüpfe, daß *immer und in jedem Falle nur vorläufig entschieden werden kann*, wenn ich unterstelle, daß es im gesamten unendlichen Wissenschaftsprozeß keinen einzigen Punkt gibt, von dem aus über einen noch so kleinen und bescheidenen Bezirk endgültige Urteile möglich sind – erst dann bin ich Relativist. (May 1941, S. 55)

## 8. Konventionalität

Die Idee der Konventionalität schließlich, die letzte semantische Komponente des Relativismus-Begriffs, die hier genannt werden soll, leitet sich meist vom Begriff der Pluralität und der Aporie her. Wenn mehrere „Denkformen“, „Typen des Denkens“, „Symbolische Formen“, „Objektklassen“, „Begriffsrahmen“, „Paradigmen“, „Rationalitätsstandards“, „Methoden“, oder „Diskurse“ für letztlich unentscheidbar gleich gültig angesehen werden, so kann dies mit Verweis auf deren konventionellen Charakter erklärt werden. F. Sauer erblickt vor allem in der „nominalistische Denkweise“ die Wurzel der Idee der Konventionalität. Am Beispiel von Humes Stellung zur Geometrie wird das deutlich:

Hier tritt die nominalistische Ader Humes klar zutage: Die Geometrie ist letztlich ein Gebäude von Lehrsätzen auf Grund von *grundsätzlich verabredeten* Definitionen; und zwar wesentlich unabhängig von allem Vorstellen und Anschauen. Sie ist es, nachdem der menschliche Geist, gleichsam durch seinen Vertreter *Euklid*, ja die Axiome [...] selber aufgestellt hat. (Sauer 1943, S. 77, kursiv im Original)

Und allgemein stellt Sauer fest:

Wenn Geist und Objekt [wie im Nominalismus] radikal getrennt sind, so untersteht dem Geist tatsächlich nur das, was er sich selber *macht*. Nur an dieses reicht das Denken als solches überhaupt heran. Begriffe sind nichts weiter als Namen [...] Zeichen alleine bilden das Material des Denkens [...]. *Wie wir bezeichnen, und was wir bezeichnen, ist Sache unserer Willkür bzw. dies geht letzten Endes unausgesprochenermaßen oder ausgesprochenermaßen auf Verabredung (Konvention) zurück.* (Ebd. S. 74-75)

Wir haben also insgesamt acht semantische Komponenten isoliert. Diese Komponenten sind, wie sich gezeigt hat, trotz ihrer Heterogenität vielfach eng miteinander verbunden. In Positionen, die sich relativistisch nennen, oder von anderen so benannt werden, treten sie meist in verschiedensten Kombinationen gemeinsam auf und stützen sich gegenseitig, und oft wird der eine Begriff aus dem anderen abgeleitet. Aber nicht nur die Definitionen sind z.T. weit divergierend, auch die Gegenstandsbereiche, in denen der Terminus „Relativismus“ zur Anwendung gebracht wird (in der Ethik, Soziologie, Linguistik, Philosophie der Mathematik, Geschichtsphilosophie etc.) sind begrifflich und methodisch sehr verschieden voneinander, sodass es der Vielfalt unangemessen wäre, wenn man unter

---

Problem unter einen bestimmten Blickpunkt rückt und so besonders übersichtlich macht.



ihnen nach einem *wesentlichen*, „den“ Relativismus notwendig konstituierenden Merkmal suchen würde. Ebenso wenig aufschlussreich scheint zunächst der Versuch, unter diesen semantischen Komponenten (oder Teilthesen) eine *Gemeinsamkeit* zu suchen, gleichsam eine semantische Schnittmenge.<sup>11</sup>

Ich möchte also vorschlagen, die angeführten semantischen Elemente des Relativismus-Begriffs trotz ihrer Verschiedenheit als eine Gruppe von zwar historisch kontingenten Merkmalen aufzufassen, die sich allerdings thematisch um ein „gemeinsames Gravitationszentrum“ gruppieren, wenn auch nicht im Sinne eines wesentlichen Kerns oder einer Schnittmenge, so doch in der Art eines vernetzten „semantischen Bezirks“.

Das Ziel einer Beschreibung dieser Art ist es – durchaus im Sinne von Wittgensteins Konzeption der „Übersichtlichen Darstellung“ –, eine Fertigkeit im Umgang mit den verschiedenen Gebräuchen eines Begriffs zu erlangen, ein „Sich-in-ihnen-Auskennen, wie ein Musiker in den Tonarten“<sup>12</sup>. Denn der Gebrauch eines Begriffes kennzeichnet unsere „Sichtweise der Dinge“ mit allen ihren impliziten theoretischen Voraussetzungen und auch den dahinterliegenden praktischen Zwecken, und eine Fertigkeit im Umgang mit Begriffen kann, wie Wittgenstein sagt, eine „Verhexung des Verstandes“ verhindern. Ich denke daher, dass uns durch eine solche behutsame und vielleicht anspruchslosere Vorgehensweise im Verlauf dieser Arbeit das eine oder andere Problem erspart bleiben könnte. Solche Schwierigkeiten wären dann auf einen undifferenzierten Umgang mit Begriffen in einer gleichsam überhitzten Debatte zurückzuführen.<sup>13</sup>

## **1.2 Erste Arbeitsdefinition über den Begriff der gemäßigten Skepsis**

Dennoch benötigen wir eine Arbeitsdefinition als Ausgangspunkt. Sie muss so allgemein gehalten sein, dass sie möglichst viele Varianten des Relativismus abdeckt, obwohl es – wenn das bisher Gesagte zutrifft – nicht leicht sein wird, eine Kennzeichnung einzuführen, die allen Varianten gemeinsam ist. Sie muss überdies mit dem bescheidenen Anspruch auftreten, dass sie zwar für unsere Zwecke praktikabel, aber bloß *eine* mögliche begriffliche Rekonstruktion unter einigen möglichen anderen ist.

---

<sup>11</sup> Zur generellen Schwierigkeit, die Vielfalt der Positionen, die unter der Etikette „Relativismus“ diskutiert werden, auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, vgl. auch C. Geertz (1989), der vom „anti-hero“ mit gar „1000 faces“ spricht (in: Krausz 1989, S. 28).

<sup>12</sup> Vgl. Wittgenstein, <sup>6</sup>1994a, inbes. § 1054.

<sup>13</sup> Ich denke hier etwa an die Begriffe „Abhängigkeit“, „Vielfalt“, „Inkommensurabilität“ oder „Übersetzbarkeit“. Vgl. unten die Abschnitte 2.2, 2.3, insbesondere 2.3.2.

Diese Arbeitsdefinition geht vom Begriff der philosophischen *Skepsis* aus. Obwohl das skeptische Moment – so häufig es auch mit relativistischen Positionen in Verbindung gebracht wird – nicht in jeder Form als notwendige Bedingung des Relativismus gelten kann, können wir die acht isolierten semantischen Komponenten doch über eine *gemäßigte* Form der Skepsis herleiten. Entscheidend scheint in diesem Zusammenhang eine Differenzierung des Skepsis-Begriffs. Wir werden im weiteren Verlauf der vorbereitenden Untersuchungen verschiedene Grade der Skepsis unterscheiden (Abschnitt 2.3). An dieser Stelle genügt der Hinweis, dass „Skepsis“ (im Sinne des Wortursprungs *skopeo*, also „umherspähen“, „suchen“, „prüfen“) *nicht* notwendigerweise mit einem radikalen Zweifel an der Möglichkeit objektiver Erkenntnis identifiziert werden sollte. Für diese verabsolutierte Form des radikalen Skeptizismus werden wir den Terminus „negativer Dogmatismus“ gebrauchen.<sup>14</sup> Wenn wir den Begriff der gemäßigten Skepsis also definieren als „eine noch unspezifizierte Geste des Zweifels an absolutistischen Positionen“ und diese Kritik als Zweifel an der Angemessenheit von Absolutbegriffen auffassen, dann lässt sich zeigen, dass Skepsis in diesem Sinne in allen acht semantischen Komponenten enthalten ist:

- Die „Idee der Beschränkung“ drückt unmittelbar sichtbar einen Zweifel aus, und zwar am *unbedingten* Geltungsanspruch absolutistischer Positionen.
- In der „Idee der Abhängigkeit“ drückt sich der Zweifel insofern aus, als absolutistische Positionen typischerweise *unabhängige* Geltung ihrer Urteile beanspruchen (und die Idee der Abhängigkeit mit ihrer Betonung des Bedingungsverhältnisses zwischen Urteilen und rahmengebenden Bedingungen diese Unabhängigkeit also gerade in Zweifel zieht).
- „Pluralität und Nützlichkeit“ beinhalten die Geste des Zweifels, indem sie die *Exklusivität* absolutistischer Positionen kritisieren (Pluralismus), und indem man hier das *klassische Wahrheitsideal* für uneinlösbar hält und das Wahrheitskriterium der Abbildungsrelation durch das der Nützlichkeit ersetzt (Pragmatismus).
- „Das Hinzugefügte“ sowie „die Isolation des Subjekts“ implizieren einen Zweifel am *Unmittelbarkeitsanspruch*, mit dem die Erkenntnisgewinnung in absolutistischen Positionen – zumindest als prinzipiell erreichbares Erkenntnisziel – verknüpft ist.

---

<sup>14</sup> H. Putnam und J. Margolis, oder auch B. Latour, I. Hacking und R. Shweder beispielweise distanzieren ihre „relativistischen“ Positionen explizit von radikalen Formen des Skeptizismus. Sofern wir die Geste des Zweifels gemäßigter interpretieren, finden wir dieses Merkmal allerdings auch hier: bei Putnams Kritik am „metaphysical realism“, bei Margolis' Zweifel an der Realisierbarkeit des „kanonischen Erkenntnisziels“, und in verschiedener Hinsicht auch bei Latour, Hacking und Shweder. Vgl. z.B. Putnam (1989), Margolis (1991), Latour (1999), Hacking (1999) oder Shweder (1989).

- Die Idee der „Täuschung“ sowie der „aporetische Charakter der Vielfalt“ sind geradezu Kernstücke der (antiken) Skepsis. Das Erlebnis, sich auch hinsichtlich unerschütterlich scheinender Evidenzen getäuscht zu haben, motiviert den Zweifel selbst an solchen absoluten Geltungsansprüchen, die *prima facie* unanfechtbar erscheinen. Der „aporetische Charakter der Vielfalt“ kann als Zweifel an der *Möglichkeit* angesehen werden, unter den vielen Alternativen eine vorzuziehen.
- Und im Moment der „Konventionalität“ schließlich drückt sich Zweifel darin aus, dass jede *absolute Legitimationsinstanz* bestritten wird, und stattdessen nur eine der Übereinkunft für möglich gehalten wird.

Unter Berücksichtigung einer Abgrenzung von einem radikalisierten Skeptizismus können wir nun folgende Arbeitsdefinition als Ausgangspunkt für die folgende begriffliche Differenzierung einführen:

(R.<sub>A</sub>): Jede Form des Relativismus beinhaltet eine zumindest gemäßigte Form der Skepsis an absolutistischen Positionen, das heißt eine Geste des Zweifels an der Angemessenheit von Absolutbegriffen.

### **1.3 Fremd- und Post-festum-Zuschreibung**

Neben dem Problem der Mannigfaltigkeit und Uneinheitlichkeit des Gebrauchs des Terminus „Relativismus“ haben vor allem Fremd- und Post-festum-Zuschreibungen die Verwirrung vergrößert. Man benutzte den Terminus also meist, um nicht die eigene, sondern um fremde Positionen zu kennzeichnen und schrieb sie den unterschiedlichsten Denkern zu, – ein Usus, der sowohl einen *abwertenden* und *abgrenzender* Gebrauch des Terminus „Relativismus“ mit sich brachte, als auch seine *undifferenzierte* Zuschreibung zu historischen Positionen und ihren Vertretern.

Wie auch aus einigen der im letzten Abschnitt behandelten Kennzeichnungen ersichtlich wurde, benutzte man den Terminus „Relativismus“ – nachdem er sich einmal eingebürgert hatte – vage und oft in Abgrenzung zur eigenen Auffassung, und dennoch war er sozusagen in aller Munde. Man könnte vielleicht mit Richard Rorty sagen, er lieferte eine neue Metapher, die auf besonders fruchtbaren Bode fiel<sup>15</sup>. Fremdzuschreibungen (also die Anwendung eines Terminus auf andere Positionen, meist konträr zur eigenen) sind im Allgemeinen ein verlässliches Indiz dafür, dass ein Begriff nicht nur beschreibend, sondern

auch (ab)wertend gebraucht wird. Die Tatsache, dass der Begriff „Relativismus“ in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts noch keine festgelegte Bedeutung hatte und kaum einstimmig einer bestimmten konkreten philosophischen Richtung zugeschrieben werden konnte (geschweige denn von einer prominenten Strömung mit Stolz für sich in Anspruch genommen worden wäre), ermöglichte erst die Fülle an polemischen Auseinandersetzungen, bei denen der Terminus „Relativismus“ als Etikette für die verschiedensten Schlechtigkeiten, für alles „geistig Zersetzende“ und „hoffnungslos Widersprüchliche“ entstehen musste. Er fungierte also vor allem als Kampfbegriff, was zur Folge hatte, dass viele der Definitionen – auch einige unter denen im vorherigen Abschnitt angeführten – „Feindbild-Definitionen“ genannt werden können, schlampige Karikaturen sozusagen, denen die meisten der wenigen selbstdeklarierten Relativisten durchaus nicht zustimmen würden und nicht zugestimmt haben.

Die Praxis der Post-festum-Zuschreibung (also die fragwürdige Anwendung des Terminus „Relativismus“ auf philosophische Positionen der Vergangenheit im Speziellen, zu Zeiten jedenfalls, als der Begriff noch gar nicht geprägt war) war vornehmlich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts weit verbreitet, in der Periode also, als der Begriff seine erste Hochkonjunktur erlebte. Aufgrund seiner allgemeinen Vagheit einerseits und seiner allgemeinen Beliebtheit andererseits wurde der Begriff denn auch ziemlich sorglos den verschiedensten Philosophen aus vergangenen Zeiten zugeschrieben. Man wandte ihn nicht nur auf vergleichsweise unbestritten „relativistische“ Denker an wie Protagoras, Herodot, Xenophanes, die Pyrrhonischen Skeptiker, Montaigne oder Nietzsche, sondern auch auf Boethius, Kant, Goethe, Hegel, Comte, Mill oder Riehl, womit man diesen Figuren implizit Konsequenzen unterstellte, die ihren Absichten mit Sicherheit nicht (ohne Einschränkung) entsprachen, zumal der Terminus „Relativismus“ ab ungefähr 1920 schnell, wie G. König feststellt, zum „Oberbegriff von Positionen wie Perspektivismus, Historismus und Skeptizismus, aber auch Psychologismus, Anthropologismus, Biologismus, Evolutionismus, Positivismus, Empiriekritizismus, Pragmatismus und Fiktionalismus [wurde], so daß nun nahezu die gesamte Philosophiegeschichte anhand von ‚Relativismus‘ als Leitbegriff geschrieben werden konnte.“ (G. König, 1992, S. 615)

---

<sup>15</sup> Rorty 1992, S. 41ff.

## **2. „Ontologischer Relativismus“ – Abgrenzungen, Differenzierungen**

Um der charakteristischen Unbestimmtheit des Terminus „Relativismus“ als Sammelbegriff und seinem polemischen Gebrauch entgegenzuwirken, wurde bereits früh versucht, unter Anwendung verschiedenster Kriterien „Typen“ des Relativismus zu unterscheiden, und so die mannigfaltigen Varianten in Gruppen zusammenzufassen.

In den folgenden Abschnitten werden eine Reihe von solchen Unterscheidungen eingeführt, wobei ich unter den verschiedenen Unterscheidungskriterien solche auswählen werde, die eine klärende Funktion bei der Diskussion im Hauptteil dieser Arbeit zu erfüllen versprechen.<sup>16</sup>

Aus Gründen der Ökonomie empfiehlt es sich, mit einer Abgrenzung nach dem Gegenstandsbereich zu beginnen, also ein Kriterium einzuführen, um den „ontologischen“ Relativismus vom epistemischen, semantischen, ethischen, ästhetischen etc. abzugrenzen, und dann alle weiteren Unterscheidungen nach Möglichkeit *im Rahmen* der Ontologie vorzunehmen.

### **2.1 Gegenstandsbereich I: Reichweite allgemein („universell“ versus „partiell“)**

Die erste, sehr allgemeine Differenzierung orientiert sich am Kriterium der Reichweite. Man kann einen Relativismus je nach dem Umfang seines Gebiets, in dem er Geltung beansprucht, „universell“ nennen, wenn er in allen möglichen, und „partiell“, wenn er nur in einem bestimmten Bereich zur Anwendung kommt. Der Begriff des „universellen Relativismus“ ist dabei als problematischer Grenzbegriff zu verstehen; einerseits, weil es schwer verständlich zu machen ist, was es heißen soll, dass sich eine Theorie „auf alles schlechthin“ beziehen soll<sup>17</sup>, und andererseits aufgrund der unmittelbar einsichtigen Gefahr der Selbst-Unterminierung. Die meisten der tatsächlich vertretenen relativistischen Varianten

---

<sup>16</sup> Darunter sind auch einige Unterscheidungen, die nicht im Rahmen der Relativismus-Diskussion im engeren Sinne üblich, sondern in anderen Zusammenhängen entstanden sind (z.B. im Zuge der „Pluralismus“-Diskussion, oder im Rahmen des Begriffs der „philosophischen Skepsis“), deren Übertragung auf die Relativismus-Diskussion allerdings – wiederum in Hinsicht auf ihre klärende Rolle – nützlich sein wird.

<sup>17</sup> Auf das Seiende und Nichtseiende, das Mögliche und Unmögliche, insofern es ist und nicht ist und möglich ist und unmöglich ist und schön ist und gut ist und wahr und wahrnehmbar und alles übrige – was könnte das bedeuten?!

sind bloß partiell, die meisten Fremdbestimmungen dagegen deuten den Relativismus als notwendig universell.

Partielle relativistische Varianten sind demnach Theorien oder philosophische Positionen, die Geltung nur in bestimmten Bereichen beanspruchen, z.B. im Rahmen der literarischen Textinterpretation, im Zusammenhang mit der Bewertung bildender Kunst oder im Bereich des Rechts; andere erachten bestimmte Urteilstypen wie ethische Urteile insgesamt als bloß relativ gültig und billigen dagegen bestimmten anderen Urteilstypen wie etwa Sachurteilen durchaus uneingeschränkte Gültigkeit zu. Solche Formen sind allesamt nur partiell.

Auch der ontologische Relativismus ist also in diesem Sinne eine Form des *partiellen* Relativismus, denn er hat nicht schlechthin alles zu seinem Untersuchungsgegenstand, sondern nur einen bestimmten Bereich, „die Ontologie“, wenn man so will, oder „ontologische Urteile“. Freilich, die Ontologie hat ihrer klassischen Bestimmung gemäß (als Wissenschaft vom Seienden überhaupt) traditionellerweise universellen Charakter, doch zeigt die Einschränkung der klassischen Bestimmung der Ontologie als „Wissenschaft des Seienden, *insofern es ist*“, dass dieser Gegenstandsbereich, das Seiende, *nur in bestimmter Hinsicht* untersucht wird, nämlich insofern es ist<sup>18</sup>. In diesem Sinne können wir den *ontologischen* Relativismus als *partiellen* Relativismus definieren:

(oRp): Jede Form des ontologischen Relativismus beansprucht Geltung innerhalb eines begrenzten Untersuchungsfeldes und ist daher eine Form des partiellen Relativismus.

Es ist für die Konsistenz des ontologischen Relativismus von zentraler Bedeutung, dass man ihn als *partielle* Form des Relativismus rekonstruiert, weil damit auch, wie Schnädelbach<sup>19</sup> argumentiert, der Unterschied zwischen objektsprachlicher und metasprachlicher Ebene herausgestellt wird: „Beim objektsprachlichen Relativismus der Existenz und des Beschaffenseins ist nicht unmittelbar einsichtig, inwiefern er auch Sätze betrifft, in denen er sich [selbst] vorträgt.“ Erst wenn die Position des ontologischen Relativismus zum Gegenstand seiner eigenen Kritik wird, entsteht die Gefahr der Inkonsistenz,<sup>20</sup> und das ist eine Sondersituation der Anwendung, deren Bedingungen noch genauer untersucht werden müssen. Wichtig für eine Rekonstruktion des ontologischen Relativismus als partielle Form

---

<sup>18</sup> Die Frage, was mit diesem Wörtchen „ist“ alles gemeint sein kann, Existenz, Dasein, das Besitzen von Eigenschaften, Identität und anderes, wollen wir vorerst offen lassen. Siehe dazu unten Abschnitt 2.3.2.

<sup>19</sup> Schnädelbach 1980, S. 560.

<sup>20</sup> Ich sage „Gefahr“ und nicht etwa „Unausweichlichkeit“, denn *Selbstanwendung* alleine erzeugt noch nicht notwendigerweise einen *Selbstwiderspruch*; Dieser Punkt ist sehr wichtig und wird unten, Kap. II., Abschnitte 2.2.7, 2.3.4 und 3.3.3 besprochen.

ist hier lediglich, dass nicht von vorneherein oder notwendigerweise Selbstreferentialität vorliegt und daher auch nicht notwendigerweise die Gefahr des Selbstwiderspruchs.

### **2.1.1 Selbsteinschluss versus Selbstausschluss**

Obwohl wir alle Varianten des ontologischen Relativismus hier als partielle Formen auffassen wollen, sollten wir an dieser Stelle auch die universellen Varianten kurz berücksichtigen, zum einen, weil sie aus formalen Gründen aufschlussreich sind und zum anderen, weil einige von ihnen für die Ontologie eine wichtige Rolle spielen. Vor allem im Zuge der Diskussion der Selbstreferentialität werden wir Positionen behandeln (z.B. jene von Whorf, Feyerabend oder Rorty), die aufgrund ihrer Radikalität als universelle Formen des Relativismus interpretiert werden können, also selbst nicht bloß ontologische Varianten sind, jedoch zur Stützung eines ontologischen Relativismus oftmals herangezogen werden.

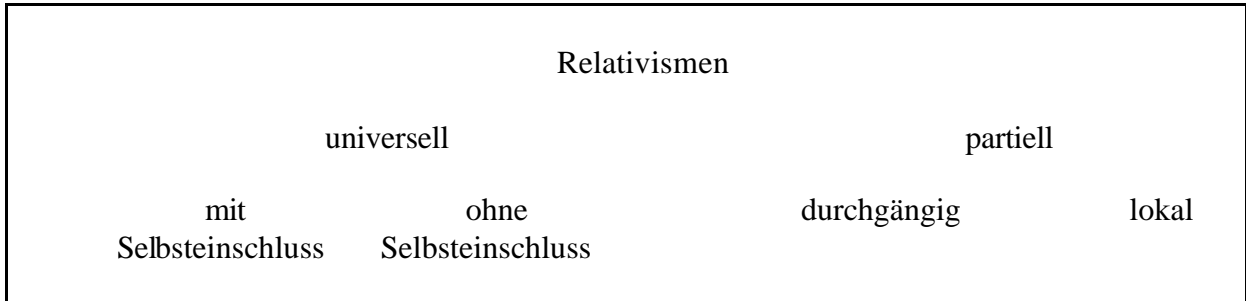
Unter Berücksichtigung der Unterscheidung zwischen Objekt- und Metasprache können wir nun auch innerhalb der „universellen“ Formen solche mit *Selbsteinschluss* und andere mit *Selbstausschluss* unterscheiden: Formen mit *Selbsteinschluss* (sozusagen die „konsequenten“ oder „radikal“ universellen Formen) beanspruchen unterschiedlose Geltung auf allen Ebenen des Diskurses, Formen mit *Selbstausschluss* dagegen machen den Unterschied zwischen Objektsprache und Metasprache geltend, indem sie die metasprachlichen Sätze der eigenen Theorie aus dem Untersuchungsfeld exkludieren. Sie sind somit im strengen Sinne nicht mehr universell. Wenn diese Varianten aber im Übrigen universell sind, wollen wir auch diese (zumindest quasi-) universell nennen.

### **2.1.2 „Durchgängig“ versus „lokal“**

Man kann auch *innerhalb* eines bestimmten Bereichs, etwa innerhalb der Ontologie, innerhalb der Ethik, innerhalb der Ästhetik, etc. zwischen relativ und absolut gültigen Urteilen unterscheiden. So kann man beispielsweise innerhalb der Ontologie manchen Entitäten bloß relative Existenz zusprechen (etwa „Aktien“, oder „Hostien“, der „Ehe“, oder kulturspezifischen Befindlichkeiten wie „Einsamkeit“), anderen Entitäten dagegen absolute Existenz (wie chemischen Elementen oder dem genetischen Code). Wenn innerhalb eines Bereichs *alle* Gegenstände relativiert werden, möchte ich von einem „durchgängigen“ (z.B.

ontologischen) Relativismus sprechen, wenn *nur einige* Gegenstände relativiert werden, vom „lokalen“ Relativismus.

Das folgende Schema zeigt in Zusammenfassung die bislang getroffenen Unterscheidungen hinsichtlich des Gegenstandsbereichs.



Schema 1: Typen des Relativismus nach ihrer Reichweite

## **2.2 Gegenstandsbereich II: Ontologie als philosophisches Fach**

Welcher ist nun der „begrenzte“ Gegenstandsbereich des *ontologischen* Relativismus? Das Naheliegendste ist es, als Bezugskategorie das *philosophische Fach*, die *Disziplin* der Ontologie heranzuziehen. Auf diese Weise bekommt unsere Abgrenzung zwar naturgemäß vagen Charakter (denn die Ontologie ist als philosophisches Fach ein historisch gewachsenes, komplexes Kulturprodukt). Zumindest ist die Bezugskategorie des philosophischen Fachs aber ein „umsichtiges“ Kriterium in dem Sinne, dass sie so viele Varianten wie möglich mit einbezieht. Man könnte natürlich einwenden, dass wir uns damit ein Unzahl verworrener Fragen eingehandelt haben, doch das ist meines Erachtens nicht notwendigerweise so, denn wir haben mit dieser Abgrenzung zunächst bloß festgestellt, dass sich der ontologische Relativismus auf *Untersuchungsgegenstände* bezieht, die *im Rahmen* der Ontologie abgehandelt werden: z.B. „das Sein“, „das Seiende“ oder „die Existenz“<sup>21</sup>. Es scheint in hohem Masse ratsam, von der verwickelten Geschichte der Ontologie abzusehen, jenen kontroversen und oft hochkomplexen begrifflichen Systemen und insbesondere von ihrer Verquickung mit der Theologie. Es scheint ratsam aus zwei Gründen: Erstens, um die Diskussion in diesem Stadium nicht hoffnungslos zu überladen und zweitens, wie bereits

---

<sup>21</sup> Andere Formen des Relativismus kann man entsprechend über die speziellen Untersuchungsgegenstände der Bereiche kennzeichnen, in denen sie zur Anwendung kommen: semantischer Relativismus (über Bedeutungen), alethischer Relativismus (über Wahrheitswertzuschreibungen), moralischer Relativismus (über Normen und Werte), konzeptueller Relativismus (über Begriffe oder Begriffsrahmen), perzeptueller Relativismus (über Wahrnehmungen), methodologischer Relativismus (über Methoden, Paradigmen, Rationalitätsstandards), etc.



angedeutet, um die Diskussion offen zu halten für die vielfältigen Möglichkeiten der Interpretation dieser für die Ontologie zentralen Begriffe.

Zumindest aber können wir – ohne dass wir uns auf die einzelnen Positionen und Systeme näher einlassen müssen – in der Geschichte der Ontologie *zwei große Linien* erkennen: eine *optimistische* und eine *pessimistische* Haltung hinsichtlich der Frage nach der Möglichkeit einer Ontologie im Sinne der klassisch-aristotelischen Definition als der „Wissenschaft, die das Seiende, insofern es seiend ist, betrachtet und das, was ihm an sich zukommt“<sup>22</sup>.

Die optimistische Haltung, die wir bei Platon und Aristoteles, Plotin, in der Scholastik, bei Spinoza, Leibniz, Fichte und Hegel, und im 20. Jh. z.B. bei N. Hartmann, m.E. bei Heidegger, aber auch im wissenschaftlichen Naturalismus und Realismus oder im Metaphysischen Realismus („metaphysical realism“) finden, hat zu kühnen Spekulationen und zu einer regen Produktion umfangreicher und hoch komplexer Lehrgebäude geführt, die mehr oder weniger ausnahmslos mit dem Anspruch der Unbezweifelbarkeit, also der absoluten Gültigkeit der in ihnen ausgedrückten Lehrmeinungen verbunden sind, sodass man als Relativist versucht sein könnte, diese Gruppe statt „optimistisch“, durchaus auch weniger charmant „dogmatisch“ zu nennen.<sup>23</sup>

In der zweiten großen Linie, die durch eine pessimistische Haltung gekennzeichnet ist und die sich von den Sophisten und den antiken Skeptikern über Montaigne, den Empirismus, Kant, den Positivismus bis zur neopositivistisch geprägten analytischen Philosophie im 20. Jh. verfolgen lässt, finden wir Positionen vereinigt, die in ihrer metaphysik-kritischen Stoßrichtung eine Traditionslinie bilden (man möchte geradezu sagen, sich „auf einer historischen Frontlinie vereinigt haben“), um die Idee mehr oder minder energisch zurückzuweisen, dass es dem Menschen möglich sei, hinter die Erscheinungen zu blicken, forschend bis zu den Dingen an sich durchzudringen (geschweige denn hinter die Dinge an sich in himmlische Welten!), dass es also unmöglich sei, sinnvolle Urteile über das Erfahrungstranszendente zu fällen, Meinungen darüber zu rechtfertigen, ja überhaupt Meinungen darüber sinnvoll zu äußern – dass es somit, all dies zusammengenommen, aussichtslos sei, eine Wissenschaft vom Seienden, wie es an sich ist, zu etablieren. Wir

---

<sup>22</sup> Aristoteles, *Metaphysik* 1003a 21, IV. Buch (Γ), zitiert nach der Reclam-Ausgabe, übers. u. hg. von F. Schwarz 1970, S. 82.

<sup>23</sup> Wir wollen uns dieser Identifikation von „ontologischem Optimismus“ und „ontologischem Dogmatismus“ jedoch nicht anschließen; zum einen, weil wir eine voreilige Parteinahme vermeiden wollen, zum zweiten, weil „dogmatische Lehrmeinungen“ typischerweise gar nicht anders gerechtfertigt werden, als durch einen Verweis auf autoritative Instanzen wie heilige Bücher oder privilegierte geistige Führer, und zum dritten, weil wir gleich anschließend den Begriff des „ontologischen Optimismus“ differenzieren werden. Dennoch erscheint mir diese

könnten auch hier statt im diplomatischen Ton von einer „pessimistischen Haltung“ zu sprechen, den Ausdruck „ontologische Skepsis“ verwenden.

Zur Klärung der Ontologie als eines philosophischen Fachs haben wir also zwei grundsätzliche Haltungen identifiziert, die optimistische und die pessimistische Haltung hinsichtlich der Frage nach der Möglichkeit einer Ontologie im Sinne des klassischen Programms, wobei aus Gründen der Anschaulichkeit die Erstere *grosso modo* mit „ontologischem Dogmatismus“, die Letztere mit „ontologischer Skepsis“ gleichgesetzt wurde.

Diese zwei Haltungen finden sich in erweiterter Form bereits bei Sextus Empiricus, in dessen Schema nun grundsätzlich *drei* „oberste Philosophien“ oder Grundhaltungen (hier in Bezug auf die Philosophie im Allgemeinen) möglich sind:

Wenn jemand eine Sache sucht, dann ist der zu erwartende Erfolg entweder ihre Entdeckung oder die Verneinung ihrer Entdeckung und das Eingeständnis ihrer Unerkennbarkeit oder die Fortdauer der Suche. Das ist vielleicht auch der Grund, weshalb hinsichtlich der philosophischen Forschungsgegenstände die einen behauptet haben, sie hätten das Wahre gefunden, während die anderen erklärten, es lasse sich nicht erkennen, und die dritten noch suchen. Und zwar gefunden zu haben glauben die Dogmatiker im engeren Sinne, z.B. Aristoteles, Epikur, die Stoiker und einige andere. Für unerkennbar erklärten die Dinge Kleitomachos, Karneades und andere Akademiker. Die Skeptiker aber suchen noch. Daher scheint es vernünftig, daß die obersten Philosophien drei sind, die dogmatische, die akademische [negativ dogmatische] und die skeptische.<sup>24</sup>

Sextus unterscheidet also insgesamt drei, und in Abgrenzung zum Dogmatismus zwei mögliche Haltungen, eine Differenzierung, deren Übertragung auf die „pessimistische Haltung“ in der Ontologie sehr aufschlussreich ist: Wir können nun innerhalb der zweiten großen Linie in der Geschichte der Ontologie die einen Kritiker des „klassischen Programms“ identifizieren, die bloß alle bisherigen ontologischen Entwürfe ablehnen, aber *nicht prinzipiell* die Möglichkeit einer Ontologie im Sinne des klassischen Programms ausschließen (wie z.B. David Hume<sup>25</sup>) und „noch suchen“ (also nach Sextus die Skeptiker); und wir können jene

---

pointiert überspitze Identifikation besonders anschaulich und die Pointe unproblematisch, wenn man weiß, dass es sich um eine solche handelt.

<sup>24</sup> Sextus Empiricus, zit. n. Hossenfelder [Hg] 1985, S. 93. Zum Problem einer Identifikation von „ontologischem Optimismus“ und „ontologischem Dogmatismus“ sei hinzugefügt, dass der Begriff des *Dogmatismus* vor allem seit der Aufklärung dezidiert abwertend gebraucht wird. Für eine Abgrenzung zu negativem Dogmatismus und (pyrrhonischer) Skepsis reicht es jedoch aus, Dogmatismus (oder genauer: ontologischen Dogmatismus) als eine Lehrmeinung zu bestimmen, mit der ein *Anspruch auf Unanzweifelbarkeit*, d.h. ein Anspruch auf absolute Gültigkeit ontologischer Urteile verbunden ist. Der *negative (ontologische) Dogmatismus* steht daher, was den Geltungsanspruch eines ontologischen Urteils anlangt, zum Dogmatismus in kontradiktorischem Gegensatz: Es gibt *keine* ontologischen Urteile, die unanzweifelbar sind.

<sup>25</sup> D. Hume wird oft zu Unrecht als radikaler Skeptiker im Sinne eines negativen Dogmatismus interpretiert, der also generell und für alle Zeiten transempirische Erkenntnisse ausschließt. Gegen eine solche Deutung sprechen jedenfalls folgende Passagen im *Enquiry*: „Ich gebe zu, daß jeder sich unverzeihlicher Anmaßung schuldig macht, der den Schluß zieht: weil eine Begründung sich seiner eigenen Nachforschung entzogen hat, deshalb

anderen Kritiker identifizieren, die prinzipiell die Möglichkeit einer Ontologie im Sinne des klassischen Programms ausschließen (wie z.B. einige Vertreter des Neopositivismus), nach Sextus also die negativen Dogmatiker.

Die Ideengeschichte hat jedoch noch mindestens zwei weitere typische Haltungen zur Frage nach der Möglichkeit einer *prima philosophia* hervorgebracht. Die eine ist die agnostische Haltung, eine kritische Haltung also, die sich allerdings vom negativen Dogmatismus darin unterscheidet, dass sie sich enthält anstatt zu leugnen (z.B. Kant). Die andere ist eine weitere Variante der optimistischen Haltung, nämlich die sozusagen „kritisch-dogmatische“ Haltung<sup>26</sup>, wie sie sich beispielsweise im Kritischen Rationalismus K. Poppers und H. Alberts findet, wo also eine Theorie über die Welt, wie sie an sich ist, zwar nie unbezweifelbar, aber doch in Sinne einer „sukzessiven Annäherung an die Wahrheit“ im Zuge eines stetigen „Sich-empor-Irrrens“ für möglich gehalten wird.

Fassen wir zusammen: Ausgehend vom „klassischen Programm“ der Ontologie (demgemäss die Dinge, wie sie unabhängig von uns existieren, als seiende Dinge erforscht werden können) haben wir zunächst zwei typische Haltungen unterschieden, die „optimistische“ und die „pessimistische“ Haltung. In mehreren Schritten haben wir die optimistische in „dogmatische“ (oder besser: „absolutistische“) und „kritisch-dogmatische“ (oder besser: „kritisch-realistische“ oder „kritisch-objektivistische“) unterteilt, die pessimistische in „agnostische“ und „negativ-dogmatische“ und gleichsam zwischen ihnen die unentschiedene, „pyrrhonisch-skeptische“. Das folgende Schema zeigt im Überblick diese acht Haltungen nach dem Grad ihrer Skepsis gegenüber dem klassischen Programm geordnet:

| klassisches Programm     |               |                      |  |                                 |
|--------------------------|---------------|----------------------|--|---------------------------------|
| Pessimistische Haltungen |               | neutrale Haltungen   | optimistische Haltungen                        |                                 |
| Negativer Dogmatismus    | Agnostizismus | pyrrhonische Skepsis | Kritischer Realismus, Kritischer Objektivismus | „Dogmatismus“ oder Absolutismus |

Schema 2: Ontologie und Skepsis<sup>27</sup>

gebe es sie auch wirklich nicht. [...] Selbst wenn wir alle Quellen unseres Wissens prüfen und sie für eine solches Problem [wie das der Induktion oder die Existenz der Außenwelt] ungeeignet befinden, kann immer noch der Verdacht bleiben, daß die Aufzählung nicht vollständig oder die Untersuchung nicht genau gewesen sei.“ Hume 1973, S. 50.

<sup>26</sup> Oder besser: eine „kritisch-realistische“, „kritisch-objektivistische“ Haltung, wie wir sagen müssen, um die oben erwähnten Schwierigkeiten des Dogmatismus-Begriffs zu vermeiden.

<sup>27</sup> Nachdem die vorliegende Arbeit vor allem ein systematisches Ziel verfolgt, möchte ich mich hier auf diese acht Gestalten beschränken.

## 2.2.1 „Ontologie“ und „Ontologie“: Gegenstand versus Theorie

Spätestens an diesem Punkt sollten wir eine weitere Unterscheidung einführen, die auf die Doppeldeutigkeit des Terminus „Ontologie“ aufmerksam machen soll. Es ist dies eine Unterscheidung, die in der neueren Literatur zwar inhaltlich getroffen, jedoch nicht immer aber terminologisch gekennzeichnet wird. Dieser Umstand ist deshalb bemerkenswert, weil es sich hier um eine sehr grundsätzliche Unterscheidung handelt – man findet sie in jedem umfangreicheren philosophischen Lexikon – und weil ihre durchgängige Einhaltung für die Transparenz der Diskussion von Bedeutung sein wird.

„Ontologie“ bedeutet entweder „*Gegenstände als Existenzvoraussetzungen einer Theorie*“ i.S.v. „als seiend vorausgesetzte oder angenommene *Dinge*“ einer philosophischen Position, „*Entitäten*“ oder „*Existenz-Postulate*“. In dieser Bedeutung wird gesagt: „Die Ontologie der modernen Physik beinhaltet u.a. Elektronen, Protonen und Quarks als Existenzvoraussetzungen, an die sich der moderne Physiker durch das Akzeptieren einer Sprache oder Theorie bindet“, man spricht von der „Sinnesdaten-Ontologie der Empiristen“, oder man sagt „Geister spielen in der Ontologie der Hopi-Indianer eine zentrale Rolle“, etc..

Der zweite Gebrauch des Terminus meint die *Theorie über* solche Gegenstände. In diesem Sinne spricht man von Ontologie „als Wissenschaft vom Sein“, von der „Lehre vom Seienden, insofern es ist“, oder man sagt „Hegel schließt in seiner Ontologie von den notwendigen Prinzipien unserer Erkenntnis auf die notwendigen Prinzipien des Seienden“.

Im Falle der substantivischen Verwendung (also „Ontologie“) ist eine Unterscheidung unkompliziert und u.U. sogar gar nicht immer notwendig, wenn aus dem Kontext hervorgeht, um welche Bedeutung es sich handelt.<sup>28</sup> Ich werde im Folgenden dem Wortursprung gemäß (Ontologie i. S. v. der *Lehre* vom Seienden) von „Ontologie“ nur in der zweiten Bedeutung sprechen also nur dort, wo es sich um eine *Theorie* (oder ein ähnliches System von Sätzen) *über* seiende Gegenstände handelt, und die Gegenstände selbst „Entitäten“, „Objektklassen“, „ontologische Postulate“ oder einfach „Gegenstände einer Theorie“ (oder eines ähnlichen Systems von Sätzen) nennen.

Im Falle einer adjektivischen oder adverbialen Verwendung ist eine Unterscheidung jedoch schwieriger. Was meint beispielweise Quine, wenn er von „ontological commitment“ spricht? Meint er *Gegenstände* oder eine *Theorie über* Gegenstände? Meint er, dass wir uns zu einer (oder der anderen) *Theorie über* Entitäten verpflichten, oder meint er einfach, dass

---

<sup>28</sup> In der neueren Literatur wird dieser Unterschied meist durch die Ausdrücke „*die* Ontologie“ (im Sinne der Theorie, Disziplin oder Lehre), und „*eine* Ontologie“ (wenn es sich um die Gegenstände, Entitäten, Existenzpostulate handelt) gekennzeichnet; vgl. z.B. U. Wolf (1984, S. 1199).

wir uns für diese (oder jene) *Gegenstände* entscheiden können? Nun, wer Quine's Theorie der ontologischen Relativität kennt<sup>29</sup>, weiß, dass er Zweiteres meint. Warum aber sollten wir dann ein und denselben Terminus verwenden, „ontologisch“ im Zusammenhang mit dem klassischen Programm, und „ontologisch“ im Zusammenhang mit Quine, wenn doch Quine dem klassischen Programm gegenüber bekanntermaßen zumindest agnostisch, wenn nicht geradezu negativ-dogmatisch eingestellt ist? Wie kommt es, anders gesagt, dass man Quine – dass er sich selbst – einen „ontologischen“ Relativisten nennt, wo doch hier von „ontologisch“ im Sinne einer *Ersten Philosophie* keine Rede sein kann?<sup>30</sup>

Wir wollen selbstverständlich Quine und anderen ontologischen Pessimisten keine Sprachregulierung vorschlagen, oder den Terminus „Ontologie“ und „ontologisch“ gleichsam für einen bestimmten Gebrauch reservieren. Wir sollten jedoch klar herausstellen, dass vom klassischen Programm bis zum modernen Programm Quines (*unter Beibehaltung ein und desselben Terminus*) ein fundamentaler Bedeutungs- und Gesinnungswandel stattgefunden hat, den man immer im Auge behalten sollte. Natürlich bieten auch Quine und andere ontologische Pessimisten des modernen Programms, wie Carnap oder Putnam, eine *Theorie* über „Gegenstände“ an, doch ist diese Theorie eben keine Theorie als Teil einer „Wissenschaft vom Seienden, insofern es ist“, sondern gerade eine Theorie über die *Unmöglichkeit* einer solchen Wissenschaft! Dennoch kann und will man auch hier nicht auf die Kategorie des „Seienden“ verzichten. Also behandelt man Entitäten als hypothetische Setzungen und betreibt „Ontologie“ in diesem neuen Sinne als *meta-sprachliche* Analyse von Sätzen, die Gegenstände *qua* Setzungen enthalten, d.h. Sätze, die bloß ontologische Verpflichtungen zum Ausdruck bringen. Es handelt sich hier um erkenntnistheoretische, logische oder sprachphilosophische Untersuchungen, die allesamt zu dem Ergebnis gelangen, dass das Ziel des klassischen Programms, die Wirklichkeit so darzustellen, wie sie an sich ist, prinzipiell nicht einlösbar ist. Dieser Umstand ist denn auch der Grund dafür, dass in der anschließenden Diskussion die Positionen von Carnap, Quine und Putnam eine untergeordnete Rolle spielen.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Vgl. v.a. Quine (1975).

<sup>30</sup> Man nennt ja auch nicht Carnap einen „metaphysischen Pluralisten“, nur weil er die Möglichkeit verschiedener metaphysischer Begriffsrahmen einräumt! Man nennt ihn einfach agnostisch und pragmatisch hinsichtlich der Frage nach der Rechtfertigbarkeit metaphysischer Postulate.

<sup>31</sup> Überdies würde eine angemessene Darstellung und kritische Würdigung ihrer komplex ausgearbeiteten Positionen wohl eine eigenständige Untersuchung erfordern.

## 2.2.2 „Das Sein“ als Untersuchungsgegenstand der Ontologie: eine weitere Differenzierung

Wir haben im letzten Abschnitt zwei Bedeutungen von „Ontologie“ unterschieden, „Ontologie“ einerseits im Sinne von *Gegenständen* und andererseits im Sinne von *Theorien über* Gegenstände und haben uns für den zweiten Gebrauch entschieden, der der klassischen Bestimmung entspricht: „Ontologie als *Wissenschaft* oder *Theorie* vom Seienden. Wenn wir an der klassischen Bestimmung festhalten wollen, müssen wir nun auch dieses „Seiende“ oder „das Sein“ genauer bestimmen, Ausdrücke, die wir bislang vage behandelt haben. Durch Aufzählungen einer Reihe von Einsetzungen, wie „Existenz“, „Objekt“, „Ding“, „Entität“ oder auch „die subjektunabhängige Beschaffenheit eines Dings“ haben wir zwar auf unser intuitives Verständnis zurückgegriffen, vermutlich ohne besondere Irritierung<sup>32</sup>, doch jetzt wollen wir diesen zentralen Begriff genauer untersuchen.

„Das Seiende“ und „Das Sein“ sind Gebräuche des Verbs „sein“ als Gerundium bzw. als Substantiv; als Verbum hat „sein“ mindestens 22 zu unterscheidende Bedeutungen:

1. existieren (der Mensch ist seit Millionen Jahren auf der Erde)
2. bestehen (da ist kein Zweifel)
3. vorhanden sein (in der Hütte ist nichts, womit man Feuer machen könnte)
4. stattfinden (die Vorlesung ist im Hörsaal C)
5. sich fühlen (mir ist kalt)
6. als Hilfsverb (Zeitwort: er ist gegangen)
7. Zustandsbezeichnung (im Bau sein)
8. Absicht, Zustimmung (ich bin für...)
9. Glaube (mir ist als ob)
10. der Fall sein (wenn dem so ist,...)
11. herkommen (sie ist aus Mexiko)
12. hingehen (er ist nach Nicaragua)
13. sollen (es ist an dir)
14. bedeuten (was soll das sein?)
15. Äquivalenz (zwei und zwei ist gleich vier)
16. als Gegensatz zum bloßen Schein (es *ist* die Küste)
17. Prädikation, d.h. Eigenschaftszuschreibung (das Haus ist groß)
18. Lage- oder Orts-bestimmend (das Lexikon ist im obersten Regal)

19. Teilmenge (der Löwe ist ein Raubtier)
20. Element (Fips ist ein Affe)
21. Identität (der Kommissar *ist* der Mörder)
22. Bestimmung als (Sherlock Holmes ist der Detektiv, der in der Baker Street wohnt)

Die Ontologie als philosophische Disziplin hat nun sich für einige dieser Gebräuche besonders interessiert, für andere weniger. Die Pointe dieser bewusst kasuistischen Aufzählung ist es, zu zeigen, wie vielschichtig das semantische Feld des Ausdrucks „sein“ ist, und wie wenig eine bloße Betonung des Wortes im geheimnisvollen Tonfall oder seine emphatische Wiederholung zur Klärung der intendierten Bedeutung leistet<sup>33</sup>. So möchte ich die Gelegenheit wahrnehmen und hier festhalten, in welchem Sinn genau wir im Folgenden den Ausdruck „sein“ bzw. seine Substantivierung gebrauchen wollen. Aufgrund der ohnehin schwer überschaubaren Thematik dessen, was im Rahmen der Ontologie behandelt wurde und wird, werde ich mich im Zusammenhang mit der Diskussion des ontologischen Relativismus auf zwei Gruppen von Gebräuchen beschränken: in erster Linie auf die semantischen Komponenten, die mit „Existenz“ zu tun haben (dazu gehören neben „existieren“, etwa „bestehen“ oder „vorhanden sein“). Am Rande werden auch jene Gebräuche eine Rolle spielen, die mit „Beschaffensein“ zu tun haben (dazu gehören z.B. „Eigenschaftszuschreibungen“ oder „Zustandsbezeichnungen“). Entsprechend den Bedeutungen von „sein“, die wir berücksichtigen wollen, können wir die Unterscheidung zwischen dem „ontologischen Relativismus der Existenz“ und dem „ontologischen Relativismus des Beschaffenseins“ treffen. Es ist dies übrigens eine Bestimmung, die auf Schnädelbach zurückgreift<sup>34</sup>. Dort heißt es (ebd. S. 556): „Die traditionelle Unterscheidung zwischen dem *Wahrheits-* und dem *Wert-*Relativismus ist viel zu grob; Relativismus bezieht sich mindestens auf viererlei: Existenz (1), Beschaffensein (2), Wahrheit (3), Verbindlichkeit (4).“ Und Schnädelbach bestimmt den „*ontologischen Relativismus*“ als eine Position, „[...] derzufolge die Existenz der Dinge immer nur Existenz ‚für jemanden‘ sei“ (ebd. S. 557). Den „*Relativismus des Beschaffenseins*“ (auch „*qualitativer Relativismus*“ oder „*Perspektivismus*“ genannt) kennzeichnet nach Schnädelbach die Auffassung, dass „die Welt immer nur so beschaffen sei, wie sie jemandem erscheint“. Das Verhältnis dieser beiden Formen charakterisiert er folgendermaßen:

---

<sup>32</sup> D.h. vielleicht mehr oder weniger irritiert, je nach der Ausprägtheit unseres begriffsgeschichtlichen Problembewusstseins.

<sup>33</sup> Dasselbe gilt für „wirklich“ und „real“, Ausdrücke, die besonders häufig durch einen emphatischen Sprachklang definiert werden!

<sup>34</sup> Schnädelbach 1980, S. 556-560.

*Relativismus des Beschaffenseins* ist eine These, die meist mit dem ontologischen Relativismus verbunden, aber nicht mit ihm identisch ist. Diese Spielart wird zuweilen auch *Perspektivismus* genannt: als Standardargument pflegt er anzuführen, wie ein Förster, ein Naturfreund, ein Holzhändler oder ein Bodenspekulant ein und denselben Wald ansehen würden. Da alle denselben Gegenstand gemeinsam haben, scheint der qualitative Relativismus den ontologischen nicht einzuschließen, was aber zu Abgrenzungsproblemen führt. (Ebd.)

Ein Grund für dieses Abgrenzungsproblem des Perspektivismus vom Relativismus der Existenz ist, dass man im Rahmen der Ontologie bei qualitativen Bestimmungen eines Gegenstands oft nach der Seinsweise oder nach dem „ontologischen Status“ seiner Eigenschaften oder Merkmale fragt und damit ist man natürlich wiederum bei der Frage nach der absoluten oder relativen *Existenz* dieser Eigenschaften angelangt. Da ich mich im wesentlichen auf den Relativismus der Existenz beschränken werde und den Perspektivismus nur im Rahmen unterstützender Theorien heranziehe, reicht für unsere Untersuchung eine Unterscheidung nach dem Kriterium des Referenz: Während der Perspektivismus zugesteht, dass sich die verschiedenen Betrachter auf *denselben* Gegenstand beziehen, behauptet der Relativismus der Existenz, dass es sich bei den verschiedenen Betrachtern um *verschiedene* Gegenstände handelt (weil der Betrachter im Betrachten den Gegenstand in bestimmtem Sinne erst konstituiert). In dieser Abgrenzung zum Perspektivismus ist das oben behandelte semantische Element des „Hinzufügens“ enthalten: Im Perspektivismus wird Objekt und Erscheinung streng voneinander getrennt, und dabei nur die *Erscheinung* auf den Betrachter relativiert. Die Seinsweise des Objekts bleibt von der Relativierung unberührt, wird aber meist für unerkennbar gehalten. Der Relativismus der Existenz dagegen fasst das Objekt selbst als *Produkt* eines komplexen Prozesses auf, bei dem eine Reihe von Objekt-konstitutiven Faktoren nicht nur unseren Zugang zu den Objekten *via* ihren Erscheinungsweisen, sondern auch die Seinsweise dieser Objekte selbst bestimmt. Die Schlüsselmetapher liefert dabei die Idee der Hinzufügung, die wir im Zusammenhang mit J. Grotes Definition bereits besprochen haben und die man – erweitert durch eine Anzahl kühner Metaphern (wie „Erfindung“, „Konstruktion“ oder „world-making“) – im Rahmen vieler relativistischer Positionen wiederfindet, z.B. bei Whorf, Kuhn, Feyerabend, Goodman oder Elgin. Diese Metaphern werden wir im Rahmen der Diskussion der „These der Abhängigkeit“ (Kap. II, Abschnitt 2.2) wieder aufgreifen.



### 2.3 Gegenstandsbereich III: Urteilstypen

Als Alternative zur Bezugskategorie des philosophischen Fachs erweist sich eine Klassifizierung über *Urteilstypen* als eine ebenso gangbare Möglichkeit der Abgrenzung, die zusätzlich auf einige weitere Aspekte ein klärendes Licht wirft.

Wir können die verschiedenen Formen des Relativismus insgesamt als Theorien oder philosophische Positionen auffassen, die unterschiedliche Klassen von Urteilen oder Urteilstypen untersuchen, ästhetische oder ethische Werturteile, Sachurteile, Wahrnehmungsurteile, etc., und dann den ontologischen Relativismus als eine besondere Form abgrenzen, die sich mit Urteilstypen wie Existenzurteilen oder Urteilen des Beschaffenseins befassen.

In Anlehnung an die im vorigen Abschnitt getroffenen Unterscheidungen können wir weiters den ontologischen Relativismus als eine Theorie bestimmen, die nicht universell die Geltung aller Urteile schlechthin relativiert, sondern nur partiell die Geltung von Urteilen eines bestimmten Typs: ontologische Urteile. Und wir können dann ontologische Urteile gegenüber anderen Urteilstypen abgrenzen, indem wir sagen, sie sind Urteile über „das Sein“, bzw. „das Seiende“, „die Existenz“ oder „die Beschaffenheit“ eines Dings (im Gegensatz zu Urteilen über seinen ästhetischen, ethischen Wert, über seine Erkennbarkeit oder Wahrnehmbarkeit). Damit ist auch klar, warum der ontologische Relativismus nicht selbstreferentiell sein kann, denn er ist eine Theorie oder systematische Untersuchung über objektsprachliche Urteile. Die Sätze, in denen er sich selbst vorträgt, sind dagegen metasprachliche Sätze.

Ferner können wir in Analogie innerhalb der Klasse der ontologischen Urteile lokale und durchgängige Formen der Relativierung unterscheiden, hier bestimmt als (a) Theorien über die Relativität einiger ontologischer Urteile (lokal) und (b) Theorien über die Relativität aller ontologischen Urteile (durchgängig), und wir können weiters das klassische Programm in der Ontologie umformulieren als ein Programm, das Systeme von Urteilen über das Seiende, wie es an sich ist, hervorbringt, das moderne Programm dagegen als ein Programm, das in metasprachliche Untersuchungen mündet, mit dem Ergebnis der Sinnlosigkeit der im klassischen Programm generierten Urteile.

Auch die Gegenüberstellung von optimistischen versus pessimistischen Haltungen gegenüber dem klassischen Programm können wir über Urteilstypen kennzeichnen. Eine solche Kennzeichnung über Urteilstypen hat folgenden Vorteil: Haben wir bisher vergleichsweise vage von einer optimistischen *Haltung* hinsichtlich der Möglichkeit einer

Wissenschaft vom Sein an sich gesprochen, vom *Vertrauen*, forschend vordringen zu können bis zu den Dingen, wie sie an und für sich sind, und von verschiedenen Graden des *Zweifeln*s am klassischen Programm, so können wir jetzt die optimistischen Haltungen präzisieren als eine Gruppe von Positionen, die Existenz- oder Eigenschaftsurteile mit einem absoluten Geltungsanspruch verbinden und pessimistische Haltungen als eine Gruppe von Positionen, die einen solchen absoluten Geltungsanspruch zurückweisen, entweder, indem sie Urteile über Existenz und Beschaffenheit eines Dings prinzipiell und unbezweifelbar für nicht sinnvoll, rechtfertigbar oder wahrheitswertfähig erklären (negativer Dogmatismus), oder sich hinsichtlich der Frage nach ihrer Gültigkeit enthalten (Agnostizismus), oder sie weder für gültig noch für ungültig halten und weitersuchen (Pyrrhonische Skepsis), oder sie für annähernd gültig halten (z.B. kritischer Realismus).

Ein weiterer Vorteil einer Abgrenzung über Urteilstypen hat mit der Verständlichkeit unserer Redeweise zu tun: Haben wir bislang davon gesprochen, dass „ein Ding oder eine Eigenschaft *x* für *y* existiert“, so können wir jetzt diesen Ausdruck umformulieren in „ein Existenz- oder Eigenschafts-Urteil *x* ist für *y* gültig“. Die erste, gegenständliche Redeweise hat nämlich den offenkundigen Nachteil, dass sie die Gebrauchsregeln des Common-Sense-Diskurses empfindlich verletzt, da „Existenz“ und „Eigenschaft“ hier nur einen absoluten Gebrauch zulassen (man sagt: „ein Ding existiert, oder es existiert nicht; es hat entweder eine bestimmte Eigenschaft, oder es hat sie nicht.“) ‚Existenz-für‘ und ‚Eigenschaft-für‘ sind in diesem Rahmen sinnlose Ausdrücke. Die Redeweise über die bedingte Gültigkeit von Urteilen dagegen verletzt die Gebrauchsregeln des Common-Sense-Diskurses nicht, oder nicht in demselben Maße. Man ist es gewohnt – zumal in Diskursen, die in eine pluralistische Demokratie eingebettet sind – zu sagen, dass verschiedene Personen oder Gruppen divergierende Meinungen haben, die sie in Urteilen ausdrücken, die eben nur für sie Geltung haben. Auf das Problem der Verletzung von Common-Sense-Intuitionen bzw. Verletzungen der Gebrauchsregeln des Common-Sense-Diskurses kommen wir gleich zurück.

Nachdem wir nun den Begriff der „Ontologie“ für unsere Zwecke hinreichend abgegrenzt und differenziert haben, können wir nun unsere erste Arbeitsdefinition des Relativismus übernehmen und in einer Definition des ontologischen Relativismus im Speziellen präzisieren:

(O.R.<sub>A</sub>): Jede Form des ontologischen Relativismus beinhaltet eine zumindest gemäßigte Form der Skepsis an absolutistischen Positionen in der Ontologie, das heißt eine Geste des Zweifeln an für absolut gültig gehaltenen Urteilen über die Existenz oder die Beschaffenheit eines Dinges.

## **2.4 „Ontologischer Relativismus“ – ein Oxymoron?**

Das 20. Jahrhundert hat – abgesehen von einigen wenigen Denkern wie Husserl, N. Hartmann oder Heidegger – beinahe durchgehend das pessimistische (negativ-dogmatische, agnostische oder pyrrhonische) Programm in Abgrenzung zur Möglichkeit einer Ontologie als *prima philosophia* favorisiert. Wir haben bereits das skeptische Moment zu einer Minimalbedingung für relativistische Positionen gemacht und wir finden auch tatsächlich relativistische Positionen in der Ontologie auffälligerweise bei solchen Philosophen, die sich diesem pessimistischen Programm angeschlossen haben.

Vor dem Hintergrund dieser beiden Umstände müssen wir uns die Frage stellen, in welchem Sinne die Begriffskombination von „ontologisch“ und „relativistisch“ im Ausdruck „ontologischer Relativismus“ überhaupt angemessen oder nicht vielmehr sinnwidrig ist. Bringt, genauer gesagt, diese Kombination nicht zwei einander widersprechende Begriffe zusammen, zumindest zwei Begriffe mit widersprüchlichen Assoziationen, wie ein „hölzernes Eisen“, oder das, was man in der Literaturwissenschaft die rhetorische Figur des „Oxymoron“ nennt? Die Antwort ist „ja“; ja für den, der am klassischen Programm festhält und ebenso ja für den Common-Sense, bzw. für einen Vertreter der Auffassung, dass der Diskurs des Common-Sense in irgend einer Weise fundamental oder privilegiert ist. Im Rahmen des klassischen Programms macht es keinen Sinn, weil hier das Seiende absolut gesetzt und für erkennbar gehalten wird und im Common-Sense, weil es hier (jedenfalls im Großen und Ganzen) sinnlos ist, die Grundbegriffe der hier herrschenden Auffassung von Wirklichkeit relativ zu denken, oder anders gesagt, weil es im Diskurs des Common-Sense keine Regeln gibt, die Ausdrücke wie „Sein für“, „Existenz für“ oder „Eigenschaft vor dem Hintergrund von x“ zulassen. Das erklärt auch den Widerstand vieler Kritiker der Idee der ontologischen Relativität, die diese nicht nur aus formal-logischen Gründen ablehnen (z.B. aufgrund ihrer etwaigen selbstbezüglichen Inkonsistenz), oder ihre theoretischen Voraussetzungen missbilligen (z.B. eine ontologische Skepsis), sondern weil sie in einer Relativierung der zentralen Begriffe der Ontologie eine „zugemutete Sprachreinigung“ (Schnädelbach) erblicken, die der gewohnten, klassischen Interpretation dieser Begriffe zuwiderläuft.

Wie ist ein solcher Vorwurf zu verstehen? Ich denke, wir sollten – egal, auf welcher Seite wir stehen – jedenfalls Verständnis zeigen für diese Irritation, denn nicht zuletzt kennt auch der eingefleischteste ontologische Relativist die Vorzüge der Stallwärme unserer heimischen Evidenzen. Dennoch könnte man diese „zugemutete Sprachreinigung“ (und

darum handelt es sich hier zweifellos) durch eine relativistische Uminterpretation der zentralen Begriffe der Ontologie positiv bewerten: Man könnte in ihr durchaus auch eine Möglichkeit erblicken, die übliche Interpretation des klassischen Programms und des Common-Sense aufzubrechen, weil man der Auffassung ist, dass in diesem etablierten Gebrauch – zumindest in unserem Dorf etablierten Gebrauch, wie Feyerabend sagen würde – ein semantischer Zwang zum Ausdruck kommt. Dieser Zwang könnte einem Vorurteil entspringen, das sich durch eine sprachliche Konvention manifestiert und in ihr verfestigt hat und als unbewusst wirksame sprachsanktionierte Tradition oder Interpretationsgewohnheit aufrechterhalten wird. Tatsächlich verdankt sich, wie ich glaube, die Faszination der Idee der ontologischen Relativität in hohem Maße diesen ideologiekritisch motivierten Vorbehalten, sodass man hier eher geneigt ist, einen zunächst contraintuitiven Gebrauch in Kauf zu nehmen; ja, man erachtet die Verletzung der Konvention durch und mit Hilfe dieser schillernden Metapher für wünschenswert im Sinne einer Chance, überkommene Interpretationsgewohnheiten zu hinterfragen und dann gegebenenfalls abzulegen und zu überwinden.

## **2.5 Abgrenzung vom negativen Dogmatismus und von der pyrrhonischen Skepsis**

Die historischen, sozialen oder auch psychologischen Entstehungsbedingungen von Relativismen können – so wenig beweiskräftig sie für seine Kohärenz oder Angemessenheit sind – jedenfalls *Aufschluss* darüber geben, warum und auf welchem Wege eine Position wie der ontologische Relativismus sich bereit erklärt, Konsequenzen in Kauf zu nehmen, die vielen der fundamentalsten Intuitionen des Common-Sense widersprechen.

Die typische dialektische Entwicklung einer relativistischen Haltung in der Ontologie ist die Folgende: Ausgangspunkt ist eine bestimmte ontologische *Lehre*. Diese Lehre wird in Zweifel gezogen (ontologische *Skepsis*), z.B. weil andere ontologische Entwürfe ähnlich plausibel erscheinen (Erleben der *Vielfalt*). Wenn nicht eine der Alternativen auch nach längerer Zeit der Konkurrenz sich aus theoretischen Gründen als überlegen erweist (*aporetischer Charakter* der Vielfalt) und sie auch nicht aufeinander reduziert, oder in einem dritten ontologischen System assimiliert werden können (*Inkommensurabilität* der Vielfalt), dann kann man sich verschieden verhalten. Entweder man verabsolutiert die theoretische Indifferenz und lässt gar keine der Alternativen gelten (*negativer Dogmatismus*), oder man enthält sich eines Urteils und „sucht weiter“ (wie Sextus von den *Pyrrhonikern* sagt), oder

man gesteht den konkurrierenden Alternativen (vielleicht nicht allen, aber zumindest mehr als einer von ihnen) Geltung oder Angemessenheit zu, beschränkt jedoch dieses Zugeständnis auf eine Reihe von Rahmenbedingungen (*Relativismus*).

Mit dieser Rekonstruktion haben wir ein Kriterium erhalten, wie wir den ontologischen Relativismus zwar *über* die ontologische Skepsis (als unspezifizierte Geste des Zweifelns) einführen können, dann aber von radikaleren Formen (wie negativen Dogmatismus oder pyrrhonischer Skepsis) abgrenzen können: Es ist die Idee der Beschränkung, die bereits oben als ein zentrales Merkmal der Relativismus-Begriffs eingeführt wurde – allerdings dort ohne besondere Berücksichtigung der Ontologie. Wie können wir nun die Idee der Beschränkung auf die Ontologie im Speziellen anwenden?

Wenn die syntaktische Form von Definitionen über diese Idee, wie oben festgestellt, typischerweise die Form „x gilt nur für y“ hat, dann können wir gemäß unserer differenzierten Bestimmung von Ontologie folgende Einsetzungen vornehmen:

Wenn wir über Gegenstände und Eigenschaften selbst sprechen, können wir sagen

- (a) *Gegenstände* (Entitäten, Objektklassen, Postulate) existieren nur für y; oder
- (b) *Eigenschaften* existieren nur für y; bzw.
- (c) ((a) u. (b) verallgemeinert) *ontologische Postulate* existieren nur für y.

Wenn wir andererseits über Urteile sprechen, die von ontologischen Postulaten handeln, können wir sagen

- (d) *Existenzurteile* gelten nur für y; oder
- (e) *Eigenschaftsurteile* gelten nur für y; bzw.
- (f) ((c) u. (d) verallgemeinert) *Ontologische Urteile* gelten nur für y.

Werden diese ontologischen Urteile in eine systematische Ordnung gebracht, so können wir sagen

- (g) *Ontologische Systeme (Theorien, Positionen)* gelten nur für y.

Eine solche Unterscheidung zeigt, dass die Idee der Beschränkung unter Einbeziehung der Differenzierungen des Begriffs Ontologie auf sehr verschiedene Thesen hinauslaufen kann (und wie unangemessen die pauschale Kennzeichnung des Begriffs „ontologischer Relativismus“ ist, die diese Unterscheidungen nicht berücksichtigt). Im Laufe der Diskussion können wir jedenfalls bei Unklarheiten jederzeit auf sie zurückgreifen.

## **2.6 Differenzierungen nach dem *Bezugspunkt* der Relativierung**

Die Leerstelle y wurde in den oben untersuchten Definitionen durch ein Sammelsurium von Einsetzungen konkretisiert: „Standpunkte“ oder gewisse „Verhältnisse“, „Bedingungen“, „Bewusstsein“, „Subjekt“, „psycho-physische Organisation“, etc. Um dieses Konglomerat in Ordnung zu bringen, möchte ich folgende vier Unterscheidungskriterien einführen: 1. Die *Bezugskategorien* von Raum und Zeit; 2. das *Bezugssubjekt*; 3. die *Bezugsgröße*; und 4. die *Diskurszugehörigkeit*.

### **2.6.1. Die *Bezugskategorien* von Raum und Zeit**

Raum und Zeit bieten sich als unproblematische Unterscheidung besonders an: Entweder man relativiert etwas auf einen Bezugspunkt im historischen Vergleich („diachron“), also z.B. auf verschiedene historische Epochen, oder man vergleicht Bezugspunkte innerhalb einer bestimmten Zeit („synchron“), also z.B. verschiedene Kulturen in der Gegenwart.

Die erste Vorgangsweise kennzeichnet geschichtsphilosophische Formen des Relativismus, z.B. den Historismus, O. Spenglers oder Th. Lessings Kulturtheorien und in neuerer Zeit v.a. die Position M. Foucaults.

Die zweite, synchrone Vorgangsweise ist in den Bereichen Kulturanthropologie und vergleichende Ethnologie angesiedelt und führt dort – vor allem in Abgrenzung zu der lange Zeit üblichen imperialistischen und kultur-missionarischen Praxis im Zuge der Kolonialisierung – zu verschiedenen „engagierten“ Formen des Relativismus.<sup>35</sup> Im Gegensatz zum „geschichtsphilosophischen Relativismus“ nennt man diese Varianten „kulturphilosophischen Relativismus“.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Diese Haltung findet sich bei einer ganzen Schule von „pluralistisch motivierten“ Anthropologen, z.B. bei Herskovits und Benedict, Shweder, oder auch bei Sapir und Whorf, Winch und in Wittgensteins Kritik an Frazer.

| Bezugspunkt der Relativierung   |   |
|---|---|
| Raum<br>(synchron)  | Zeit<br>(diachron)  |
| Kulturphilosophischer<br>Relativismus<br>(Herskovits, Benedict, Shweder,<br>Whorf, Winch, Wittgenstein) | Geschichtsphilosophischer<br>Relativismus<br>(M. Foucault, Historismus,<br>Spengler, Th. Lessing) |

Schema 3: Bezugskategorien von Raum und Zeit

### **2.6.2 Das Bezugssubjekt der Relativierung**

Eine häufige Unterscheidung<sup>37</sup> trennt das Bezugssubjekt in „individuelles“ versus „überindividuelles“ Subjekt. Gemeint ist damit nicht die Postulierung eines substanziellen (über-) individuellen, (über-)personalen Geistes, sondern einfach eine Relativierung auf den *Einzelnen* im Unterschied zu einer Relativierung auf eine *ganze Gruppe*. Im ersten Fall werden die Varianten oft auch „subjektivistische“ Formen genannt,<sup>38</sup> und einer Relativierung auf das „allgemeine Bewußtsein“ (Eisler 1899, S. 645) oder einem „generalistischen Relativismus“ (Hagemann u. Dyroff 1915, S. 214 ff.) gegenübergestellt. Sofern das allgemeine Bewusstsein der Gruppe sich auf alle Menschen bezieht, finden wir die Bezeichnungen „(gattungs-)spezifischer“ (Husserl 1900, Bd. I, S. 122) und „objektivistischer“ Relativismus (Eisler<sup>4</sup>II, 1929, S. 683).

Bemerkenswert ist die Tendenz der letztgenannten Autoren, im Relativismus eine zunehmende Verschärfung zu erblicken, je mehr das Bezugssubjekt der Relativierung am einzelnen Menschen festgemacht wird. Diese Tendenz findet sich im Übrigen bei den meisten Kritikern relativistischer Positionen und ist im Grunde auch einleuchtend: Je „persönlicher“ oder „vereinzelter“ der Bezugspunkt der Relativierung angesetzt ist,<sup>39</sup> desto größer scheint die

<sup>36</sup> Diese zusammenfassenden Termini finden sich schon früh, zum ersten Mal bei R. Eisler (<sup>4</sup>Bd.II 1929, S. 683); vgl. dazu auch G. Königs bereits zitierten Aufsatz „Relativismus“ im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“, G. König (1992, S. 614).

<sup>37</sup> z.B. Eisler (<sup>4</sup>II 1929, S. 683), Hagemann u. Dyroff (<sup>10</sup>1915, S. 214ff.), Husserl (1900, I, S. 122), und einige neuere Lexika.

<sup>38</sup> z.B. bei Eisler, ebd.

<sup>39</sup> hier wird oft von „Subjektivismus“ oder „Standpunkt-Relativismus“ in abwertendem Tonfall gesprochen.

Gefahr, persönliche Willkür und allen erdenklichen Unsinn, den einzelne Individuen mitunter behaupten, mit Hilfe eines Relativismus zu legitimieren. Umgekehrt heißt das auch, dass mit zunehmender Allgemeinheit des Bezugspunktes (z.B. „ganze Kulturen“ oder „der Mensch“), die ins Feld geführten Relativierungen tendenziell gelassener hingenommen werden<sup>40</sup> und „objectivistischer“ oder „objektiver“ Relativismus, oder überhaupt nicht mehr „Relativismus“, sondern „Relationismus“ genannt werden.<sup>41</sup>

### **2.6.3. Die Bezugsgröße der Relativierung**

Über die grobe Einteilung in Individuum und Gruppe hinaus kann man eine Reihe weiterer Bezugsgrößen unterscheiden: Familien, Überzeugungsgemeinschaften wie Scientific Communities, Glaubensgemeinschaften wie Kirchen oder Sekten, soziale Klassen, Nationen, Sprachgruppen und Diskursgemeinschaften, (auch „Jargon-Communities“), oder ganze Kulturen wie z.B. „die westlich-abendländische Kultur“. Je nachdem, um welchen Gegenstand oder Urteilstyp es sich handelt, kann man dann deren Existenz bzw. Geltung auf solche verschiedenen Bezugsgrößen relativieren; So sagt man in relativistischen Kontexten beispielsweise: „Das Dingschema gilt nur für die westlich-abendländische *Kultur*“, „Die *Sprachgemeinschaft* der Inuit kennt sehr viele Arten von Schnee“, „Die Hostie ist für *Katholiken* nicht einfach eine Mehl-Oblate“, „Die *Arbeiterklasse* erlaubte die Durchsetzung einer materialistischen Ontologie im 19. Jh.“, etc.

### **2.6.4. Horizontaler versus vertikaler Vergleich**

Die letzte Differenzierung, die hier vorgenommen werden soll, ist eine Unterscheidung nach dem Kriterium der Diskurszugehörigkeit des zu relativierenden x. Wenn wir uns Diskurse, Sprachrahmen oder -spiele als übereinandergeschichtete Ebenen vorstellen, können bestimmte Elemente eines Diskurses entweder *auf ein und derselben* Ebene, also *innerhalb eines* Diskurses verglichen und dann pluralisiert oder relativiert werden (also

---

<sup>40</sup> Aber nicht immer, man denke z.B. an Husserls Kritik am gattungsspezifischen Relativismus, vgl. ebd., §39, S.129ff.

<sup>41</sup> Vgl. Eisler (1913, S. 557): „[...]der ‚objektive‘ Relativismus, der auch als *Relationismus* bezeichnet werden kann, betont nur, daß wir [d.h. wir alle, oder der Mensch] die Wirklichkeit nicht ‚an sich‘, sondern in der Relation zum erkennenden Bewußtsein sowie die Dinge in deren raum-zeitlich-kausalen Relationen zueinander erkennen [...]“



gleichsam „horizontal“), oder man vergleicht, pluralisiert oder relativiert Elemente *aus verschiedenen* Diskursen („vertikal“). Diese Unterscheidung geht auf H. Price<sup>42</sup> zurück, und wurde dort im Rahmen einer Differenzierung des Pluralismus-Begriffs eingeführt, hat aber auch für den Relativismus eine klärende Funktion. Sie macht den Unterschied deutlich zwischen Positionen auf der einen Seite, die eine „vertikale“, also *zwischen* Sprachspielen oder Diskursen bestehende Relativität behaupten, (zu diesen werden häufig die Positionen Whorfs, Wittgensteins, oder die des späteren Carnap gerechnet), und auf der anderen Seite „horizontale“ Formen, die *innerhalb* eines Diskurses, oder Sprachspiels eine Relativität geltend machen (Quine oder der frühe Carnap sind Beispiele für „horizontale“ Positionen).

Im ersten Fall mündet die Position oft in eine These der Unentscheidbarkeit zwischen Diskursen (d.h. man stellt in Abrede, dass es ein verbindliches theoretisches Kriterium zur Präferenz eines bestimmten Diskurses gebe); im zweiten Fall mündet die Position üblicherweise in eine These der theoretischen Unentscheidbarkeit zwischen Existenz-Postulaten oder Objektklassen innerhalb eines Diskurses oder einer Theorie.<sup>43</sup>

Das systematische Ziel des zweiten Teils der vorbereitenden Untersuchungen war es, den ontologischen Relativismus durch Abgrenzungen einerseits und durch Differenzierungen andererseits zu explizieren. Fassen wir zusammen:

Ausgehend vom Begriff der gemäßigten Skepsis als semantische Minimalbedingung wurde der ontologische Relativismus zunächst als partieller Relativismus, ohne Selbsteinschluss, als lokale oder durchgängige Variante sowie als Form der moderaten ontologischen Skepsis im Besonderen rekonstruiert. Dann wurde der Gegenstandsbereich des ontologischen Relativismus in mehreren Schritten genauer eingegrenzt, zunächst über die Ontologie als philosophisches Fach, dann über Urteilstypen. Im Zusammenhang mit einer Abgrenzung über das philosophische Fach haben wir zwei Programme unterschieden, das „klassische“, und das „moderne“, die durch eine sehr unterschiedliche Auffassung von Ontologie gekennzeichnet sind (und trotzdem den gleichen Namen führen). Wir haben verschiedene mögliche Haltungen oder „Grade“ der Skepsis gegenüber dem klassischen Programm identifiziert und daraus Musterformen der ontologischen Skepsis abgeleitet. In Abgrenzung zu radikaleren Formen der ontologischen Skepsis wurde auf die Idee der

---

<sup>42</sup> H. Price, „Metaphysical Pluralism“, in: The Journal of Philosophy, 89 (1992), S. 387-390.

<sup>43</sup> Vgl. z.B. Quines Prinzip des „ontological commitment“: Wir können uns innerhalb des explikativen Diskurses angesichts ein und derselben Datenbasis für verschiedenen Entitäten entscheiden. Diese Entscheidung hat Bekenntnis- und nicht Erkenntnis-Charakter. Im Vergleich mit anderen, etwa mythischen Diskursen gilt für Quine allerdings durchaus nicht eine theoretische Gleichwertigkeit oder Beliebigkeit. Diese Beschränkung

Begrenzung zurückgegriffen. Im Zuge des modernen Programms wurde die Frage diskutiert, in welchem Sinne hier von „ontologischer“ Relativität gesprochen werden kann. Mit einer Abgrenzung über Urteilstypen konnten wir den ontologischen Relativismus einerseits weiter präzisieren, und die relativistische Redeweise zum anderen verständlicher machen. Ferner haben wir uns unter den vielfältigen Bedeutungen der Begriffs „Sein“ auf eine besondere Berücksichtigung des Begriffs der Existenz und des Beschaffenseins festgelegt. Schließlich wurden Differenzierungen nach dem Bezugspunkt der Relativierung vorgenommen, die nach vier Kriterien (Raum-Zeit, Bezugssubjekt, Bezugsgröße, und Diskurszugehörigkeit) alternative Varianten des ontologischen Relativismus kennzeichnen.

Ich denke, wir haben nun die begrifflichen Werkzeuge für unsere Zwecke hinreichend vorbereitet – so unspektakulär oder mühselig ihr Nachvollzug sich vielleicht gestaltet haben mag – und wollen also die systematische Auseinandersetzung mit relativistischen Positionen in der Ontologie eröffnen.

## II. Diskussion

Der nun folgenden Diskussion der verschiedenen Relativismusvarianten sind eine Auswahl repräsentativer Texte zugrundegelegt.<sup>1</sup> Wie in der Einleitung erwähnt, werde ich dabei im wesentlichen thematisch verfahren, d.h. ich werde die Relativismusvarianten systematisch entwickeln und sie dann auf ihre Rechtfertigungsprobleme hin untersuchen. Das Ziel ist es, die Grundlagen für wohlerwogene, qualifizierte Varianten des ontologischen Relativismus zu schaffen, die sowohl gut begründet und konsistent als auch attraktiv erscheinen, und das verlangt vor allem ihre Abgrenzung von problematischeren Varianten, Teilargumenten oder Teilthesen.

Ich werde dabei „dialektisch“ vorgehen. Das heißt, ich werde versuchen, eine Variante des ontologischen Relativismus (oder ein Teilargument zu seinen Gunsten) im Vergleich zu seinen absolutistischen Alternativen zunächst so plausibel wie möglich zu präsentieren und dann die problematischen Elemente identifizieren, die es zu vermeiden gilt. Das Problemfeld betrifft grob gesagt drei Bereiche: zum einen die Begründung, zum anderen die Konsistenz und zum dritten die Wünschbarkeit bestimmter Varianten des ontologischen Relativismus.

Obwohl ich nicht bestreiten will, dass eine solche „dialektische“ Entwicklung eine Richtung hat und ein Ziel (nämlich zu zeigen, dass der ontologische Relativismus in bestimmten Varianten eine gangbare und interessante Alternative zu absolutistischen Ontologien sein kann), so liegt das Gewicht der Untersuchung doch eher auf der Frage, *unter welchen Bedingungen* bestimmte Varianten attraktiv erscheinen. Ich glaube nicht, dass man sich durch die Untersuchung der Rechtfertigungsprobleme des ontologischen Relativismus eine *Lösung* eines der ältesten Probleme der Philosophiegeschichte erwarten dürfte, sondern vielmehr eine *Klärung* der Voraussetzungen, die die eine oder die andere Lösung plausibel erscheinen lassen.

Beginnen möchte ich die Diskussion mit einem in sich abgeschlossenen Argument zugunsten des ontologischen Relativismus, ohne Hinblick auf eine bestimmten Variante. In diesem „Eröffnungsargument“ sind eine Reihe von argumentativen Elementen enthalten, die dann in der Diskussion der einzelnen Varianten des ontologischen Relativismus genauer untersucht werden. Es hat den Zweck einer Einführung in eine hoch kontroverse Debatte und dient konkret dazu, das Problembewusstsein auf Seiten der Kritiker relativistischer Positionen

---

<sup>1</sup> Wein (1950), Geiger (1953), Black (1954), Whorf (1956), Körner (1970), Davidson (1973), Winch (1975), Kuhn (1976), Körner (1977), Strasser (1980), Feyerabend (1983, insbes. Kap. 6 u. 7), Goodman (1984), Feyerabend (1987), Rorty (1987), Shweder (1989), Elgin (1989), Rorty (1992), Strasser (2000, insbes. § 10), Margolis (unveröffentlicht).

in der Ontologie zu schärfen. Ziel dieses Arguments ist es daher vor allem, bei Vertretern absolutistischer Ontologien (Objektivismus, Universalismus, wissenschaftlicher Realismus, Naturalismus und anderen heute prominenter Auffassungen) die Bereitschaft zu fördern, relativistische Ansätze ernsthaft in Betracht zu ziehen.

Unser Eröffnungsargument richtet sich im Besonderen an die Vertreter neopositivistisch geprägter Realisten, die zwar eine Relativität im Bereich normativer Kontexte (in der Ethik und Ästhetik) zugestehen, in deskriptiven Zusammenhängen jedoch, also wenn „Sachurteile“ im Spiele sind, keine Bereitschaft zeigen, Relativierungen der Geltung dieser Urteilstypen einzuräumen. Meine Argumentation wird darauf hinauslaufen, dass die Bedingungen, die bei der Bildung und Rechtfertigung normativer Urteile herrschen, in relevanter Hinsicht *dieselben* sind, die bei der Bildung und Rechtfertigung von Sachurteilen vorliegen. Genauer: Das Argument soll die strikte Unterscheidung von Wert- und Sachurteilen, so wie sie seit dem Neopositivismus vielfach für selbstverständlich gehalten wird, unterminieren. Ist dieses Argument überzeugend, dann gilt für Werturteile wie für Sachurteile, dass sie im Prinzip denselben Rechtfertigungsbedingungen unterliegen. Und jemand, der geneigt ist, *Werturteilen* die Möglichkeit einer objektiven Rechtfertigung abzuspochen, muss dasselbe auch gegenüber *Tatsachenurteilen* tun.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Diese „Strategie der Analogie“ ist eine beliebte Vorgangsweise bei Relativisten, die uns an verschiedenen Stellen wieder begegnen wird: Man verweist auf lokale Phänomene (z.B. auf Artefakte in der Kunst oder in der Ethik) und versucht, die dort bereits akzeptierte Relativität auch in Bereichen geltend zu machen, wo eine Relativierung für unangemessen gehalten wird. S. a. unten, Feyerabends „Methode der Anamnese“, Abschnitt 2.2.7.

## **1. Das Privileg des Sachurteils? Eine Art Eröffnungsargument**

Seit David Humes ontologischer Zurückhaltung – die sich ihrerseits am metaphysischen Sparsamkeitsideal Ockhams orientiert – gehört es in entscheidenden Strömungen der nachfolgenden Zeit (insbes. im Positivismus, Neopositivismus, Wiener Kreis, und in vielen Bereichen der analytisch ausgerichteten angelsächsischen Philosophie) zum guten Ton, sich ontologischer Geständnisse zu enthalten. Nicht alle unter diesen nehmen sich diesen Fauxpas zu Herzen. Es gibt in den genannten Kreisen Naturalisten, Materialisten, Metaphysische Realisten, die ihre Ontologie offenlegen und verteidigen. Der metaphysische Realist im Besonderen (oder der ontologische Absolutist im Allgemeinen) behauptet üblicherweise, dass die privilegierte Stellung der Sachurteile – privilegiert gegenüber allen normativen Urteilstypen, ethische, ästhetische Urteile, Geschmacksurteile, etc. – in ihrer objektiven Begründbarkeit besteht. *So the argument goes.*

Wenn jedoch diese objektive Begründbarkeit alleine durch den subjektunabhängigen Status von Tatsachen gewährleistet ist, kann eine Kritik an diesem Status von Tatsachen dieses Privileg der Sachurteile in Abrede stellen. Ich will nicht gegen ontologische Festlegungen *per se* argumentieren (obwohl einige Formen des ontologischen Relativismus dies tun). Ich will auch nicht behaupten, dass eine Unterscheidung von *Werturteilen* und *Tatsachenurteilen* unvernünftig wäre (es gibt zweifellos viele sinnvolle Möglichkeiten, Aussagetypen zu klassifizieren, ebenso wie man in der Literatur „Epik“ und „Lyrik“ unterscheiden kann). Meine Eröffnungsthese ist die Folgende:

(T<sub>1</sub>) *Der privilegierte erkenntnistheoretische Status von Sachurteilen (ihre Wahrheitswertfähigkeit und ihre objektive Begründbarkeit im Gegensatz zu sog. außertheoretischen Urteilstypen) kann nicht alleine durch den subjektunabhängigen Status von Tatsachen gewährleistet werden, wenn sich herausstellt, dass beide Urteilstypen (Sachurteile und außertheoretische Urteile) im Prinzip denselben Rechtfertigungsbedingungen unterliegen.*

Mit Bezug auf die Unterscheidung „Sachurteile“ vs. „außertheoretische Urteile“ folgt aus (T<sub>1</sub>) unmittelbar:

(T<sub>2</sub>) *Für den Fall, dass die Rede von „objektiven Merkmalen eines als solchen erkennbaren, subjektunabhängigen Gegenstands“ nicht hinreichend begründbar ist, kann auch keine Unterscheidung zwischen objektiv gültigen Sachurteilen und subjektiv gültigen Werturteilen*

getroffen werden. – jedenfalls nicht durch Zuhilfenahme der Subjektunabhängigkeit als Unterscheidungskriterium.

Theodor Geiger, ein dem Neopositivismus nahestehender Philosoph, ist ein prototypischer Verfechter der objektivistischen Position, der auf einer scharfen Trennung dieser beiden Aussagetypen besteht, und der das Privileg der Sachurteile gerade mit dem subjektunabhängigen Status von Tatsachen begründen will. Im vierten Kapitel (*Das Werturteil – eine ideologische Aussage*) seines Buches *Ideologie und Wahrheit* (1953, S.53-65)<sup>3</sup> stellt er der „Wahrnehmung von objektiven Kennzeichen“ die subjektive, emotive „Reaktion auf Sinneseindrücke“ gegenüber. Als Beispiel wählt Geiger die Wahrnehmung von Farbe, Form und Geruch einer Hyazinthe und er ist der Ansicht, dass alles, was für olfaktorische (geruchliche) Geschmacksurteile gilt, im Prinzip auch auf alle Werturteile zutrifft, die ethischen eingeschlossen. Besehen wir uns Geigers Argument:

Was bei der Fällung eines Werturteiles vor sich geht, ist dies. Eine Person A steht einem wirklichen Objekt O gegenüber. Das Objekt O betrachtend stellt A eine Reihe von objektiven Kennzeichen fest. [...] Gleichzeitig mit der Wahrnehmung des Objektes und seiner richtigen Zuordnung zur Kategorie geht aber noch etwas anderes, völlig A-Theoretisches vor sich. A hat eine ihm angenehme (widerwärtige) Geruchsempfindung. Er schnuppert und sagt „Ah!“ oder rümpft die Nase und sagt „Pfui!“. Das sind keine Aussagen über den Gegenstand Hyazinthe, sondern Reaktionen auf den Sinneseindruck, den sie macht.

Um diese Unterscheidungen zwischen theoretischen und a-theoretischen Urteilen zu unterminieren, müsste der ontologische Relativist nun zeigen, inwieweit das die Werturteile (als ideologische) diskreditierende Merkmal, nämlich *relational* zum Urteilenden zu sein, auch auf Sachurteile zutrifft. Denn Geiger argumentiert weiter: „So weit, so gut. Es ist nun aber so, daß jedesmal, wenn A ein Objekt vor sich hat, das er nach objektiven Merkmalen als Hyazinthe erkennt, die gleiche Geruchsempfindung des A von ihm unversehens aus der Sensationsebene in die Erkenntnisebene übertragen wird.“

Dieses erkenntnis-psychologische Argument [die Neigung zur ontologischen Objektivierung aufgrund der Invarianz des Verhältnisses von gleichzeitigen Erlebnissen] kann jedoch (wie ich glaube zeigen zu können) ebenso auf Sachurteile und deren implizite Objektivierung angewandt werden.

Hume hat das bei bestimmten theoretischen Aussagen gezeigt, indem er darauf hinwies, dass diese (in der Form von verallgemeinerten Beobachtungssätzen)

---

<sup>3</sup> 1953 ist lange her, doch die Überzeugung Geigers wird bis heute vielfach vertreten; man denke z.B. an B.

strenggenommen nur Aussagen über die Gleichzeitigkeit des Auftretens verschiedener *Sinneseindrücke* sein können, und ihre Verallgemeinerung nicht mehr als ein Ausdruck der Hoffnung, diese mögen sich ebenso wiederholen. Im sozusagen günstigsten Fall für den, der nach Ordnung sucht, hat er also unter ähnlichen Bedingungen einen ähnlichen *Sinneseindruck*.

Berkeley lieferte ein exakt analoges Argument indem er darauf hinwies, dass wir dazu neigen, generalisierte Tatsachenaussagen über objektive Eigenschaften von Gegenständen zu ontologisieren: Diese Zuschreibungen von objektiven Eigenschaften (in der Form von verallgemeinerten Beobachtungssätzen) können strenggenommen nur Aussagen über die Gleichzeitigkeit des Auftretens verschiedener *Sinneseindrücke* sein, und ihre Verallgemeinerung nicht mehr als ein Ausdruck der Hoffnung, diese mögen sich ebenso wiederholen. Im sozusagen günstigsten Fall für den, der nach Ordnung sucht, hat er also unter ähnlichen Bedingungen einen ähnlichen *Sinneseindruck* (Bündeltheorie). Diesen Sinneseindruck nun als Zustand oder Eigenschaft eines materiellen Objekts zu deuten, ist im selben Sinne wie im Falle von Werturteilen eine (wenn auch *noch* automatisiertere) *Reaktion* auf den Sinneseindruck.

Indem ich hier die Position des Relativisten einnehme, bestreite ich damit nicht, dass sich Reaktionen auf Sinneseindrücke nach bestimmten Unterscheidungskriterien in Klassen unterteilen lassen (z.B. in „Werturteile“ und „Sachurteile“). Was ich aber entschieden behaupte, ist, dass diese Klassen von Aussagen jedenfalls hinsichtlich folgender Merkmale identisch sind:

1. beiden geht notwendig ein Akt der Interpretation voraus (eine Reaktion), und
2. diese Interpretation ist bei verschiedenen Beobachtern nur dann ähnlich, wenn die Interpretationsanleitungen (oder Erkenntnisbedingungen) der verschiedenen Beobachter ähnlich sind.

Im Falle der Einhelligkeit ethischer Urteile werden diese beiden Merkmale zur Unterminierung ihrer universellen Geltung ins Treffen geführt: Menschen können, wenn sie in bestimmter Weise sozialisiert oder konditioniert sind, in sehr ähnlicher Weise wertend auf einen Sinneseindruck reagieren. D.h. bei ähnlicher physiologischer und psychischer Prädisposition (z.B. in Glaubensgemeinschaften oder bei erfolgreichen Werbestrategien) treten ähnliche Werturteile auf.

Warum argumentiert man im Falle von Sachurteilen nicht in gleicher Weise? Es ist nämlich durchaus nicht auszuschließen, dass die ontologische Einhelligkeit bezüglich unserer Sachurteile nur dadurch zustande kommen kann, dass wir aufgrund ähnlicher sprachlicher, erkenntnisphysiologischer, sozialer, historischer oder transzendentaler Bedingungen mit ähnlichen Sachurteilen reagieren; es ist nicht auszuschließen, dass die (ontologisierende) Reaktion auf Sinneseindrücke im Falle von Sachurteilen nur dadurch ausgezeichnet ist, dass sie vergleichsweise gleichförmiger ausfällt, als die (wertende) Reaktion auf Sinneseindrücke im Falle von Werturteilen! Das erkenntnispsychologische Argument, das Geiger an späterer Stelle genauer ausführt, kann daher im Prinzip in gleicher Weise auf sogenannte „(ontologische) Objektivität von Sachurteilen“ angewandt werden. Zuerst Geiger im Original (S. 60):

Sofern eine allgemeine Bewertungsattitüde sich einmal durchgesetzt hat, findet der Anspruch des sie ausdrückenden Werturteils auf objektive Geltung eine weitere Stütze eben in der allgemeinen Übereinstimmung. Wenn die meisten anderen das Objekt so bewerten wie A, schließt A hieraus, daß der Wert im Objekt selbst begründet sein muß. Kollektive Übereinstimmung mag objektive Gültigkeit vortäuschen – begründet sie aber sicherlich nicht.

Und nun dasselbe Argument, frei nach Geiger, auf die „Objektivität von Sachurteilen“ angewandt:

Sofern eine allgemeine *Ontologisierungsattitüde* sich einmal durchgesetzt hat, findet der Anspruch des sie ausdrückenden *Sachurteils* auf objektive Geltung eine weitere Stütze eben in der allgemeinen Übereinstimmung. Wenn die meisten anderen das Objekt *für das halten, wofür A es hält*, schließt A hieraus, daß die Eigenschaft im Objekt selbst begründet sein muß. Kollektive Übereinstimmung mag objektive Gültigkeit vortäuschen – begründet sie aber sicherlich nicht.

Ich fasse zusammen: Wenn der objektive Geltungsanspruch von Sachurteilen, wie bei Geiger, mit dem ontologischen Status von Tatsachen begründet werden soll, dann hängt die „privilegierte“ Stellung der Sachurteile von der Richtigkeit dieser Voraussetzung ab. Falls diese Voraussetzung jedoch ungerechtfertigt ist – etwa weil jene für die Erkenntnis konstitutiven Bedingungen unberücksichtigt bleiben – dann fällt damit das Privileg der objektiven Gültigkeit von Sachurteilen. Und sofern dieses Privileg das Kriterium für eine Trennung von wahrheitswertfähigen und nicht-wahrheitswertfähigen Urteilen war, fällt auch die Rechtfertigung für diese Trennung: Jemand, der objektive Geltungsansprüche von Werturteilen ablehnt, muss dies (zumindest prinzipiell) auch bei Tatsacheurteilen in Frage stellen. QED.



## 2. Der deskriptive ontologische Relativismus

### 2.1 Die Beobachtung der Vielfalt ontologischer Systeme als Ausgangspunkt

Ich beginne mit der Darstellung und Diskussion des deskriptiven ontologischen Relativismus, denn er ist fast durchgängig der Ausgangspunkt relativistischer Debatten. Nicht nur beim Laien ist es das Wissen um Existenzannahmen, die anders sind als die seinen, das interessierte Verwunderung, Befremden oder Verunsicherung auslöst. Auch in den meisten wissenschaftlichen Beiträgen zu diesem Thema entzündet sich die Begründungsdiskussion an der Tatsache, dass in verschiedenen Kulturen und Epochen unterschiedliche Gegenstände als existierend angenommen wurden und werden:

Encountering unfamiliar races, cultures, customs, points of view, people react in various ways. They may be surprised, curious and eager to learn; they may feel contempt and a natural sense of superiority; they may show aversion and plain hatred. Being equipped with a brain and a mouth they not only feel, they also talk – they articulate their emotions and try to justify them. Relativism is one of the views that emerged from this process. It is an attempt to make sense of the phenomenon of cultural variety. (Feyerabend 1987, S. 19)

Die Vielfalt der ontologischen Systeme war seit der griechischen Antike ein allgemein bekanntes Faktum (man denke z.B. an Protagoras, Herodot, Xenophon oder Sextus). Diese Vielfalt als Tatsache wurde bis heute immer deutlicher, je mehr kulturanthropologisches und wissenschaftsgeschichtliches Material zusammengetragen wurde, Material, welches das Bild einer einheitlichen Wirklichkeit kaleidoskopartig zu zerstückeln schien.

Der deskriptive ontologische Relativismus ist eine soziologisch, psychologisch, biologisch oder anthropologisch gestützte These, die zunächst eine signifikante faktische *Korrelation* zwischen bestimmten historischen, kulturellen, sozialen, psychologischen etc. Bedingungen auf der einen Seite und bestimmten ontologischen Systemen auf der anderen Seite konstatiert und dann eine *Erklärung* für die tatsächliche Vielfalt an unterschiedlichen ontologischen Systemen im kulturellen und historischen Vergleich zu geben versucht. Wir können bei einer solchen Erklärung zwei verschiedene, logisch voneinander unabhängige Thesen identifiziert, die "dependency"-These (*These der Abhängigkeit*) und die "diversity"-These (*These der Vielfalt*) (nach Ladd 1973, S. 3-4 u. 109-110).

Die *These der Abhängigkeit* besagt, dass alle als existierend angenommenen Gegenstände einer Gesellschaft wie auch die Theorien über diese von anderen, außerontologischen Faktoren notwendig abhängen: z.B. von ihren Institutionen, von ihrer

Wirtschaftsform, ihrer Sprache, den geographischen Lebensbedingungen, von psychologischen Gesetzmäßigkeiten oder vom biologischen Erbe. Solche Faktoren sind sowohl im Rahmen der Entstehung ontologischer Theorien und Systeme, als auch im Rahmen ihrer Rechtfertigung wirksam. Je "stärker" dieses Abhängigkeitsverhältnis im Allgemeinen gedeutet wird, desto mehr mündet diese erste These in einen (kulturellen, biologischen, ökonomischen etc.) Determinismus.

Die *These der Vielfalt* besagt, dass diese unterschiedlichen Faktoren variieren, im synchronen wie im diachronen Vergleich, von Gesellschaft zu Gesellschaft, ja oft von Individuum zu Individuum. Die Unterschiede sind unaufhebbar, die Vielfalt letztlich irreduzibel.

Beide Thesen zusammengenommen sollen eine Erklärung für den tatsächlichen Dissens ontologischer Systeme liefern, und zwar einerseits durch den Aufweis der *Abhängigkeit* zwischen ontologischen Systemen und den entsprechenden außerontologischen Faktoren und andererseits den Verweis auf die *Vielfalt* dieser außerontologischen Faktoren:

(D.o.R): Ontologische Systeme variieren, da sie abhängig sind von variierenden außerontologischen Bedingungen.

Was genau bedeutet diese Behauptung, was setzt sie voraus, welche sind ihre Implikationen? Um diesen Fragen nachzugehen, wollen wir diese beiden Thesen genauer untersuchen.

## **2.2 Die These der Abhängigkeit**

Wir haben also festgestellt, dass diese beiden Thesen, die These der Abhängigkeit und die These der Vielfalt zusammengenommen als Erklärung für eine heute unabweisbare Tatsache herangezogen werden. Die unübersehbare Vielfalt und Heterogenität ontologischer Systeme soll durch ihre Abhängigkeit von vielfältigen und heterogenen außerontologischen Faktoren erhellt werden. Warum, so könnte man fragen, eine solche komplizierte Erklärung? Wieso sagt man nicht einfach, dass ein bestimmtes ontologisches System X das einzig Richtige ist, und alle anderen eben leider falsch? Nun, um die Motivation zu verstehen, die dazu führt, diesen komplizierteren Weg einzuschlagen, sollten wir uns daran erinnern, dass einer solchen Entscheidung ein Schlüsselerlebnis der Unentscheidbarkeit zwischen den verschiedenen ontologischen Systemen vorausgeht. Dieses Schlüsselerlebnis wurde oben bereits

angesprochen, nämlich im Rahmen unserer Analyse der zentralen semantischen Elemente relativistischer Definitionen: es war das Erlebnis des „aporetischen Charakters der Vielfalt“ ontologischer Systeme. Erst wenn man nicht nur eines (üblicherweise das eigene), sondern auch die zur Disposition stehenden alternativen ontologischen Systeme glaubt ernst nehmen zu müssen, entsteht der Erklärungsbedarf in dieser Dringlichkeit. Dieser dramatische geistige Zustand der Unentscheidbarkeit, der im Pyrrhonismus eine zentrale Rolle spielte, wurde im Bild von Buridans Esels ausgedrückt, der, vor zwei exakt gleich weit von ihm entfernte Heuhaufen gestellt, verhungert. Er verhungert, weil er sich weder für den einen noch für den anderen entscheiden kann, und das deshalb, weil er keinen Grund für die Präferenz des einen oder anderen hat. Für den Pyrrhoniker allerdings galt der Zustand der Unentscheidbarkeit nicht als dramatisch, sondern im Gegenteil, er wurde zur Voraussetzung aller Glückseligkeit gemacht. Jedenfalls, und das ist hier von Bedeutung, war er ein zentraler Faktor im pyrrhonischen Werdegang.<sup>4</sup> Typisch für dieses Schlüsselerlebnis ist überdies Sextus' Beobachtung, dass die von den Dogmatikern vorgeschlagenen Alternativen durchwegs auch von den „klügsten Köpfen“ und den angesehensten Schulen der damaligen Zeit für richtig befunden wurden. Der aporetische Charakter der Vielfalt und die Klugheit, Kompetenz und Weisheit der Vertreter der einzelnen Alternativen zusammengenommen lassen den Pyrrhonismus im Besonderen und den ontologischen Relativismus im Allgemeinen als einen „am Erkenntnisproblem gescheiterten Dogmatismus“ erscheinen<sup>5</sup>. Ein drittes zentrales Merkmal schließlich liegt in der spezifischen Charakterisierung des Unvermögens, die Wahrheit zu finden. Es ist ein *Erlebnis*: Das Unvermögen, sich zwischen den einander widersprechenden oder ausschließenden Lehrmeinungen zu entscheiden, ist ein Grunderlebnis, das sich gleichsam aufdrängt und gegen das sich der ernsthaft nach Erkenntnis Strebende nicht erwehren kann.<sup>6</sup>

Die erkenntnistheoretischen Gründe und ideologiekritischen Motive, die ganze Generationen von Philosophen in der Nachfolge der Pyrrhoniker veranlasst haben, verschiedene Abhängigkeitsthesen zu vertreten, sind andere: Nicht die Unentscheidbarkeit oder gleichstarke Evidenz, nicht die Aporie also, und die daraus abgeleitete Achtung vor dem Fremden gibt hier den Ausschlag, sondern eine Art tiefes Misstrauen. Man versteht den Menschen hier vor allem als ein *bedingtes* Subjekt, das allen Grund hat, an der Vertrauenswürdigkeit seiner Erkenntnisfähigkeiten zu zweifeln. Die Formen der Abhängigkeit, die seit den antiken Skeptikern bis heute ins Treffen geführt wurden, sind denn

---

<sup>4</sup> Vgl. Hossenfelder (1985, S. 32-33).

<sup>5</sup> ebd.

<sup>6</sup> Man denke z.B. auch Kuhns berühmtes Aristoteles-Erlebnis.

auch in ihrer Vielzahl von Variationen, in ihren vielgestaltigen Aspekten und Abwandlungen durchaus beeindruckend. Sie treten z.B. als folgende Varianten auf: als linguistische, soziologische, transzendente, physiologische, psychologische, historische oder biologische These. Ich sehe von den älteren Varianten ab und möchte die Formen aus der jüngeren Vergangenheit zunächst zusammenfassen. Eine solche Zusammenfassung ist aufgrund der Heterogenität der Thesen natürlich nicht unproblematisch. In der folgenden überblickartigen Darstellung soll jedoch vor allem darauf hingewiesen werden, wie weit verbreitet das Misstrauen gegen die Verlässlichkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten war und ist. Auch ist eine Differenzierung hinsichtlich der Konsequenzen aus der bloßen Feststellung der These der Abhängigkeit notwendig, denn Abhängigkeitsthese münden nicht immer in relativistische Positionen, und dort, wo das der Fall ist (oder wo sie zur *Stützung* relativistischer Positionen herangezogen werden), werde ich die einzelnen Varianten der These der Abhängigkeit detaillierter untersuchen.

### **2.2.1 Varianten der These der Abhängigkeit**

In jüngerer Zeit wurden sehr verschiedene Varianten der These der Abhängigkeit vorgebracht. Im folgenden Überblick habe ich versucht, diese Vielfalt zu ordnen und zu acht Argumentationstypen zusammenzufassen.

1. Die These der *sprachgenerierten Wirklichkeit* betont das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Sprachstruktur oder „Grammatik“ und Ontologie (z.B. in ihrer klassischen Formulierung bei Humboldt, in ihrer zugespitzten Form bei Sapir und Whorfs „linguistischem Relativitätsprinzip“ und in neuerer Zeit etwa bei M. Bowerman).
2. Die verschiedenen Varianten *wissenssoziologischer Ansätze* machen die Bedingtheit von Wissenssystemen vor dem Hintergrund ihrer Gesellschaftsformen und Gruppenstrukturen geltend, ihre Abhängigkeit von ökonomischer Ausstattung und sozialen Interessen (Scheler, Mannheim, einige Vertreter der Marburger Schule und der Edinburgh School, des sog. „Strong Programme“, B. Latour u.v.a.).
3. Auch die *Kantische Tradition* insgesamt beinhaltet eine starke Variante der These der Abhängigkeit. Hier wird die Möglichkeit von Erkenntnis prinzipiell von konstitutiven Bedingungen abhängig gemacht (Anschauungsformen und Kategorien).
4. Ferner gibt es Abwandlungen der transzendentalen Variante, so etwa bei Vertretern eines *naturalisierten Neukantianismus* (z.B. bei Helmholtz und Lange). Dort werden die

erkenntniskonstitutiven Bedingungen als psychologische und letztlich (hirn-) physiologische Dispositionen aufgefasst und deren Einfluss auf alle Erkenntnisprozesse betont. Auch die Untersuchungen der konstruktivistischen Hirnforschung (z.B. durch Varela, Maturana oder G. Roth) können zu dieser Gruppe gerechnet werden.

5. Eine weitere Form finden wir bei Simmels Position, die man einen *soziologischen Neukantianismus* nennen könnte. Hier wird behauptet, das Milieu präge die psychologische Struktur eines Subjekts, eine Struktur, die ihrerseits alle Gegenstände der Erkenntnis forme.

6. Im *Historismus* gilt das Subjekt als wesentlich geschichtlich bedingtes, d.h. durch die historische Epoche geprägt, in der es lebt.

7. Auch *psychologische Prozesse* werden bei der Erklärung der Genese wissenschaftlicher oder metaphysischer Systeme unmittelbar ins Treffen geführt, oder gar die Gültigkeit dieser Systeme auf psychologische Mechanismen reduziert (solche Ansätze finden sich z.B. bei Hume, Mill, Dilthey oder Wundt).

8. Schließlich wurde auch der Einfluss *biologischer Faktoren* geltend gemacht, die, so meint man, eine prägende Funktion für die Produktion von Wissen haben (z.B. bei Nietzsche, W. James und in neuerer Zeit bei K. Lorenz, H. v. Dithfurth und in Ansätzen bei Quine).

Die argumentative Stoßrichtung aller dieser Ansätze leitet sich wie angedeutet aus einem tiefen Misstrauen ab. Nicht aber so wie bei Descartes *Genius-malignus*-Konstruktion ist der Zweifel hypothetisch oder methodisch, eine epistemische Etüde sozusagen; nein, hier *glaubt* man gleichsam an den bösen Geist, denn man hält die konstitutiven Faktoren für *faktisch gegeben*.<sup>7</sup> Man fragt nicht „was wäre, selbst wenn“, sondern man nimmt an, dass diese außertheoretischen und die Theorien formenden Zusätze „wirkliche“ Parameter sind und „gefährliche“ Verzerrungen zur Folge haben. Man hält sie für gefährlich, weil man glaubt, dass sie verborgen sind, unbewusst wirksam, kaum oder nur schwer auszumachen. Diese Überzeugung vorausgesetzt, erscheint es nur zu verständlich, dass man als Philosoph oder Wissenschaftsforscher sein Augenmerk ganz auf diese verzerrenden Elemente richten sollte, und sein Bemühen, jene unsichtbaren und unbewussten Bedingtheiten aufzudecken, die außertheoretischen Umstände der Genese von Theorien zu erforschen, oder, pointiert gesagt, ganze Weltbilder als Charaktersymptome (Sprachsymptome, Milieusymptome, etc.) zu demaskieren.

Es ist unmittelbar einsichtig, warum Demaskierungsbestrebungen solcher Art sich

---

<sup>7</sup> Diese Behauptung birgt eine Reihe von Schwierigkeiten und war der Anlass für vehemente Kritik an der Konsistenz der These der Abhängigkeit: Wieso sollten ihre Vertreter einerseits die Vertrauenswürdigkeit unserer Erkenntnis so grundlegend in Abrede stellen, andererseits aber jene, ihre Skepsis rechtfertigenden außertheoretischen Faktoren als „faktisch gegeben“ erkennen können? S.u., Abschnitt 2.2.7, Konsistenz oder Selbstwidersprüchlichkeit der These der Abhängigkeit.

typischerweise mit einer Kritik an Unbedingtheits- oder „Ewigkeits“-Ansprüchen von wissenschaftlichen und metaphysischen Systemen verbinden. Denn dort, wo einerseits Wissenssysteme mit einem Unbedingtheitsanspruch auftreten (vielleicht nicht ausgesprochenenmaßen, aber ihrer Absicht nach), und andererseits die Wirksamkeit von außertheoretischen Faktoren vermutet wird, dort wird eine „Dispositionsforschung“ oder „Faktorenanalyse“ im ideologiekritischen Erkenntnisinteresse zum unabweisbaren Desiderat.

### **2.2.2 Beispiele der Anwendung der These der Abhängigkeit**

Eine Reihe konkreter Beispiele für solche ideologiekritisch motivierten Zurückführungen findet sich gesammelt bei Wein (1950, S. 50-67, Kap. V., „Zurückführung“ und „Entlarvung“); zur Veranschaulichung hier eine Auswahl: So wurde beispielsweise versucht, die platonische Metaphysik auf sozialrevolutionäre Prozesse der athenischen Polis zurückzuführen, die Homerische Kunst mit Hinweisen auf die Feudalordnung der ionischen Fürstentümer zu deuten, man hat versucht, die mittelalterliche Ethik durch Verweise auf die sozialen Strukturen des Rittertums zu erklären, für Empirismus, Individualismus und Atomismus galt das englische sich liberalisierende Bürgertum als prägend, die Evolutionstheorie wurde auf die wirtschaftlichen Bedingungen des 19. Jh., auf Freihandel und liberalistische Marktstrukturen zurückgeführt, Realismus und Idealismus wurden klassenbedingten Denkart zugeordnet, und die Ontologie verschiedener Kulturen und Stammesgemeinschaften wurde auf die Struktur der Grammatik ihrer Sprachen zurückgeführt. Sogar relativistische Positionen selbst sollten als das Produkt einer überreifen Kultur, als Kind des Fin-de-Siècle entlarvt werden.

Verallgemeinert könnte man alle diese Zurückführungen von theoretischen Systemen auf außertheoretische Bedingungen mit folgenden Etiketten zusammenfassen: Genealogie der Ontologie, Psychologisierung der Metaphysik, Soziologisierung der Wissenschaften.

### **2.2.3 Eine Reihe themenrelevanter Fragen**

Welche Aspekte solcher Zurückführungen sind nun für unser Thema von Interesse? Ich denke, die zentrale Frage ist hier, mit welchem Anspruch eine Variante der These der Abhängigkeit auftritt. Sie umfasst folgende Gesichtspunkte: Ist eine *vollständige Reduktion*

impliziert, oder sind solche Erklärungen bloß als Hinweise auf *Rahmenbedingungen* der Entstehung einer Theorie gedacht und nur als solche legitim? In welcher Weise betreffen Hinweise auf die *Genese* einer Theorie ihre *Begründung*? Ist der Aufweis signifikanter Korrelationen nur die Behauptung des *gleichzeitigen Auftretens* von Typen (Kontext-Typen und entsprechenden Theorie-Typen) oder wird diese Entsprechung als eine Art *Determinationsverhältnis* interpretiert, und wenn ja, welche Form der Determination ist impliziert (strikte Kausalität, aufgeweichte, statistische Kausalität, logische oder begriffliche Abhängigkeit)? Wie weit ist der *Geltungsbereich* der These der Abhängigkeit, lokal oder durchgängig? *Schließt sie sich selbst ein*, und wenn ja, welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit sie das Problem der *Inkonsistenz* durch Selbstanwendung vermeidet?

Diesen Fragen wollen wir im Folgenden nachgehen. Sie sind sehr wichtig und erst ihre Klärung kann zur Klärung der Frage führen, ob und in welcher Form die These der Abhängigkeit zur Stützung des deskriptiven ontologischen Relativismus überhaupt berechtigterweise herangezogen werden kann (und in weiterer Folge berechtigterweise zur Stützung anderer Varianten des ontologischen Relativismus).

#### **2.2.4 Untersuchungen zum Begriff der Abhängigkeit: Metaphern der Abhängigkeit, Elemente einer mehrstelligen Relation, Aspekte des Begriffs der Abhängigkeit**

Was bei einer genaueren Untersuchung solcher Varianten der These der Abhängigkeit auffällt, ist der Umstand, dass hier oft weniger Gewicht auf begriffliche Genauigkeit gelegt wird, als auf eine facettenreiche Rhetorik.<sup>8</sup> Welche Begriffe werden nun ins Treffen geführt, um ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen außertheoretischen, kontextuellen Faktoren auf der einen Seite (x) und dem Bewusstsein von Personen, Theorien und Wissenssystemen auf der anderen Seite (y) zu charakterisieren? Betrachten wir zunächst den Metaphernreichtum solcher Charakterisierungen:

(y) *hat etwas zu tun* mit Faktor (x); es herrscht ein *Zusammenhang* oder eine *Korrespondenz* zwischen (x) und (y); (y) ist *getönt* durch (x); Keplers Astronomie (y) ist *gefärbt* von theologischen Harmonia-Mundi-Spekulationen (x); (y) wird durch (x) *geformt*; (x) *verleiht* (y) seine *Form*; (x) *prägt* (y); (y) ist *Ausdruck* von (x); eine Theorie (y) ist durch (x) *bedingt*; Weltanschauungen (y) sind *Symptome* bestimmter Faktoren (x); in (y) ist (x) *sublimiert*; (y) ist ein *Produkt* von (x); (x) sind die (y) *treibenden Bildkräfte*; (y) ist das

---

<sup>8</sup> Diese Tendenz trifft auf einige Autoren nicht unbedingt zu, vor allem nicht auf *spätere* Formulierungen der

*Produkt, das Ergebnis von (x); (x) regiert (y); Eine Person (y) kann nicht heraus aus ihrer Haut [sic!, Wein, 1950, S. 59]; eine Person (y) ist in (x) gefangen; es herrscht eine sich überschneidende, komplexe und unübersehbare Determination durch (x); das Subjekt (y) ist rettungslos eingesponnen in (x) [sic!, Vaihinger, zit. n. Wein, 1950, S. 69].*

Eine solche Metaphernsammlung gibt einen lebhaften Eindruck von der Sorge und vom Misstrauen, welche die Dispositionsforscher zu ihren ideologiekritischen Untersuchungen veranlassen. Welcher Art ist aber dieses Abhängigkeitsverhältnis? Versuchen wir, es genauer zu bestimmen, indem wir zunächst verschiedene Grade und verschiedene Arten der Abhängigkeit unterscheiden.

Wie schon aus der Liste der Metaphern unmittelbar ersichtlich ist, gibt es die Behauptung in verschiedenen Schattierungen der Stärke der Abhängigkeit, von einem gerade noch nachweisbaren Einfluss bis zur unentrinnbaren Notwendigkeit. Diese erste Unterscheidung ist für unseren Zusammenhang sehr wichtig. Von einer Positionierung in dieser Frage wird zweierlei abhängen: einerseits, ob eine Variante des Relativismus, (die sich auf die These der Abhängigkeit stützt) *konsistent ist oder selbstwidersprüchlich*, denn die Verzerrung oder Verschleierung durch *notwendig* wirksame Dispositionen würde auch die Urteile des Dispositionsforschers (oder Relativisten, der sich auf sie beruft) selbst betreffen, und seine eigene Argumentation zu Fall bringen. Andererseits wird von einer Positionierung in dieser Frage abhängen, ob man es für möglich hält, die Dispositionen – unter der *Voraussetzung* ihrer Wirksamkeit – *überhaupt zu erkennen* und in der Folge sich von ihrem Einfluss zu befreien.

Die Frage nach der Konsistenz oder Selbstwidersprüchlichkeit wollen wir an späterer Stelle gesondert behandeln<sup>9</sup>. Zur Erhellung des zweiten Aspekts, der Frage nach der Erkennbarkeit der Dispositionen, findet sich bei Feyerabend (1983, Kap. 6 und 7, S. 89-119,) eine aufschlussreiche Analyse. Feyerabend umschreibt dort Dispositionen mit dem Begriff der „natürlichen Interpretationen“, und er bestimmt sie als [...] Vorstellungen, die so eng mit Beobachtungen verbunden sind, daß man sie nicht mehr als besondere Annahmen empfindet“, und [...] „daß es besonderer Anstrengung bedarf, ihr Vorhandensein zu erkennen und ihren Inhalt zu bestimmen“ (ebd. S. 89 u. 95).<sup>10</sup> Feyerabend bedient sich mit dieser Bestimmung eines klassischen Topos, der seit Bacon (oder spätestens seit Kant) geradezu eine stereotype

---

These der Abhängigkeit. Im allgemeinen jedoch ist dieser Befund wohl zutreffend.

<sup>9</sup> Abschnitt 2.2.7, Konsistenz oder Selbstwidersprüchlichkeit der These der Abhängigkeit.

<sup>10</sup> Der Begriff der „natürlichen Interpretation“ ist ein zentraler Begriff für Feyerabends Argumentation. Natürliche Interpretationen bezeichnen das, was wir in ein Wahrnehmungsurteil einfließen lassen, also gleichsam unsere „subjektive Zutat“. Feyerabend zur Wahl dieses Terminus: „Angesichts des Ursprungs [aus der Tradition und über viele Generationen weitergegeben] und der Wirkung dieser Operationen [unbemerkt, unbewusst] nenne ich sie *natürliche Interpretationen*.“ (ebd. S. 94)



Argumentationsfigur erkenntniskritischer Positionen geworden ist: das Bestreiten „schlicht gegebener“, „ungetrübter“, „reiner“ Wahrnehmungsdaten. Hier werden grundsätzlich zwei Elemente unterschieden, Wahrnehmungen oder Sinneseindrücke auf der einen Seite, und „natürliche Interpretationen“ oder „jene geistigen Operationen, die sich so eng an die Sinne anschließen“<sup>11</sup> auf der anderen Seite. Diese beiden Elemente sind allerdings in gewöhnlichen Beobachtungssituationen immer miteinander verschmolzen und müssen erst im Zuge einer Analyse voneinander getrennt werden:

Es liegen nicht zwei Akte vor – die Wahrnehmung einer Erscheinung und ihr Ausdruck mittels der entsprechenden Aussage –, *sondern nur einer* [...]. Man kann natürlich diesen Vorgang *abstrakt* in Teile zerlegen, [...] doch unter gewöhnlichen Umständen kommt es zu keiner solchen Trennung; die Beschreibung einer bekannten Situation ist für den Sprecher ein Ereignis, bei dem Aussage [Interpretation] und Erscheinung fest aneinander kleben. Diese Einheit ergibt sich aus einem Lernvorgang, der schon in der Kindheit beginnt. Von den ersten Lebenstagen an lernt man, auf Situationen in bestimmter Weise zu reagieren, sprachlich oder anders. Die Lehrmethoden zusammen mit einem Wachstumsvorgang, der das natürliche Ergebnis der Wechselwirkung zwischen Organismus und Umwelt ist, *gestalten* die „Erscheinung“ und schaffen einen festen *Zusammenhang* mit Wörtern, so daß am Ende die Phänomene für sich selbst zu sprechen scheinen, ohne daß Hilfe oder Wissen von außen käme. Sie *sind* das, was die ihnen zugeordneten Sätze über sie sagen. Die „Sprache“, die sie sprechen, ist natürlich von den Auffassungen älterer Generationen beeinflusst, an die man so lange geglaubt hat, daß sie nicht mehr als besondere Grundsätze betrachtet werden, sondern in die Begriffe der Alltagssprache eindringen und nach dem vorgeschriebenen Training von den Dingen selbst auszugehen scheinen. (ebd. S. 92-93)

Wir sehen, Feyerabend behauptet ein sehr starkes Abhängigkeitsverhältnis. Er fasst es als einen Konditionierungsprozess auf, der in der frühen Kindheit ansetzt, und der, weil vor allem über die Sprache wirksam, beinahe alle Lebensbereiche durchdringt. An einer anderen Stelle wird die Natur und Wirkungsweise dieses Abhängigkeitsverhältnis differenziert: Nicht in allen Fällen sind unsere Wahrnehmungsurteile Produkte eines Konditionierungsprozesses. Am Beispiel des Aspektwechsels bei Vexierbildern wird ersichtlich, dass das wahrgenommene Bild von „Einstellungen“ abhängt, „die *man willkürlich ändern* kann, ohne Drogen, Hypnose oder Gehirnwäsche. Doch Einstellungen *können* erstarren als Folge von Krankheit, dem Aufwachsen in einer bestimmten Kultur [...]“.<sup>12</sup> Diese Auffassung entspricht genau Wittgensteins Bemerkungen zum Gebrauch des Aspekt-Begriffs in den Paragraphen 445 - 784 der *Letzten Schriften über die Philosophie der Psychologie*.<sup>13</sup> Das Sehen (oder

---

<sup>11</sup> Franzis Bacon, *Novum Organum*, zit. n. Feyerabend, ebd. S. 94.

<sup>12</sup> Ebd. S. 299, kursive Hervorhebungen von mir.

<sup>13</sup> Zit. n. Suhrkamp Werkausgabe Bd. 7, <sup>6</sup>1994. Vgl. insbes. §§ 451, 612 und 670.

allgemein: das Wahrnehmen) des Aspekts wird hier teilweise als eine Willenshandlung verstanden, teilweise auch als Interpretationszwang: „Den Wechsel des Aspekts können wir hervorrufen, und er kann auch gegen unseren Willen eintreten. [...] Er kann unserem Willen folgen, wie unser Blick.“ (ebd. § 612); Oder aber: „Wir sagen: diese Deutung drängt sich uns auf.“<sup>14</sup>

Wie weit reicht nun genau die Konditionierung, und wie kann und sollte man Feyerabend zufolge mit dieser Einschränkung umgehen? Betrifft sie nur „gewöhnliche Umstände“ (s.o.), betrifft sie nur die Beobachtungssprache und gelten diese Einschränkungen *nicht* für die Meta-Analyse des Dispositionsforschers, oder kann man sich *grundsätzlich* (unter allen Umständen und auf allen Ebenen der Analyse) nicht von ihnen befreien? Wenn es unmöglich ist, unbelastete Beobachtungsaussagen zu formulieren, da Beobachtungsbegriffe „trojanische Pferde“ sind (S. 97), die in bestimmten Sprachen ausgedrückt werden *müssen*, in Sprachen, in denen, wie es an einer anderen Stelle heißt (S. 93) „Ideologien enthalten sind“, wenn also kurz gesagt ein weitreichendes und tiefgreifendes Abhängigkeitsverhältnis herrscht, wie sollte man auf diese Situation philosophisch reagieren? Historisch waren, so Feyerabend, zwei Lösungsvorschläge vorherrschend:

In der Geistesgeschichte wurden natürliche Interpretationen entweder als *apriorische Voraussetzungen* der Wissenschaft betrachtet oder aber als *Vorurteile*, die zu beseitigen sind, ehe eine ernsthafte Untersuchung einsetzen kann. Die erste Auffassung ist diejenige Kants und, auf ganz andere Weise und aufgrund ganz anderer Fähigkeiten diejenige einiger heutiger Sprachphilosophen. Die zweite Auffassung stammt von Bacon (der jedoch Vorgänger hatte wie etwa die griechischen Skeptiker). (S. 94)

Feyerabend lehnt beide Alternativen ab und versucht eine interessante Mittelposition einzunehmen. Weder sollten wir versuchen, die natürlichen Interpretationen vollständig zu beseitigen, noch sollten wir uns notgedrungen (oder gar dankbar) mit ihnen abfinden, sondern wir sollten wie Galilei vorgehen, der „[...] die natürlichen Interpretationen weder für immer beibehalten, noch vollständig beseitigen [wollte]. Solche Pauschalurteile sind seiner Denkweise völlig fremd. Er besteht auf einer *kritischen Diskussion*, die entscheiden soll, welche natürlichen Interpretationen bleiben können und welche ersetzt werden müssen“ (94).

Fest steht für Feyerabend, dass wir ganz ohne natürliche Interpretationen nicht auskommen können: „natürliche Interpretationen sind *notwendig*. Die Sinne können uns ohne Mithilfe der Vernunft kein richtiges Bild der Natur vermitteln“ (94). Wir können natürliche Interpretationen nicht, wie Bacon dachte, abziehen wie Schalen, um den „reinen sinnlichen

---

<sup>14</sup> *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, § 22, zit. n. Suhrkamp Werkausgabe Bd. 7, <sup>6</sup>1994.

Kern“ freizulegen. Denn zum einen werden natürliche Interpretationen „[...] nicht einfach einem vorhandenen Feld von Wahrnehmungen *hinzugefügt*“, sondern sie „dienen zur *Konstituierung* des Feldes [...]. Man beseitige alle natürlichen Interpretationen, und man beseitigt damit auch die Fähigkeit zum Denken und zum Wahrnehmen.“ (97). Zum anderen wäre jemand, der ganz ohne natürliche Interpretationen einem Wahrnehmungsfeld gegenüberstehe „völlig desorientiert“ (ebd.). Drittens scheint es bei näherer Untersuchung aussichtslos, das „Geflecht“ der natürlichen Interpretationen aufzulösen (S. 98).

Fest steht für Feyerabend aber auch, dass wir natürliche Interpretationen – wenn wir auch nicht ganz ohne sie auskommen – nicht einfach hinnehmen sollten. Genauer gesagt, wir sollten nicht die *spezifischen* natürlichen Interpretationen akzeptieren, denen wir durch unsere Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur, Sprache oder Epoche unterliegen.

Die Lösung sieht Feyerabend im Prinzip der „Kontrainduktion“, einer Art „Antiregel“, die den Regeln des üblichen wissenschaftlichen Vorgehens widerspricht: Anstatt bewährte Theorien durch Aufhäufen von bestätigenden Beobachtungen weiter zu untermauern, sollten wir alternative Theorien entwickeln, die den anerkanntesten und best bestätigten Theorien (und „Tatsachen“) widersprechen, bzw. wir sollten auf bereits existierende alternative Theorien zurückgreifen. „Kein Gedanke ist so alt oder absurd, dass er nicht unser Wissen verbessern könnte [*könnte*, nicht *muss*!]“ (S. 55). Auf diese Weise werden die natürlichen Interpretationen zwar nicht ausgeschaltet, aber *ausgetauscht*: „[unter Berücksichtigung der genannten Schwierigkeiten] besteht die einzige annehmbare Verfahrensweise darin, *andere* Interpretationen heranzuziehen und zu sehen, was dabei herauskommt“ (S. 101). Die einen natürlichen Interpretationen durch andere auszutauschen heißt m.a.W., dass wir eine andere Beobachtungssprache einführen. Nur durch solche Kontrastierungen können die „ideologischen Bestandteile“ unserer Erkenntnis, unserer „infizierten“ Beobachtungen identifiziert werden.<sup>15</sup>

Eine solche Methode ist allerdings nur dann erfolgreich, wenn der Vergleich fair ist:

Den Alternativen muß es aber erlaubt sein, sich zu vollständigen Subkulturen auszubilden. [S. 55]; Das heißt, man darf eine in Aussicht genommene Beobachtungssprache nicht kritisieren, weil sie noch nicht gut genug bekannt ist und daher mit unseren Sinneswahrnehmungen weniger eng verbunden und weniger einleuchtend ist als eine andere, „gebräuchlichere“ Sprache. [S. 102]

---

<sup>15</sup> Zur Veranschaulichung des Prinzips der Kontrainduktion könnte man sich eine Variation der populären Brillen-Metapher vorstellen: Wir sehen die Welt zwar unausweichlich „gefärbt“ durch die Dispositionen (die „Brille“) unserer Kultur, doch wir können die Färbung in der Differenz bemerken, indem wir nämlich nacheinander verschiedene Brillen aufsetzen!

Die Hauptschwierigkeit besteht nämlich darin, die Dringlichkeit der Dispositionsforschung in einer Denkgemeinschaft homogen sozialisierter Individuen glaubhaft zu machen:

Philosophen, die neue Auffassungen einführen und prüfen möchten, sehen sich [...] keinen *Argumenten* gegenüber, auf die sie höchstwahrscheinlich eine Antwort wüßten, sondern einer undurchdringlichen Mauer eingewurzelter *Reaktionen*. Das entspricht genau der Haltung von Menschen, die fremde Sprachen nicht beherrschen und den Eindruck haben, eine bestimmte Farbe werde viel besser durch „rot“ als durch „rosso“ beschrieben. Im Gegensatz zu solchen Bekehrungsversuchen, die sich auf das Gewohnte berufen [...], ist darauf hinzuweisen, daß eine vergleichende Beurteilung von Beobachtungssprachen, z.B. materialistische, phänomenalistischer, objektiv-idealischer, theologischer usw. Beobachtungssprache, erst dann beginnen kann, wenn sie alle gleich fließend gesprochen werden. (S. 102-3).

Neben der Frage nach der *Erkennbarkeit* der Dispositionen (unter der Voraussetzung ihrer Wirksamkeit) ist es für unseren Zusammenhang wichtig zu fragen, welche *Arten* der Abhängigkeit in den genannten Varianten impliziert sind. Was meint man genau, (a) wenn man als Wissenssoziologe, Historist, naturalistischer Neukantianer, Konstruktivist, etc. davon spricht, dass x „abhängig“ ist von y (naturgesetzliche oder denkgesetzliche Abhängigkeit, deterministische oder probabilistische Relation)? – und (b) was genau sind „x“ und „y“?

Die Frage (a) nach der Natur des behaupteten Abhängigkeitsverhältnisses ist nicht leicht zu beantworten, zumal der Begriff der Abhängigkeit, wie bereits erwähnt, in seinen vielfältigen Verwendungsweisen sehr unterschiedliche Bedeutungen hat und auch innerhalb der relevanten Disziplinen nicht immer genau expliziert oder einheitlich interpretiert wird.<sup>16</sup> Das historische Untersuchungsfeld ist also sehr ergiebig, und eine detaillierte Analyse der jeweiligen besonderen Ausprägungen des Abhängigkeitsbegriffs würde unsere Diskussion deutlich überladen. Ich beschränke mich daher auf die Untersuchung einiger exemplarischer Varianten. Die Frage (b) nach den Elementen oder Gliedern der Abhängigkeitsrelation scheint dagegen nicht so verwickelt, und ich werde versuchen, die beteiligten Elemente im Überblick darzustellen.

---

<sup>16</sup> Zu klären wäre z.B. der Unterschied zwischen den kantischen Begriffen und Metaphern wie „Fesseln der Erfahrung“, „Grenzen des Verstandes“, „Schranken der Vernunft“ (vgl. z.B. *Prolegomena*, Reclam 1989, S. 144, 83, 128ff., 141, 145), den neueren Metaphern „Bildung und Umbildung des Denkens“ durch „Kategorialsysteme“ und „klassenmäßig bestimmte formale Denkart“ (Scheler, <sup>2</sup>1960, zit. n. Lenk 1961, S. 246), „Durchdringung“, „Durchsetzung“, „Beherrschung“ der Erkenntnis (Mannheim 1924, S. 247f.), „tensio“ oder „Willensrichtung“ des Bewusstseins (ders. 1925, S. 646), „kausale Abhängigkeit der Denkgesetze“ (Moog 1919, S. 25), „materiale, positive Beziehung“ (ebd. S. 257), „disposition“ (Sapir, zit. n. Whorf 1956, S. 134), „habitual thought“, (also etwa „Denkgewohnheiten“), „controll“ und „unerbittliche unbewusste Strukturgesetze“, „inexorable laws of unconscious pattern“ (ebd. S. 134ff. u. 252).

Kehren wir aber zuerst zu Feyerabend zurück und zu seiner Untersuchung des Abhängigkeitsbegriffs. Die verwendeten Metaphern („frühkindliche Prägung“, „gelernte Reaktionen“, „kausale Nachwirkungen“ eines „Trainings“, etc.) legen in erster Linie eine *wahrnehmungspsychologische* Interpretation der Abhängigkeit nahe.

#### **a) Anmerkungen zum Problem naturalistischer Varianten der These der Abhängigkeit**

Wahrnehmungspsychologische Varianten der Abhängigkeitsthese sind, ebenso wie hirnpfysiologische, evolutionsbiologische oder sozialpsychologische Varianten *naturalistische* Thesen, die durch Hinweis auf bestimmte *Entstehungsbedingungen* von Behauptungen, Auffassungen, oder ganzen Theorien auf deren *Geltung* zu schließen abzielen. Wie ist ein solcher Hinweis im Allgemeinen zu beurteilen? Die Frage nach der Relevanz genetischer Argumente zum Zwecke der Unterminierung der Gültigkeit einer Theorie wird traditionellerweise unter dem Schlagwort „genetischer Fehlschluss“ diskutiert und ist nicht unumstritten.<sup>17</sup> Für unseren Zusammenhang ist es jedoch nicht notwendig, uns in dieser Frage gänzlich einer der beiden Parteien zu verpflichten. Wir wollen stattdessen zeigen, dass die Debatte begrifflich aufgelöst werden kann, indem wir sie über den verschiedenen Gebrauch des Begriffs der „Geltung“ den zwei oben eingeführten Grundformen, dem „ontologischen Optimismus“ und dem „ontologischen Pessimismus“ zuordnen. Beide Standpunkte zur Frage nach der Relevanz genetischer Argumente sind grundsätzlich einleuchtend: Auf der einen Seite scheint es nicht unvernünftig, den offenbar beträchtlichen Einfluss außertheoretischer Faktoren auf die Bildung von Theorien zu berücksichtigen, denn eine Rechtfertigung von Geltungsansprüchen kann „in methodisch verteidigbarer Weise [...] nur durch den Nachvollzug derjenigen Schritte ausgeführt werden, die ausgehend von lebensweltlich immer schon beherrschten sprachlichen und technischen Handlungen zu dem Geltungsanspruch hingeführt haben.“<sup>18</sup> Auf der anderen Seite ist es allerdings ebenso einsichtig, dass angesichts einer vollständigen Reduktion der Geltung einer Theorie auf ihre Entstehung von einem „Fehlschluss“ gesprochen wird, weil ein Verweis auf die Entstehung oder den Ursprung hinsichtlich Geltungsfragen als *letztlich* irrelevant aufgefasst werden kann. Der Schlüsselbegriff ist, wie gesagt, der Begriff der „Geltung“. Im Rahmen von klassischen, ontologisch optimistischen Diskursen heißt „Geltung“ nämlich einfach „Wahrheit“ und

---

<sup>17</sup> Vgl. N.R. Hanson (1958), K. Popper (<sup>4</sup>1971) oder H. Reichebach (1938, insbes. §1).

<sup>18</sup> Mittelstraß (1996, S. 549-550).

Wahrheit „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit“<sup>19</sup>. Im Rahmen ontologisch pessimistischer Diskurse dagegen wird, wie an verschiedenen Stellen bereits ausgeführt, dieses klassische Wahrheitsziel für uneinlösbar gehalten, sodass es nicht mehr möglich scheint, sinnvoll von der Wirklichkeit „an sich“ zu sprechen, daher auch nicht von „exklusiver Korrespondenz“ und daher auch nicht von absoluter Geltung. Es handelt sich hier also um eine folgenschwere Doppeldeutigkeit eines für die Debatte zentralen Begriffs, die *auf einen tieferliegenden Dissens zurückgeführt werden kann*.

Eine solche Rekonstruktion des Genese-Problems zeigt, warum es hier nicht unbedingt erforderlich ist, die eine oder die andere Partei zu favorisieren. Es reicht aus, die Kontroverse in den größeren Kontext der Relativismuskussion in der Ontologie zu stellen, indem wir den Zusammenhang zwischen der Genese-Diskussion, dem Gebrauch des Geltungsbegriffs und den, diesem Gebrauch zugrundeliegenden Voraussetzungen aufzeigen.

Wenn wir andererseits davon ausgehen, dass, abgesehen von diesem fundamentalen Dissens, beide Seiten eine zumindest *eingeschränkte* Relevanz der Entstehungsbedingungen von Theorien für deren Geltung einräumen, herrscht in dieser Frage wenigstens Einigkeit darüber, dass es sinnvoll und notwendig ist, sich darum zu bemühen, die Entstehungsbedingungen genau zu untersuchen. Wie unterschiedlich die Konsequenzen und Schlussfolgerungen aus einer Untersuchung außertheoretischer Faktoren für beide Seiten ausfallen, werden wir noch sehen.

## **b) Anmerkungen zur Abhängigkeit über die Sprache**

Neben einer *wahrnehmungspsychologischen*, also naturalistischen Interpretation der Abhängigkeit, konstatiert Feyerabend jedoch auch eine Abhängigkeit zwischen der Beobachtungssprache und den „Tatsachen“. Es ist eine Art sprachlicher Zwang, der bestimmte Beobachtungen zulässt und andere nicht. Denn wenn wir eine Sprache mit ihren natürlichen Interpretationen einmal gelernt und internalisiert haben, „gestaltet“ sie auch die „Erscheinung“ (93), sie formt das, was wir erleben. Sie formt aber nicht nur die Gegenstände unserer Wahrnehmung und Erkenntnis *als Erscheinungen*, sondern – und das ist hier besonders wichtig – sie gestaltet auch, so Feyerabend, die *als existierend* angenommenen Gegenstände:

---

<sup>19</sup> Ebd.

The events that surround a forest ranger differ from the events that surround a city dweller lost in a wood. *They are different events, not just different appearances of the same events.* (Feyerabend, 1987, S. 104, kursive Hervorhebung von mir)

[...] The differences become evident when we move to an alien culture or a distant historical period. The Greek gods were a living presence; “they were there”.<sup>20</sup> Today they are nowhere to be found [...]. Bafflement increases when the objects encountered by the explorers [of alien cultures] are not just unfamiliar, but inaccessible to their ways of thinking. (ebd. S. 105)

Wir sehen an diesen beiden Arten der Abhängigkeit, dass hier nicht einfach eine Relation vorliegt, die zwei Glieder miteinander in Beziehung bringt. Es handelt sich vielmehr um eine Kette von Abhängigkeitsbeziehungen. Eine solche mehrgliedrige Kette ist auch für andere Varianten der These der Abhängigkeit charakteristisch<sup>21</sup>. Versucht man eine Verallgemeinerung der beteiligten Elemente, so könnte man sagen, eine solche Konstitutionskette hat typischerweise folgende Glieder: Eine bestimmte *Matrix* prägt ein kollektives *Bewusstsein* einer Personengruppe, und dieses Bewusstsein prägt eine *Theorie*, die wiederum eine Reihe von *Existenzpostulaten* zulässt: Die kulturelle Matrix des 16. Jh. in Mitteleuropa z.B. prägt ein kollektives Bewusstsein der gläubigen Christen, ein Bewusstsein, das eine Sozialtheorie hervorbrachte, und diese Theorie postulierte und rechtfertigte Entitäten wie „Hexen“ oder „Dämonen“. Oder: Die ökonomische Matrix im England des 19. Jhs. (liberalistische Marktstrukturen, Freihandel) prägt das Bewusstsein des Bildungsbürgertums, das mit Darwin eine Theorie der Evolution hervorbrachte (bzw. bereitwillig aufnahm und verbreitete). Diese Theorie ließ nun ganz bestimmte Entitäten zu, postulierte und rechtfertigte sie („phylogenetische Taxonomien“, „zufällige Mutationsprozesse“), und andere nicht („natürliche oder statische Arten“, einen „Elan Vital“ oder einen „christlichen Schöpfergott“).

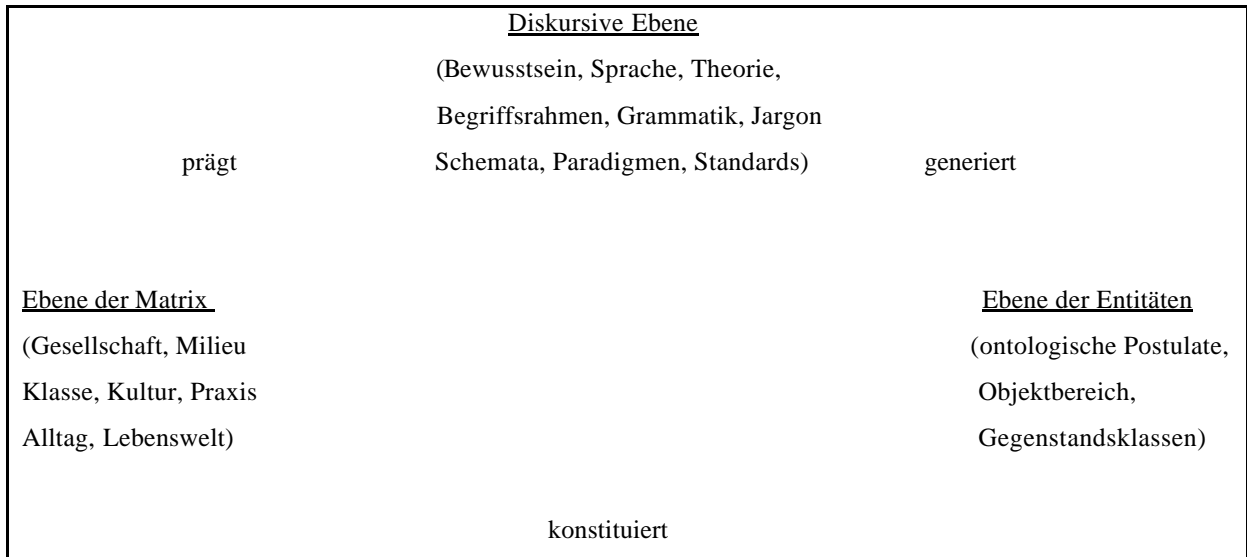
Zum Zwecke der Übersichtlichkeit möchte ich folgende vereinfachte schematische Kette vorschlagen (s. Schema 4): 1. Matrix (Lebensform, Milieu, ökonomisches System, Institutionelles Umfeld) – 2. Diskurs (Glaubens- oder Denkgemeinschaft, sprach- oder Diskursgemeinschaft) – 3. Entitäten (als existierend angenommene Gegenstände und Eigenschaften). Zudem scheint es vernünftig, auch die Ebenen 1 und 3 (Matrix – Entitäten) miteinander in Beziehung zu setzen, denn die als existierend angenommenen Gegenstände und Eigenschaften machen einen wichtigen Teil dessen aus, was man kulturelle,

---

<sup>20</sup> Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, *Der Glaube der Hellenen I*, Darmstadt 1955, S. 17, zit. n. Feyerabend, ebd.

<sup>21</sup> Bei Simmel beispielsweise sind die Kettenglieder Milieu – psychische Strukturen – Gegenstände der Erkenntnis, bei Whorf sind es Umwelt – Sprache (Grammatik) – Denken – Existenzpostulate, in der konstruktivistischen Hirnforschung sind das natürliche Umwelt – kognitive Prozesse und Strukturen – konstruierte Wirklichkeit.

lebensweltliche, gesellschaftliche Matrix nennt. Wenn wir aber davon ausgehen, dass die als existierend angenommenen Gegenstände zusammengenommen die Matrix (mit-) konstituieren, könnte man auch von einer *geschlossenen* Kette von Abhängigkeitsrelationen, oder von einem Konstitutionszirkel sprechen.



Schema 4: Ebenen einer geschlossenen Kette von Abhängigkeitsrelationen

In unserer Untersuchung des Begriffs der Abhängigkeit bei Feyerabend haben wir bislang folgende Aspekte herausgearbeitet: Es gibt hier grundsätzlich zwei verschiedene Arten der Abhängigkeit, eine psychologische und also kausalartige, die zwischen der Ebene der Matrix (hier: Ideologie, Tradition) und der diskursiven Ebene (hier: Bewusstsein via Beobachtungssprache) angesiedelt ist, und es gibt ferner eine Art der Abhängigkeit zwischen der diskursiven Ebene (Beobachtungssprache) und der Ebene der Entitäten (der als existierend angenommen Gegenstände, „Erscheinungen“ *und* Entitäten, s.o.). Diese zwei Formen der Abhängigkeit werden bei Feyerabend begrifflich nicht genau auseinandergehalten, und auch ihre Natur nicht näher spezifiziert, sodass wir darauf angewiesen waren, aus den von Feyerabend verwendeten Metaphern diese beiden Formen abzuleiten. Die erste, die naturalistische Form der Abhängigkeit scheint mir in ihrer Zielrichtung gut verständlich, und die Frage nach ihrer philosophischen Relevanz hinreichend geklärt. Die zweite Form ist durch das bisher gesagte allerdings immer noch vergleichsweise unklar, und so haben wir sie zunächst einfach mit dem Begriff des „Sprach- oder Interpretationszwangs“ umschrieben.

Die psychologische Abhängigkeit soll uns hier nicht weiter beschäftigen. So allarmierend sie für den besorgten Dispositionsforscher sein kann und so nützlich als *einleitendes Beispiel* für die These der Abhängigkeit, sie kann, wie wir gesehen haben, als



*genetisches* Argument kaum mehr leisten, als ihren Kontrahenten, den ontologischen Optimisten in seiner „primären ontologischen Sicherheit“ zu irritieren.<sup>22</sup> Um den Kontrahenten sozusagen aus seinem Diskurs-Salon zu katapultieren, wie es etwa Rorty wünscht, benötigen wir vermutlich andere, stärkere Argumente. Solche Argumente könnte eine Analyse der zweiten Form der Abhängigkeit liefern. Eine solche Analyse ist philosophisch ergiebiger, und von ihr können wir uns jedenfalls zunächst Aufschluss erwarten über eine Reihe von Ideen, die im Zuge weiterer relativistischer Argumentationen in der Ontologie eine wichtige Rolle spielen: über die Idee der Hinzufügung, die Metapher der Konstruktion, oder über Begriffe wie „Konstituierung“ und „Welterzeugung“; über Bilder also, die nahe legen, dass die Welt (die uns etwas angeht) zumindest teilweise das Produkt *aktiver* Prozesse ist, und weniger das bloße Ergebnis *passiver*, rezeptiver Erkenntnisleistungen.

### **2.2.5 Peter Strassers und Nelson Goodmans Faktorenanalysen**

In der nun folgenden Diskussion dieser aktiven Komponenten beziehe ich mich auf Strassers detaillierte „Faktorenanalyse nichtsensorischer Elemente der Wahrnehmung“, sowie auf Goodmans Analyse der „Prozesse der Welterzeugung“.<sup>23</sup> Ich werde beide Analysen zusammenfassen und dann in Hinblick auf einige ihrer begrifflichen Voraussetzungen, Absichten und Schlussfolgerungen vergleichen. Das Ziel der Analyse ist in erster Linie, eine weitere Klärung der im Zuge eines Wahrnehmungsvorgangs involvierten Phänomene zu fördern. Darüber hinaus möchte ich auch hier die Frage nach der Erkennbarkeit der Faktoren und Prozesse unter der Voraussetzung ihrer Wirksamkeit stellen. Im Anschluss an diese Diskussion müssen wir uns schließlich fragen, ob der Aufweis der angeführten Faktoren und Prozesse auf der sprachlichen Ebene die Geltung einer Ontologie im Allgemeinen tangiert, oder nur im Rahmen ihrer Entstehung eine Rolle spielt.

Der Ausgangspunkt der Analysen Strassers und Goodmans ist der Sache nach derselbe wie der von Feyerabend. Es ist die Feststellung, dass das, was man unter der „Wahrnehmung eines Gegenstandes“ versteht, ein komplexer Prozess ist, bei dem *mindestens zwei Komponenten eng miteinander verschmolzen sind*. Feyerabend hat sie mit „sinnlicher Eindruck“ einerseits, und „Interpretation“ andererseits gekennzeichnet (s.o.). Bei Strasser

---

<sup>22</sup> „primäre ontologische Sicherheit“ ist nach Strasser (1980, S. 25) ein Ausdruck für „die durch erzieherische Lernprozesse antrainierte Fähigkeit, sich mit intuitiver Gewandtheit in einem Raum sprachlich-ontologischer Evidenzen zu orientieren.“

heißen diese Komponenten „sensorische“ bzw. „hypothetische Faktoren“ der Wahrnehmung (1980, S. 30), Goodman nennt sie „unstrukturierten Inhalt“ und „strukturierende Prozesse“, die bei der Welterzeugung eine Rolle spielen (1984, S.19).

In der folgenden Zusammenfassung werde ich versuchen, diese nicht-sensorischen Elemente, die eine Theorie (mit-) konstituierenden, in einer begrifflich vereinheitlichten Form zu rekonstruieren. Beginnen wir mit Strassers Analyse der zehn Faktorengruppen.<sup>24</sup>

1. Figurative Faktoren: Menschen *organisieren* das sensorische Datenmaterial auf einer vorbewussten Ebene und nach teilweise angeborenen, teilweise erlernten Verarbeitungsmechanismen in *figurative Komplexe*. Besonders deutlich zeigen diesen Vorgang Vexierbilder.
2. Systematisierende Faktoren: Menschen *systematisieren* die Erfahrungswirklichkeit in *Arten und Klassen*. Beispiele hierfür sind die verschiedenen Taxonomien in der Biologie, oder etwa die unterschiedlichen Weisen, wie Farben klassifiziert werden können.
3. Nomologische Faktoren: Menschen *deuten* bestimmte Datenkomplexe als Gegenstände, denen Dispositionen eigen sind, sich *gesetzesartig* zu verhalten. So nehmen wir nicht nur die sensorischen Elemente beispielsweise von einem Glas Wasser wahr, wir deuten in diesen Datenkomplex zugleich auch gleichförmige Reaktionsdispositionen.
4. Normalbedingungen: Menschen *legen fest*, welche *Normalbedingungen* gegeben sein müssen, damit Gegenständen bestimmte Eigenschaften zukommen (bzw. damit Dispositionen für die Wahrnehmbarkeit von Eigenschaften vorliegen). Gras etwa „hat die Eigenschaft, grün zu sein“, so sagt man, und unterstellt damit implizite das Vorliegen bestimmter Umstände (Farbseher bei Tageslicht, etc.). Fragt man nach der „wirklichen“ Farbe bestimmter Tiefseefische,<sup>25</sup> sieht man sehr schnell, dass diese Bedingung nicht trivial ist.
5. Handlungskonstitutive Faktoren: Menschen *unterstellen* das Vorhandensein bestimmter *Absichten*, wenn sie ein Verhalten als Handlung deuten. Wir unterstellen z.B. eine Tötungsabsicht, wenn wir die Beobachtung eines Messerstichs nicht als bloßes körperliches Verhalten deuten wollen. Wir gehen über den sensorischen Komplex hinaus,

---

<sup>23</sup> In Strasser (1980, S. 29-64) und Goodman (1984, S. 18-37).

<sup>24</sup> Strasser wie Goodman betonen, dass ihre Analysen nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Auch werden wir sehen, dass es teilweise Überschneidungen gibt. Die Beispiele stammen z.T. von mir.

<sup>25</sup> Kreaturen, die in völliger Dunkelheit leben und von sich aus nie aus ihren Tiefen kommen, deren Sehfähigkeit von „Farben“, wie wir sie kennen, kaum vorhanden ist, und in den Spektralbereich des ultravioletten Lichts hineinreicht. Wer auf die Frage nach der „wirklichen“ Farbe solcher Fische antwortet, nun, bringen wir sie ans Tageslicht und sehen wir einfach nach, ignoriert die Relevanz der Eigenschaften in bestimmten Kontexten, denn selbst wenn in dem uns geläufigen Kontext eine bestimmte Farbe eines solchen Fisches, sagen wir froschgrün, wahrgenommen wird, so ist „froschgrün“ für das Leben (Überleben, Tarnung, etc.) in seinem Kontext vermutlich völlig irrelevant.

um es als Handlung zu verstehen.

6. Personalitätsbildende Faktoren: Menschen *ordnen* ihrem *Ich* (und anderen Selbsten) bestimmte psychische und physische Eigenschaften *zu*, und andere Eigenschaften nicht. Durch solche Zuordnungen entstehen verschiedene Konzeptionen des Selbst, wie beispielsweise das Ich des Commonsense und das der Psychoanalyse.
7. Pragmatische Faktoren: Menschen *nehmen* bei der Wahrnehmung von Gegenständen implizite *Bezug* auf ihren *Verwendungszweck*. Etwas „als Leiter“, „als Spaten“, „als Projektil“ wahrzunehmen enthält einen Verweis auf die Funktionen dieser Gegenstände.
8. Konstitutive Regeln: Menschen *setzen* die Geltung *konstitutiver Regeln* voraus, wenn sie sinnvoll auf Gegenstände referieren wollen, die im Rahmen sozialer Institutionen eine Rolle spielen. „Im Abseits stehen“ oder „Staatsschulden“ beispielsweise sind nicht Ausdrücke für Zustände, die aus dem sensorischen Material alleine abgeleitet werden können. Erst unter der impliziten Bezugnahme auf jene sie konstituierenden Regeln (des Fußballspiels bzw. einer bestimmten Staatsordnung) sind die Referenzobjekte das, was mit diesen Ausdrücken gemeint ist.
9. Zeichen: Menschen *machen* bestimmte Gegenstände *zu Zeichen*, indem sie ihnen die Funktion zuordnen, auf etwas anderes zu verweisen. Bedeutungsvolle Grapheme, Verkehrszeichen, oder ein Grenzstein exemplifizieren Produkte solcher Zuordnungen.
10. Kulturelle Repräsentationen: Menschen *machen* bestimmte Gegenstände *zu kulturellen Repräsentationen*, indem sie durch sie komplexe kulturelle Phänomene zum Ausdruck bringen. Raphaels Portraits „Baldessare Castiglione“ etwa repräsentiert die Tugend der „Sprezzatura“, jene spezifische Art der Galanterie des höfischen Edelmanns der Renaissance, eine widerspruchsvolle Mischung aus unbefangener Gelassenheit, Disziplin, Perfektion, Grazie, würdevoller Haltung und milder Eleganz, die mit unserem Vokabular kaum noch ausdrückbar ist. Eine Beschreibung des rein sensorischen Teils der Wahrnehmung eines solchen Gemäldes alleine kann ein so spezifisches und komplexes Phänomen unmöglich zum Ausdruck bringen.

Diese vereinheitlichte Formulierung gestattet es zum einen, die verschiedenen am Wahrnehmungsprozess beteiligten *Tätigkeiten*, und zum anderen, das *Produkt* dieser Tätigkeiten zu isolieren. Was wir *tun*, ist dies: wir organisieren, systematisieren, deuten, legen fest, unterstellen, wir ordnen zu, nehmen implizite Bezug auf, setzen voraus und wir machen etwas zu etwas anderem. Was wir mit dieser Tätigkeit *erhalten* ist jenes: figurative Komplexe, Arten und Klassen, Naturgesetze, Normalbedingungen, Absichten, ein Ich,

Verwendungszwecke, konstitutive Regeln, Symbole und kulturelle Repräsentationen. Wenn Strassers Analyse zutreffend ist, dann ist damit gezeigt, dass unsere Bezugnahme auf die Welt weniger den Charakter einer abbildenden Tätigkeit hat. Vielmehr sind hier eine Reihe gestaltender Prozesse des Subjekts beteiligt, sodass auch die Produkte solcher gestaltender Prozesse nicht adäquat beschrieben werden können, indem wir sagen, diese Produkte wären immer schon in der Welt, und würden gleichsam nur darauf warten, entdeckt zu werden.

Auch die Goodmans'sche Untersuchung der Prozesse, die bei der „Erzeugung von Welten“ eine wichtige Rolle spielen, werfen ein klärendes Licht auf jene im Zuge eines Wahrnehmungsvorgangs involvierten, den Gegenstand konstituierenden Phänomene. In manchen Punkten gibt es allerdings, wie erwähnt, Überschneidungen mit Strassers Liste, und so möchte ich von den sieben Prozessen, die Goodman diskutiert, nur jene genauer behandeln (etwa „Gewichtung“ und „Tilgung“), die der Analyse von Strasser weitere Aspekte hinzufügen.

Goodman unterscheidet sieben Prozesse: Komposition, Dekomposition, Gewichtung, Ordnen, Tilgung, Ergänzung und Deformation.

1. Komposition: Menschen verwenden, wenn sie über die sie umgebende Welt sprechen, „Etiketten“ (Namen, Prädikate, Gesten Bilder). Durch den Gebrauch solcher Etiketten findet ein Zusammensetzen von Ganzheiten aus Teilen (Gliedern und Unterklassen) statt. So werden Merkmale zu Komplexen kombiniert und Verbindungen hergestellt. Wir fassen z.B. durch den Gebrauch von Namen räumlich und zeitlich verschiedene Ereignisse oder Merkmale zusammen, Merkmale, die dann in ihrer Zusammenfassung „ein Objekt“ oder „eine Person“ konstituieren.
2. Dekomposition: Der Gebrauch von Etiketten impliziert auch ein Aufteilen von Ganzheiten in Teile (z.B. ein Unterteilen von Arten in Unterarten), er impliziert eine Analyse von Komplexen in seine Bestandteile, und das Treffen von Unterscheidungen. Ein bekanntes Beispiel hierfür ist der Gebrauch des Terms „Schnee“: Eskimoische Sprachen verwenden verschiedene Etiketten, um auf das zu referieren, das wir Schnee nennen. Hier wird ein Phänomenbereich durch den Gebrauch bestimmter Etiketten in verschiedene Materialien gesondert.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Etiketten repräsentieren also die Ergebnisse der Tätigkeiten des Zusammenfassens und Aufteilens. Etiketten stabilisieren die Entitäten in dem Sinne, dass sie ihre Konstanz oder Identität gewährleisten. Da es aber verschiedene Möglichkeiten des Zusammenfassens und Aufteilens gibt, ist Konstanz und Identität immer Konstanz und Identität *in bestimmter Hinsicht*: „Die Antwort auf die Frage ‚Dasselbe oder nicht dasselbe?‘ muss immer lauten: ‚Dasselbe Was?‘. [...] Der Psychologe, der das Kind zur Konstanzbeurteilung auffordert, wenn der Inhalt eines Gefäßes in ein anderes Gefäß umgeschüttet wird, muss sorgfältig darauf achten, um *welche* Konstanz es geht – Konstanz des Volumens, der Tiefe, der Form oder der Materialart des Gefäßes usw.“ (ebd. S.

3. Gewichtung: Sind Entitäten und Klassen durch Zusammenfassen oder Aufteilen erst einmal gebildet, wird manchen von ihnen mehr Gewicht gegeben und anderen weniger. M.a.W., man fasst einige Unterscheidungen und Zusammenfassungen als relevant auf, und andere als weniger relevant oder irrelevant. Tatsächlich unterscheiden sich zwei ontologische Systeme (oder „Weltversionen, wie Goodman sagt) nicht so sehr voneinander hinsichtlich dessen, *was* sie umfassen (welche Entitäten und Klassen), als vielmehr *„in der Betonung oder im Akzent*, und diese Unterschiede sind nicht weniger folgerichtig. Ebenso wie man keine Silbe betont, wenn man alle betont, fasst man keine Klasse als relevant auf, wenn man allen Relevanz zuspricht“ (S. 23-24, kursive Hervorhebung von mir). Die Gewichtung kann sich also auf ein Sortieren in verschiedene relevante *Arten* und *Entitäten*, oder auch auf verschieden relevante *Merkmale* beziehen. Daten etwa könne bei der Auswertung eines Experiments sehr unterschiedlich gewichtet werden: „Ob das heutige Experiment das gestrige wiederholt oder nicht, wie verschieden die beiden Ereignisse auch immer sein mögen, hängt davon ab, ob sie eine gemeinsame Hypothese testen. [...] Etwas wird immer anders sein [...]. Wenn man sagt, man wiederhole ein Experiment, so heißt dies, daß man alle diejenigen Merkmale eines Experiments wiederholt, die eine Theorie als relevant bestimmt. Mit anderen Worten, man wiederholt das Experiment als ein Beispiel der Theorie“ (S. 22, Goodman zitiert hier George Thomson<sup>27</sup>).
4. Ordnen: Menschen bringen Sinneseindrücke, Merkmale, Gegenstände, oder Arten überdies in eine bestimmte Ordnung oder Anordnung. Die verschiedenen Ordnungsmodi werden besonders deutlich, wenn wir verschiedene Darstellungsarten ein und desselben sensorischen Materials vergleichen. Die räumliche Struktur einer Partitur beispielsweise ist verschieden von der zeitlichen Darstellung ihrer Aufführung. Die räumliche Anordnung einer Landkarte ist verschieden von der zeitlichen Ordnung einer Reise. Auch wird ein und dasselbe rhythmische Material sehr verschieden wahrgenommen, wenn es in unterschiedliche Takte eingeteilt ist.
5. Tilgen: Das sinnlich und symbolische Material, das uns zur Verfügung steht, um eine Welt zu bilden, ist bei weitem vielfältiger und umfangreicher, als das, was wir bemerken und verarbeiten können: „Zum Erzeugen einer Welt aus einer anderen gehört gewöhnlich auch ein umfangreiches Weglassen [...]. Tatsächlich muss einiges von dem alten Material weggeschnitten und neues hinzugefügt werden. Unsere Fähigkeit, Dinge zu übersehen, ist praktisch unbegrenzt, und was wir tatsächlich aufnehmen, besteht gewöhnlich aus

---

20-21).

<sup>27</sup> Sir George Thomson (1963) "Some Thoughts on Scientific Method", in: Boston Studies in the Philosophy of Science 2 (1965), S. 85.

bedeutungsvollen Fragmenten und Hinweisen [...]“ (S. 27). Die Ausblendung bestimmter Elemente eines Beobachtungsfeldes (typischerweise solche, die unsere Interessen weder Fördern noch behindern) ist ein gut bestätigtes Phänomen. Im Zusammenhang mit alltäglichen Wahrnehmungssituationen werden Teile der Datenmengen – bewusst oder unbewusst – ignoriert. Aber nicht nur in alltäglichen Wahrnehmungssituationen, auch unter kontrollierten, experimentellen Wahrnehmungsbedingungen treten Tilgungen auf: „Der Wissenschaftler verfährt nicht weniger drastisch, wenn er die meisten Dinge und Ereignisse, die in unserer Alltagswelt vorkommen, ausrangiert oder einem Reinigungsprozess unterwirft, während er andererseits jede Menge Ergänzungen vornimmt, um Kurvenverläufe zu vervollständigen, die durch verstreute Daten angedeutet werden, und auf dürftiger Beobachtungsbasis komplizierte Strukturen errichtet.“ (28). Besonders auffällig sind Tilgungen oder Ausblendungen im Gedächtnis, also bei Rekonstruktionen vergangener Ereignisse.

6. Ergänzung: Eng verbunden mit der Tilgung ist das Ergänzen. Selektionsprozesse bringen nicht nur ein Ignorieren von Datenmengen mit sich, sie macht es auch notwendig, zwischen den gewählten Elementen Verbindungen durch Ergänzungen herzustellen. Durch solche Ergänzungsprozesse „[...] sucht er [z.B. der Wissenschaftler] eine Welt zu bauen, die mit den Begriffen übereinstimmt, die er gewählt hat, und den universellen Gesetzen gehorcht, die er vorgegeben hat.“ (ebd).<sup>28</sup>
7. Deformation: Deformationen schließlich sind Umgestaltungen in Form von Korrekturen oder Verzerrungen der ausgewählten und als relevant akzeptierten Elemente eines Wahrnehmungsfeldes. Als Beispiele hierfür nennt Goodman das Ziehen einer einfachen groben Kurve bei der Auswertung experimenteller Daten, sowie bekannte Wahrnehmungstäuschungen wie etwa die Müller-Lyer oder Pfeiltäuschung.

---

<sup>28</sup> Aufsehererregend in diesem Zusammenhang waren die von P. Kohler in den frühen Siebziger Jahren durchgeführten Experimente zur Bewegungswahrnehmung. Hier wurden erstaunliche Ergänzungsprozesse beobachtet, erstaunlich deshalb, weil sie spontan und unwillkürlich auftraten: „Wenn unter sorgfältig kontrollierten Bedingungen zwei Lichtflecke in kurzem räumlichen Abstand und rascher zeitlicher Folge zum Aufleuchten gebracht werden, sieht der Betrachter normalerweise einen Lichtfleck, der sich kontinuierlich auf einem Weg von der ersten zur zweiten Position hinbewegt.“ (ebd. S. 29). Auch konnten die gleichbleibenden, aber voneinander verschiedenen Formen der beiden Lichtflecke durch sukzessives Aufleuchten ineinander verschmelzen. Schließlich konnte der hinzugefügte Übergang sogar eine zwischen sie gestellte Lichtschranke umwandern. Vgl. P. Kohers, *Aspects of Motion Perception*, Oxford 1972, S. 47 ff. und Goodmans Diskussion in Goodman (1984), Abschnitt V, „Ein Rätsel bei der Wahrnehmung“, S. 92-113.

## 2.2.6 Kommentar zu Strassers und Goodmans Faktorenanalysen

Obwohl beide Formulierungen der Sache nach sehr ähnliche Phänomene beschreiben (nämlich kurz: die formende Tätigkeit des Subjekts in scheinbar rein rezeptiven Wahrnehmungssituationen), liegen der Analyse Strassers und der Goodmans doch sehr verschiedene Voraussetzungen und Absichten zugrunde.

Bezeichnend für die Debatte zwischen Realisten und Konstruktivisten ist zunächst – und vielleicht überraschenderweise – ihre weitgehende Übereinstimmung bezüglich der Frage nach dem interpretativen Charakter der Wahrnehmung. Sie unterscheiden sich jedoch grundlegend in ihren Schlussfolgerungen aus diesem Befund. Realisten geben dem rein rezeptiven Anteil Gewicht und versuchen, von aller subjektiven gestaltenden Zutat abzusehen. Konstruktivisten dagegen verallgemeinern oder radikalieren häufig die Idee der Hinzufügung, indem sie tendenziell *alle* Erkenntnisprozesse zu Hinzufügungen, und *alle* so erhaltenen Gegenstände zu Erfindungen erklären. Der Unterschied zwischen Realisten und Konstruktivisten läuft also hier auf einen Unterschied des Geltungsbereichs der Idee der Hinzufügung hinaus: die Zugeständnisse des Realisten beschränken sich auf einen bestimmten Bereich, z.B. auf bestimmte Teile innerhalb einer Beobachtungssprache, und sind somit in unserer Terminologie lokale Varianten der These der Abhängigkeit. Konstruktivisten verallgemeinern den Geltungsbereich der Idee der Hinzufügung und können daher durchgängige Varianten der These der Abhängigkeit genannt werden. Im Falle der konstruktivistischen Schlussfolgerung sollte man allerdings zwischen den Haltungen der einzelnen Autoren in dieser Frage differenzieren, denn selbst bei Autoren wie Winch, Whorf, Feyerabend oder Rorty, die an vielen Stellen eine durchgängige Deutung ihres Konstruktivismus nahe legen, finden sich immer wieder auch Hinweise darauf, dass es sich eher um rhetorische Manöver angesichts eines als besonders borniert vorgestellten Gegners handelt, als um wörtlich gemeinte Behauptungen. So finden wir immer wieder abschwächende Formulierungen wie die folgenden, aus denen eindeutig eine bloß lokale Geltung der These der Abhängigkeit abzulesen ist: „Ich habe viel für die Auffassung [...] übrig, daß Sprachen [...] *nicht nur* Mittel zur Beschreibung von Ereignissen sind [...], sondern *auch* Ereignisse gestalten“. (Feyerabend 1983, S. 311); „Dieser historisch-physiologische Charakter der Daten, der Umstand, daß die Daten *nicht einfach* einen objektiven Sachverhalt beschreiben, sondern *auch* subjektive, mythische, längst vergessene Auffassungen über diesen Sachverhalt ausdrücken [...]“ (ebd., S. 87); „Human beings do not live in the objective world alone, [...] but are *very much* [nicht: “entirely”] at the mercy of the particular language [...]“;

The fact of the matter is that the “real world” is *to a large extent* [nicht: “completely”] unconsciously built up on the language habits of the group. (Sapir, zit. n. Whorf 1956, S. 134); “Die Gesetze, die er [der Wissenschaftler] aufstellt, verordnet er *ebenso sehr*, wie er sie entdeckt, und die Strukturen, die er umreißt, entwirft er *ebenso sehr*, wie er sie herausarbeitet“ (Goodman, ebd. S. 32); „Tatsachen sind theoriegeladen, wie wir von unseren Theorien hoffen, daß sie tatsachengeladen sind.“ (ebd. S. 120). „Wenn Welten [...] *ebenso sehr* geschaffen wie gefunden werden, dann ist auch das Erkennen *ebenso sehr* ein Neuschaffen wie ein Berichten. Alle Prozesse der Welterzeugung, die ich erörtert habe, sind *Teil* des Erkennens. Bewegung wahrzunehmen besteht, wie wir gesehen haben, *häufig* darin, sie hervorzubringen. Zur Entdeckung von Gesetzen *gehört* es, sie zu entwerfen. Das Erkennen von Strukturen besteht *in hohem Maße* darin, sie zu erfinden und aufzuprägen. Begreifen und Schöpfen *gehen Hand in Hand*.“ (ebd. S. 37).<sup>29</sup>

Dieser Unterschied in der Gewichtung der Komponenten der Hinzufügung drückt sich auch in der *Wahl der Termini* aus – in „Wahrnehmung“ bei Strasser und im vorherrschenden Gebrauch von „Erzeugung“ bei Goodman. Der Gebrauch des erkenntnistheoretischen Vokabulars nimmt, so könnte man sagen, bereits die Schlussfolgerungen der beiden Analysen vorweg: *Beide* Formulierungen sind ontologisch nicht neutral. Nicht nur Goodmans Begriffswahl ist in offenkundiger Weise parteiisch, denn „Erzeugen“ setzt natürlich dem Begriffe nach gerade voraus, dass es in der Welt zuvor *kein* relevantes *Etwas* gibt, da dieses erst hervorgebracht wird. Aber auch der Begriff der „Wahrnehmung“ nimmt das Ergebnis vorweg, da „Wahrnehmen“ immer ein „Wahrnehmen *von etwas*“ impliziert, von etwas, das irgendwie vorher gegeben sein muss. Hier ist ein heikler Punkt angesprochen. Die Behauptung, dass auch im Gebrauch *erkenntnistheoretischer* Begriffe die Neigung zur Präferenz ontologischer Positionen angelegt ist, impliziert, mit Feyerabend gesprochen, dass eine weltanschauliche Infizierung der Metaebene stattgefunden hat, auf der Ebene, auf der der Dispositionsforscher selbst operiert. Der „Seuchenforscher“ (hier: der Faktorenanalyst) ist gleichsam selbst infiziert.

Diese Art der Abhängigkeit erkenntnistheoretischer Begriffe von impliziten ontologischen Festlegungen ist jedoch, wie mir scheint, nicht unbedingt philosophisch problematisch, da nicht einsichtig ist, warum sie auf der Grundlage der bisher als philosophisch relevant akzeptierten Formen der Abhängigkeit als *unentrinnbarer* Zwang gedeutet werden muss. Gerade wenn wir hier von psychologischen und anderen kausalartigen Formen der Abhängigkeit absehen wollen – und selbst dort herrscht nicht immer ein solcher

---

<sup>29</sup> kursive Hervorhebungen von mir.



Zwang<sup>30</sup> –, können wir implizite ontologische Festlegungen durchaus auch einfach als Verpflichtungen auffassen, die man durch die freie Wahl eines erkenntnistheoretischen Vokabulars eingeht. Entschärft wird die These der Abhängigkeit hier also nicht deshalb, weil wir den verbindlichen Charakter erkenntnistheoretischer Begriffe abschwächen, sondern weil wir uns den Dispositionsforscher polyglott vorstellen. Die Wahl eines erkenntnistheoretischen Vokabulars ist dann zwar bindend in dem Sinne, dass der, der sich für ihren Gebrauch entscheidet, sich zugleich den Regeln des Gebrauchs dieser meta-theoretischen Sprechweise oder Diskurstradition mit allen ihren ontologischen Implikationen unterwirft, doch er könnte sich prinzipiell für die eine oder andere Tradition entscheiden.

Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen den Analysen Strassers und Goodmans besteht in der Auffassung darüber, *was das Ausgangsmaterial* ist, mit dem es das Subjekt aufnehmend und formend und umbildend zu tun hat. Bei Strasser ist das Ausgangsmaterial der „Inhalt einer Wahrnehmung“ (ebd. S. 30), der sich, wie wir gesehen haben, aus sensorischen und hypothetischen Elementen zusammensetzt. Dieser Zugang greift auf traditionelle realistische Wahrnehmungstheorien zurück, indem hier mit Begriffen operiert wird, die auf der Dichotomie zwischen passiv wahrnehmendem Subjekt und an sich soundsoseiendem Objekt fußt. Goodman unterscheidet zwar auch zwischen Subjekt und Welt, doch das, was bei Strasser als subjektunabhängige Außenwelt gedacht wird, ist bei Goodman ebenso subjektabhängig. Wie ist das zu verstehen? Nun, Goodmans diesbezügliches Argument ist schlicht und durchaus bestechend: Wir sollten, sagt Goodman, uns damit abfinden, dass wir sinnvoll nur über eine Welt reden können, „die uns betrifft“, zu der wir einen Zugang haben können, und das ist eben in Anlehnung an die kantische Terminologie die „Welt für uns“, und nicht das „Ding an sich“. Zahlreiche überzeugende Einwände wurden in der Geistesgeschichte vorgebracht gegen „das rein Gegebene, gegen die absolute Unmittelbarkeit, das unschuldige Auge, Substanz als Substrat“ (Goodman, ebd. S. 18), sodass Goodman dringend dafür plädiert, dass wir uns bescheiden sollten und von „Welt“ nur noch sprechen, wenn es die Welt ist, „die uns etwas angeht“. – „Wenn es viele richtige Weltversionen gibt, warum sollte man nicht einfach alle Weltversionen als ‚Versionen von ein und derselben, neutralen, zugrundeliegenden Welt‘ anerkennen“? Auf die Frage antwortet Goodman: Einfach deshalb, weil eine solche wiedergefundene „Welt an sich“ höchst kurios wäre. Es wäre nämlich eine Welt „ohne Arten, ohne Ordnung, ohne Bewegung, ohne Ruhe und ohne Struktur – eine Welt für oder gegen die zu kämpfen sich nicht lohnt“ (ebd. S. 34). Nun, wenn wir akzeptieren, dass es keine Versionen-unabhängige Welt gibt über die wir

---

<sup>30</sup> Vgl. oben die Diskussion des Aspektwechsels als Willenshandlung.

sinnvoll sprechen können und von der wir mithin sinnvollerweise sagen könnten, dass sie das Ausgangsmaterial liefert, dann können wir dennoch akzeptieren, dass es Sinn macht davon zuzusprechen, dass „etwas“ da ist, auf das wir zurückgreifen, wenn wir eine Weltversion re- oder neu konstruieren. Dieses Etwas ist dann allerdings nicht mehr ein kantisches Ding an sich, sondern es sind die *Elemente bereits erzeugter Welten*: „Die vielen Stoffe, aus denen man Welten erzeugt [...], werden zusammen mit den Welten erzeugt. Aber erzeugt woraus? Jedenfalls nicht aus nichts, sondern *aus anderen Welten*. Das uns bekannte Welterzeugen geht stets von bereits vorhandenen Welten aus; das Erschaffen ist ein Umschaffen“ (ebd. S. 19).

Die Kritik an „überkommenen Dichotomien“ ist unter konstruktivistischen Autoren ein ungemein beliebter Topos.<sup>31</sup> So eindringlich wird auf die Notwendigkeit ihrer Dekonstruktion hingewiesen, dass das Wort „Dichotomie“ selbst einen üblen Geruch bekommen hat, der vergessen lässt, dass dieser Terminus eigentlich einen natürlichen und unumgänglichen Vorgang des Denkens beschreibt, nämlich einfach begriffliche Unterscheidungen zu treffen. Und natürlich wird genauso auch im Zuge der Goodman'schen Neudefinition des Verhältnisses von „Subjekt“ und „Objekt“ in einer Dichotomie gedacht, mit dem einzigen Unterschied, dass hier die *Glieder* dieser Relation nicht dieselben sind. Sie haben unterschiedliche Bedeutung und unterschiedliche Funktion. Das Subjekt bei Goodman ist, bildlich gesprochen, kein neutrales Kopiergerät, und das Objekt kein neutrales zu kopierendes Urbild. Hier ist das Subjekt, wiederum bildlich gesprochen, ein aktiver Erfinder und das Objekt das Produkt seiner Fiktion aus dem Material anderer Fiktionen.<sup>32</sup> Mit dieser Positionierung exponiert sich Goodman am äußeren Rand der Tradition, die Strasser „neohegelianistisch“ nennt. Goodman selbst erwähnt zwar nicht Hegel<sup>33</sup>, doch nimmt er der Sache nach auf dieselbe Idee Bezug, wenn er bekennt, dass „dieses Buch [Ways of Worldmaking] zur Hauptströmung der modernen Philosophie gehört, die damit beginnt, daß Kant die Struktur der Welt durch die Struktur des Geistes ersetzte, in deren Fortführung C. I. Lewis die Struktur der Begriffe an die Stelle der Struktur des Geistes treten ließ, und die nun schließlich dahin gekommen ist, die Struktur der Begriffe durch die Strukturen der verschiedenen Symbolsysteme [...] zu ersetzen.“ (ebd. S. 10).

Wie oben bereits festgestellt, zieht Strasser seinerseits aus der Analyse der hypothetischen Faktoren keineswegs konstruktivistische Konsequenzen. Er warnt vielmehr

---

<sup>31</sup> Vgl. z.B. Rorty (1987) und (1992), sowie unsere Diskussion zu Rortys „ironischem Programm“, unten, Abschnitt 3.3.

<sup>32</sup> zum Problem der Abgrenzung von beliebigen Fiktionen s.u. Putnams Hauptkritik an Goodman und das analoge Problem für Shweder, besprochen in Abschnitt 3.2.4.

<sup>33</sup> Im gesamten Werk *Ways of Worldmaking* beispielsweise wird Hegel – und im übrigen auch Nietzsche – nicht ein einziges Mal erwähnt. Dieser Umstand scheint die Beobachtung vieler Konstruktivismus-Kritiker zu bestätigen, die dieser Position, durchaus zu Recht wie ich meine, philosophiehistorische Ignoranz attestieren.

eindringlich vor der „Gefahr eines Neohegelianismus“ (ebd. S. 47-51) und weist eine solche Konsequenz mit einer Reihe von Argumenten zurück. Unsere Rekonstruktion der in Strassers Analyse verwendeten Begriffe sowie unser Hinweis auf die, dieser Analyse zugrunde liegende Dichotomie von „Subjekt“ und „Objekt“ in ihrer klassischen, ontologisch optimistischen Interpretation hat gezeigt, dass man hier vielmehr von einer Fortsetzung des aufklärerischen Erkenntnisideals in der Tradition Bacons sprechen kann: Es wird zwar auch hier nach den erkenntniskonstitutiven Komponenten gesucht, doch hält man nichtsdestoweniger an einem Erkenntnisziel fest, demgemäss das Subjekt im anzustrebenden Idealfall *ohne* Hinzufügung die Welt, so wie sie ist, abzubilden im Stande sein könnte und sollte.

Die Argumente Strassers (ebd. S. 49-51) gegen das Programm eines Sprachkonstitutionalismus neohegelianistischer Prägung fassen eine Reihe von Schwierigkeiten zusammen, die einer solchen Position wiederholt vorgeworfen wurden und werden, und nicht zu Unrecht wie mir scheint, zumindest in dem Sinne, dass diese Schwierigkeiten von den Vertretern konstruktivistischer Positionen zumeist „überspielt“ werden, wie Strasser sagt. So werden hier ernste Bedenken ausgesprochen, erstens gegenüber dem „extrem idealistischen Charakter dieser Doktrin“, zweitens über das sich „Verflüchtigen“ der Faktizität, und drittens über die „Vernebelung“ des Zusammenspiels von Sprache und Welt. Ferner, viertens, wird das Problem eines nicht-korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs erwähnt, die Frage also, wie es unter konstruktivistischen Voraussetzungen möglich sein soll, „dem Wahrheitsproblem einen greifbaren Sinn zu verleihen“. Schliesslich, fünftens, finden wir auch hier eine Variante des klassischen Irrationalismus-Vorwurfs, ausgedrückt im Bedauern über den Verlust eines positionsunabhängigen Kriteriums für eine Wahl zwischen verschiedenen „Weltentwürfen“ und über seine Ersetzung durch pragmatische oder „lebenspraktische“ Gründe.

Auf den ersten Blick sind das zweifellos schwerwiegende und berechtigte Vorwürfe. Sie appellieren an die uns geläufige Idee einer „gemeinsamen Realität“, sie finden die uneingeschränkte Zustimmung unseres gesunden Menschenverstandes und mobilisieren überdies moralische Intuitionen, denen gemäss ein „More-than-one-thing goes“ (wenn schon nicht „Any-thing goes“) den unausweichlichen Niedergang von Kultur überhaupt bedeuten könnte. Bei genauerem Hinsehen allerdings bemerken wir, dass es sich möglicherweise *nur dann* um desaströse Konsequenzen handelt, wenn wir implizite bestimmte (anti-relativistische) Voraussetzungen machen. Die Schwierigkeiten konstruktivistischer Positionen bestehen nämlich nicht unbedingt darin, dass hier theoretische Defizite vorlägen. Es gibt im

Gegenteil einen traditionsreichen Fundus, auf den konstruktivistische Positionen rekurrieren können, einen fruchtbaren theoretischen Nährboden gleichsam, auf dem sie gedeihen (Nominalismus, Idealismus, Kohärenztheorie der Wahrheit, Pragmatismus, etc.). Das Problem besteht vielmehr darin, einerseits, dass diese theoretischen Hintergrund-Konzeptionen nicht akzeptiert werden (z.B. aufgrund ihrer eigenen Schwächen, oder auch aufgrund der erwähnten Denkgewohnheiten des Common Sense) und andererseits, dass die Konsequenzen einer pluralisierten Konzeption von Wirklichkeit aus außertheoretischen (z.B. ethischen) Gründen missbilligt werden.

### **2.2.7 Konsistenz oder Selbstwidersprüchlichkeit der These der Abhängigkeit**

Mit den bisherigen Untersuchungen sind die Voraussetzungen geschaffen für eine Beurteilung des Problems der Selbstreferentialität und Inkonsistenz. Wir haben *Grade* der Abhängigkeit innerhalb eines Spektrums unterschieden, die zwischen bloßer Tendenz und unentrinnbarer Determination angesiedelt sind. Es wurde ferner die Frage nach der *Natur* oder nach dem *Charakter* des Abhängigkeitsverhältnisses gestellt und wir haben verschiedene Arten unterschieden, die in zwei Typen zerfallen, in kausale (oder kausalartige) Abhängigkeit und in eine Determination über die Sprache (begriffslogische Abhängigkeit, Prägung durch grammatikalische Strukturen, durch das verfügbare Vokabular einer Beobachtungssprache, etc.). Auch hinsichtlich des *Geltungsbereichs* konnten wir verschiedene Formen unterscheiden, lokale und durchgängige Varianten und haben dabei festgestellt, dass sich auch bei ausgeprägt konstruktivistischen Autoren der Geltungsbereich der These der Abhängigkeit nicht ohne weiteres auf alle Erkenntnisgegenstände erstreckt, sondern eine Universalisierung des Geltungsbereichs vielmehr als rhetorisches Manöver verstanden werden sollte. Was die *Ausweitung* des Geltungsbereichs *auf die Metaebene* der Dispositionsforschung selbst anbelangt, so hat sich gezeigt, dass die ins Treffen geführten Varianten der These der Abhängigkeit dann unproblematisch sind, wenn die Wahl der Metasprache im Sinne einer Verpflichtung aufgefasst wird, die der als polyglott vorgestellte Dispositionsforscher grundsätzlich freiwillig eingehen kann, indem er sich für das eine oder das andere Vokabular entscheidet, eine Wahl, die dann aber verpflichtend ist in dem Sinne, daß sie bestimmte ontologische Schlußfolgerungen *nahe legt*.

Vor dem Hintergrund dieser Ergebnisse sollten wir relativ schnell in der Lage sein, die Elemente zu identifizieren, die, zusammengenommen, das Problem der

Selbstwidersprüchlichkeit erzeugen, beziehungsweise daraus Bedingungen zu formulieren, die erfüllt sein müssen, damit eine Variante der These der Abhängigkeit dieses Problem vermieden.

Erinnern wir uns an die Struktur dieses Problems. In den vorbereitenden Untersuchungen wurde es über den Begriff der Selbstanwendung eingeführt. Was wir seither mit anschaulichen Metaphern wie „Untergrabung der eigenen Position“, „Selbstunterminierung“, oder „Infizierung der Metaebene“ beschrieben haben, können wir nun begrifflich wie folgt präzisieren: Genau dann, wenn der Gegenstandsbereich einer Theorie<sub>T</sub><sup>34</sup> diese Theorie<sub>T</sub> selbst einschließt, ist sie selbstreferentiell. Enthält diese Theorie<sub>T</sub> ferner Behauptungen, die die Geltung von Urteilen im Allgemeinen (d.h. innerhalb des gesamten Geltungsbereichs der Theorie<sub>T</sub>) einschränkt, dann gelten diese Einschränkungen *gemäß* dieser Theorie<sub>T</sub> auch *für* die Theorie<sub>T</sub> (oder genauer: dann gelten diese durchgängigen Einschränkungen der Geltung von Urteilen *gemäß* der Theorie<sub>T</sub> auch *für* die Urteile der Theorie<sub>T</sub>).<sup>35</sup> Wird unsere Theorie<sub>T</sub> selbst allerdings mit einem uneingeschränkten Geltungsanspruch verbunden, dann ist sie inkonsistent. Die Inkonsistenz einer solchen Theorie<sub>T</sub> besteht dann genau darin, dass sie spezielle unbedingt gültige Urteile enthält, die die unbedingte Geltung von Urteilen im Allgemeinen in Abrede stellen sollen.

Die Struktur des Problems der Selbstwidersprüchlichkeit kann auch durch die Konjunktion der folgenden drei Elemente schematisch dargestellt werden<sup>36</sup>:

- (1) *Selbsteinschluß*: der Geltungsbereich von Theorie<sub>T</sub> schließt Theorie<sub>T</sub> mit ein.
  - (2) *Durchgängige einschränkende Behauptungen*: der Geltungsanspruch von Urteilen innerhalb des gesamten Geltungsbereichs der Theorie<sub>T</sub> wird eingeschränkt.
  - (3) *Uneingeschränkte Geltung*: Theorie<sub>T</sub> tritt selbst mit uneingeschränktem Geltungsanspruch auf.
- 
- (K) *Inkonsistenz*: Theorie<sub>T</sub> ist inkonsistent.

<sup>34</sup> Ich gebrauche den Ausdruck „Theorie“ hier sehr weit. Er soll nicht nur wissenschaftliche Satzsysteme im engeren Sinn bezeichnen, sondern auch philosophische Positionen, Systeme, Thesen.

<sup>35</sup> z.B.: die Einschränkungen durch die besonderen Entstehungsbedingungen einer Theorie oder These im Allgemeinen schließt die Einschränkungen durch die besonderen Entstehungsbedingungen der These der Abhängigkeit mit ein. Oder: Die Behauptung, dass das Vokabular jeder Sprache ideologische Elemente enthält, schließt ein, dass auch die Sprache, in der diese Behauptung vorgetragen wird, ideologische Elemente enthält. Oder: Die Behauptung, dass das Bewusstsein des urteilenden Subjekts notwendigerweise von nichttheoretischen Faktoren geprägt ist, schließt ein, dass auch das Subjekt, das dies behauptet, von nichttheoretischen Faktoren geprägt ist.

<sup>36</sup> Es gibt eine Reihe von Formulierungen des Inkonsistenzvorwurfs, die alle auf ihre klassischen Vorbilder bei Platon (Theaitetos, insbes. 151c-171c) und Aristoteles (Metaphysik, 1007b20 bis 1011b20 und 1062b15-1063b35) zurückgreifen. Vgl. z.B. Siegel (1987, S. 3-31, insbes. S. 5-9), Nagel (1999, S. 21 u. S. 24-25), Popper (1966, S. 369 ff.), Margolis (1991, S. 5-23) oder Putnam (1981, S. 114-122). Für unsere Zwecke scheint jedoch die folgende Rekonstruktion am besten geeignet.

Die Varianten, die wir besprochen haben, dürfen also, wenn sie das Inkonsistenzproblem durch Selbstanwendung vermeiden wollen, eine Rekonstruktion der These der Abhängigkeit durch die Konjunktion genau dieser drei Elemente nicht zulassen. Sie muß also mindestens eine der drei Behauptungen bestreiten, vermeiden oder modifizieren: entweder sie lehnt den Selbsteinschluß ab, oder sie vermeidet eine durchgängige Einschränkung der Gültigkeit von Urteilen, oder sie tritt selbst nicht mehr mit uneingeschränktem Geltungsanspruch auf.

Die logische Struktur des Inkonsistenzproblems durch Selbstanwendung tritt hier besonders deutlich zu Tage. Sie entspricht der Struktur des klassischen Paradoxons in Platos und Aristoteles' Kritik am protagoreischen Relativismus und sie läßt bereits erkennen, welche Möglichkeiten der Vermeidung des Inkonsistenzvorwurfs bestehen. Wir werden diese Möglichkeiten unter der Überschrift „Exit-Strategien“ systematisch untersuchen, und hier nur zwei Varianten herausstreichen, weil sie die Lösungen sind, die auch von den diskutierten Autoren tatsächlich vorgeschlagen werden.

Wie wir in der Diskussion der Grade der Metaphern von Abhängigkeit gesehen haben, kann diese Problem behoben werden, indem man es vermeidet, den Charakter der Abhängigkeit im Sinne eines *krassen* Determinationsverhältnisses aufzufassen, indem man also beispielsweise die ideologische Prägung des urteilenden Subjekts oder die natürlichen Interpretationen nicht als unentrinnbaren Zwang versteht, sondern als Tendenz oder Neigung.<sup>37</sup> Jetzt können wir hinzufügen, dass es auch vermieden werden sollte, den Geltungsbereich zu universalisieren, denn eine Universalisierung des Geltungsbereichs impliziert notwendigerweise einen Selbsteinschluss.

Beide Einschränkungen bedeuten jedoch einen empfindlichen Verlust. Sie bedeuten die deutliche Abschwächung der These der Abhängigkeit. Sie verliert damit an philosophischer Schlagkraft, denn die Behauptung einer *bloß tendenziellen* (z.B. *nur statistisch feststellbaren*) Wirksamkeit jener eine Theorie mitkonstituierenden, nicht-sensorischen Elemente und Faktoren, bzw. die Behauptung der Wirksamkeit solcher Elemente und Faktoren *nur innerhalb eines eingeschränkten Bereichs* wirkt als philosophische Position um vieles weniger bestechend als die Behauptung eines notwendigen und universellen Bedingungsverhältnisses. Der Gewinn allerdings, die innere Konsistenz, ist natürlich ebenfalls beträchtlich. Interessanterweise gibt es trotzdem den Versuch, das Problem der

---

<sup>37</sup> Die Selbstwidersprüchlichkeit dieser deterministischen Variante kann man folgendermaßen formulieren: Wenn, gemäß der deterministischen Variante der These der Abhängigkeit *jede* geistige Tätigkeit kausal determiniert ist, dann verliert auch diese These ihre Rechtfertigung, denn für den Fall, dass sie recht hat, verliert der Begriff der Rechtfertigung von Thesen, Theorien, Meinungen usw. seinen Sinn, im Allgemeinen und also auch im Speziellen für die deterministische Variante der These der Abhängigkeit selbst.

Inkonsistenz durch Selbstreferentialität auch ohne diese beiden Abschwächungen zu lösen, oder besser, zu umgehen. Das ist natürlich zunächst nicht leicht vorstellbar. Dass es jedoch auch diese Strategie gibt, werden wir bei der Besprechung von Rortys ironischem Relativismus sehen.<sup>38</sup>

Neben dieser Variante des Selbstwiderspruchs, die über *erkenntnistheoretisch* relevante Begriffe wie „Geltung“, „Wahrheit“ und „Rechtfertigung“ rekonstruiert wurde, lässt sich das Problem auch über den Begriff der „Existenz“ formulieren. Anstatt nach der Rechtfertigbarkeit allgemein einschränkender Behauptungen, nach der Geltung universell restriktiver Urteile oder nach der Urteilsfähigkeit ihrerseits geprägter Subjekte zu fragen, kann man auch nach der *Existenzweise* von jenen Dispositionen und Elementen (Faktoren und Prozessen) fragen, die, glaubt man dem Konstruktivisten, die subjektunabhängige Seinsweise von Dingen und Eigenschaften grundsätzlich in Frage stellen. Diese ontologische Variante desselben Problems ist in unserem Zusammenhang besonders interessant. Sie hat die gleiche formale Struktur und lässt auch grundsätzlich die gleichen Vermeidungsstrategien zu. Betrachten wir die ontologische Variante anhand von zwei Beispielen.

Nehmen wir an, wir akzeptieren Goodmans Vorschlag einer konstruktivistischen Auffassung über die Seinsweise der als existierend angenommenen Dinge und Eigenschaften. Welchen ontologischen Status können wir dann überhaupt noch jenen „Prozessen“ zusprechen, die für unser „Welterzeugen“ als so wichtig herausgestrichen werden? Was *sind*, anders gesagt, diese Prozesse oder Faktoren – unter der Voraussetzung der Goodman’schen Auffassung – denn anderes, als ihrerseits Erfindungen, Kulturprodukte oder „kollektive Konstruktionen“?

Oder nehmen wir an, wir akzeptieren die Position naturalistischer Varianten der Abhängigkeitsthese. Wir teilen also mit ihnen die Überzeugung, (1) dass die ins Treffen geführten Determinationen zwischen Matrix und Diskurs (und damit indirekt den ontologischen Urteilen des Diskurses) *kausalartige* Abhängigkeiten sind, dass hier also ein „tatsächlicher“ nomologischer Zusammenhang vorliegt, d.h. eine gerechtfertigte Behauptung einer gesetzesartigen Relation im Sinne eines *Propter hoc*. Gleichzeitig jedoch, (2) folgen wir der *Schlussfolgerung* dieser naturalistischen Varianten und nehmen an, dass der Begriff der Existenz im Allgemeinen (also *auch* der Existenz von nomologischen Zusammenhängen) durch diese außerdiskursiven Determinanten empfindlich eingeschränkt wird, indem er seinen subjektunabhängigen Status verliert. (z.B. da der sensorische Teil der Wahrnehmung eines Gegenstands strenggenommen nur die Feststellung einer auffälligen Korrelation, eines *Post*

---

<sup>38</sup> s.u. Abschnitt 3.3.

*hoc* rechtfertigt, und das *Propter hoc* vom Subjekt hinzugefügt wird). Kann das in (1) behauptete Abhängigkeitsverhältnis selbst noch als ein „tatsächlicher“, subjektunabhängiger nomologischer Zusammenhang aufgefasst werden, oder müssen wir dann nicht zugestehen, dass auch hier nicht mehr als die Behauptung einer Korrelation zwischen Matrix und Diskurs (und damit den ontologischen Urteilen des Diskurses) gerechtfertigt werden kann, dass auch hier das *Propter hoc* vom Subjekt hinzugefügt wird?

Wie man leicht erkennen kann, besteht die Inkonsistenz dieser ontologischen Variante darin, dass die Existenz der gegenstandskonstitutiven Dispositionen bzw. Elemente (Faktoren und Prozesse) als subjektunabhängig präsentiert wird, gleichzeitig aber der Begriff der subjektunabhängigen Existenz *mittels* dieser Dispositionen und Elemente grundsätzlich in Abrede gestellt werden soll.

Die entsprechenden Vermeidungsstrategien wären in Analogie zur epistemischen Variante entweder eine Ablehnung des Selbsteinschlusses (etwa, indem „Neuronen“ in konstruktivistischen Argumenten für nicht-konstruiert gehalten werden), oder eine Abschwächung des Grades der Abhängigkeit (man sagt, die verzerrende Wirkung der konstitutiven Faktoren ist, wenn auch stark, so doch im Prinzip subtrahierbar) oder eine Uminterpretation des Existenzbegriffs *auch* seitens der ins Treffen geführten konstitutiven Elemente (man sagt, auch die in konstruktivistischen Zusammenhängen behaupteten gesetzesartigen Aussagen haben den Status von Erfindungen). Mit anderen Worten: man fordert entweder eine Ausnahme der eigenen Position, oder man mäßigt sich in seiner Dekonstruktionswut, oder man tritt mit Argumenten auf, die ihrerseits nur konstruktive Existenzbehauptungen enthalten. Auch hier bedeutet jede dieser drei Vermeidungsstrategien eine empfindliche Einschränkung der These der Abhängigkeit; oder anders gesagt, durch jede dieser Vermeidungen verliert die These der Abhängigkeit gleichsam viel von ihrem Glanz. Im ersten Fall gäbe es eine partiell objektive Welt, also einige Entitäten mit nicht-konstruktivem ontologischem Status. Im zweiten Fall wäre es denkbar, in bestimmten Bereichen jenes Abhängigkeitsverhältnis zu durchbrechen. Und im dritten Fall wären jene konstitutiven Faktoren ihrerseits „nur“ Konstruktionen, und, eine Variabilität der Konstruktionsweise vorausgesetzt, in hohem Maße willkürlich.

Obwohl wir auch hier die Struktur des Problems der Inkonsistenz durch Selbstanwendung offenlegen, und die Möglichkeiten seiner Vermeidung genau identifizieren können, ist es im Falle der diskutierten Positionen von Feyerabend, Goodman, Sapir, Whorf u. a. nicht immer klar, wie diese Vermeidungsstrategien im Einzelnen zu beurteilen sind. Die Frage ist dabei nicht sosehr, ob überhaupt Einschränkungen vorgenommen werden und auch



nicht, worin diese Zugeständnisse an den ontologischen Optimisten bestehen.<sup>39</sup> Die Frage ist vielmehr, welches *Gewicht* wir diesen Konzessionen beimessen dürfen. Welche Bedeutung kann man ihnen überhaupt einräumen, angesichts der wesentlich radikaleren argumentativen Stoßrichtung dieser Autoren, die ihrerseits durch eine Vielzahl anderer Textstellen belegt werden kann, Textstellen, die zeigen, dass *trotz* dieser Abschwächungen immer wieder auch sehr starke Interpretationen des Abhängigkeitsverhältnisses favorisiert (ein striktes Abhängigkeitsverhältnis und ein universalisierter Geltungsbereich<sup>40</sup>) und daraus rigorose ontologische Konsequenzen gezogen werden<sup>41</sup>?

Auf der einen Seite können wir die *radikalisierten* Tendenzen übergehen, oder ihnen eine geringere Bedeutung beimessen, indem wir sie einer Rhetorik zuschreiben, die angesichts eines als „besonders borniert vorgestellten“ ontologisch optimistischen Gegners (s.o.) absichtlich überzogen und nicht wörtlich zu nehmen ist. Diese Deutung scheint nicht unplausibel. Denn zum einen ist es schwer vorstellbar, dass die Inkonsistenz der starken Varianten unbemerkt bliebe, ist sie doch die erste Schwierigkeit, die einem in den Sinn kommt. Zum anderen besitzen radikalisierte Thesen im allgemeinen eine besondere Anziehungskraft. Nagel (1999, S. 15-16) spricht vom „Verlockenden“ eines radikalen Subjektivismus, Davidson (1984a, S. 183) nennt die Idee des Begriffsrahmens „berauschend und exotisch“, und Putnam (1983, S. 194) macht uns pointiert auf jene „seltsame Anziehungskraft“ aufmerksam, die „alle inkohärenten Ideen zu besitzen scheinen“. Schließlich ist es für revolutionäre Ideen charakteristisch, dass sie um ihrer Wirkung willen absichtlich provokant formuliert sind.<sup>42</sup>

Auf der anderen Seite können wir aber auch die *Zugeständnisse* als ein rhetorisches Beschwichtigungsmanöver auffassen, das darauf abzielt, ein neues philosophisches Programm auf eine Weise einzuführen, die nicht von vorne herein Ablehnung hervorruft, sondern den ontologischen Optimisten zunächst gleichsam beruhigt, um eine Basis zu schaffen, auf der der

---

<sup>39</sup> vgl. oben z.B. Feyerabends Idee der Kontrastierung von ideologischen Bestandteilen oder die zahlreichen abgeschwächten Formulierungen der These der Abhängigkeit bei Feyerabend, Sapir, Whorf, und Goodman; Abschwächungen, die sowohl den Charakter und den Grad der Abhängigkeit, als auch den Geltungsbereich betreffen.

<sup>40</sup> Z.B. Whorfs „*inexorable laws*“ oder Feyerabends Behauptung der „*notwendigen* ideologischen Festlegung“ durch die Wahl einer Sprache, s.o.

<sup>41</sup> Z.B. Goodmans Behauptung, es lohne sich nicht, für eine struktur- und eigenschaftslose „Welt an sich“ zu kämpfen.

<sup>42</sup> Feyerabend hätte vermutlich kaum dasselbe Aufsehen und denselben Wirkungsgrad erzielt, hätte er seine Thesen in abgeschwächter Form, als treuer Assistent Poppers und im Stile der Popper'schen dennoch-optimistischen Mäßigung vorgebracht. Auch Whorfs Thesen waren gerade deshalb so aufsehenerregend, weil sie philosophische Schwierigkeiten in Kauf nahmen, um eine provokante These zur Disposition zu stellen: „[...] variant formulations of the main points are often inconsistent, there is much exaggeration, and a vaporous mysticism blurs perspectives already sufficiently elusive. [...] Often enough in the history of thought the unsoundest views have proved the most suggestive. Whorf's mistakes are more interesting than the carefully hedged commonplaces of more cautious writers.“ (Black 1962a, S. 245-257).

philosophische Gegner überhaupt erst bereit ist, sich auf die Argumente des revolutionären Programms einzulassen. Für diese Deutung spricht Feyerabends aufschlussreiche Analyse der „Galilei’schen Methode“. Als Galilei den Versuch unternahm, den zur damaligen Zeit etablierten und intuitiv fest verankerten aristotelischen Bewegungsbegriff durch den nicht-operativen kopernikanischen zu ersetzen, bediente er sich, so Feyerabend, eines geschickten Argumentationsmanövers.<sup>43</sup> Die dort Galilei unterstellte Strategie<sup>44</sup> rekurriert auf bereits akzeptierte Überzeugungen, bekannte Beispiele und Metaphern *mit Hilfe derer* der konservative Gegner gewonnen werden soll.<sup>45</sup>

Eine Gefahr dieser zweiten rhetorischen Strategie besteht allerdings darin, dass Zugeständnisse an den konservativen philosophischen Gegner oftmals bewusst vage gehalten werden, um sie je nach Bedarf hervorzuheben oder zu verharmlosen. So finden wir in der Tradition des Radikalen Konstruktivismus (um v. Förster, v. Glasersfeld, Varela und Maturana, aber auch bei Goodman) die Tendenz, sich einerseits lautstark des Topos der Wissenschaftlichkeit zu bedienen und unbekümmert evolutionsbiologische, hirnpfysiologische und wahrnehmungspsychologische Argumente zur Stützung einer radikalen Variante der These der Abhängigkeit heranzuziehen, um sich dann jedoch andererseits, fragt man nach dem erkenntnistheoretischen und ontologischen Status dieser „wissenschaftlichen“ Argumente selbst, auf einen ontologisch enthaltsamen Funktionalismus oder Pragmatismus zurückzuziehen.

Eine solche Analyse der rhetorischen Strategien provoziert vielleicht den Einwand, sie trage im Grunde nichts zur Klärung der Frage nach der Konsistenz oder Inkonsistenz der These der Abhängigkeit bei. Das ist durchaus zutreffend, zumindest insoweit, als diese Analyse unseren Befund über die Struktur des Inkonsistenzproblems und seine Vermeidungen nicht in Frage stellt. Dennoch glaube ich, dass auch dieser argumentationspragmatische Aspekt indirekt aufschlussreich ist, bemerken wie doch bei den genannten Autoren eine charakteristische Hinwendung zum Pragmatismus, der nicht nur als theoretische Hintergrundkonzeption eine immer wichtigere Rolle spielt, sondern sich auch in der Argumentationsweise der Autoren selbst niederschlägt. Goodman beispielsweise bleibt uns

---

<sup>43</sup> Vgl. Feyerabend (1983, S. 105-112)

<sup>44</sup> ob zurecht oder nicht, sei dahingestellt. McMullin (1970) z.B. bestreitet Feyerabends Deutung. Wichtig ist hier lediglich, dass es sich um eine geschickte und erfolgversprechende Vorgangsweise handelt.

<sup>45</sup> Die Zugeständnisse werden hier auf zweierlei Weise zum Ausdruck gebracht. Erstens durch die Beschwichtigung, dass auch er, Galilei, die Richtigkeit der Beobachtungen vor dem Hintergrund des aristotelischen Bewegungsbegriffs nicht anzweifelte: „[...] denn ganz wie ich [...] den Stein nie anders als senkrecht fallen sehen noch etwas anderes erwartet habe, so erscheint es auch, wie ich glaube, dem Auge jedes anderen“ (Galilei, „Dialog“ S. 256, zit. n. Feyerabend 1983, S. 91). Zweitens werden die Zugeständnisse in der „Methode der Anamnese“ zum Ausdruck gebracht, einer Methode der gemäß der philosophische Gegner an bestimmte operative Situationen erinnert werden soll, in denen der revolutionäre Bewegungsbegriff

eine systematische und ausgearbeitete erkenntnistheoretische und ontologische Darstellung seiner Ideen schuldig, und sein einflussreichstes Werk, *Ways of Worldmaking*, ist vor dem Hintergrund dieser Desiderata eigentlich nicht mehr als eine eklektische Aufsatzsammlung zu diesem und jenem Thema.<sup>46</sup> Inhaltlich zeigt sich diese pragmatische Tendenz bei Goodman vor allem durch die Ersetzung des Begriffs der „Wahrheit“ durch „Richtigkeit“, wobei Richtigkeit durch ein „Passen“ zu einer „unhintergehbaren Praxis“ bestimmt ist. Im radikalen Konstruktivismus wird der Begriff der „Wahrheit“ bekanntermaßen durch „Viabilität“ ersetzt, und auch bei Feyerabend und insbesondere bei Rorty treten pragmatische und rhetorische Elemente deutlich in den Vordergrund,<sup>47</sup> eine Tendenz die sich auch auf einen Umgang mit Inkonsistenzvorwürfen niederschlägt.<sup>48</sup>

Ich möchte die Diskussion der These der Abhängigkeit an dieser Stelle abschließen und zur Untersuchung der These der Vielfalt übergehen. Ich denke, wir haben eine Reihe wichtiger Aspekte und Probleme aufgezeigt und verschiedene Möglichkeiten ihrer Lösung oder Vermeidung identifiziert. Die zentralen Ansatzpunkte der Kritik an der These der Abhängigkeit waren Vorwürfe des Reduktionismus und des genetischen Fehlschlusses, das Problem einer Radikalisierung des Grades der Abhängigkeit, sowie des Geltungsbereichs, und schließlich die hartnäckigen Schwierigkeiten im Zusammenhang mit verschiedenen Varianten des Problems der Inkonsistenz durch Selbstanwendung.

---

unproblematisch erscheint, wodurch der Übergang von der alten zur neuen Auffassung erleichtert werden soll.

<sup>46</sup> Siegel (1987) konstatiert in seiner gut belegten Goodman-Interpretation nicht nur eine formale Inkonsistenz nach dem Muster des klassischen Modell-Paradoxons, sondern auch eine tiefe Spaltung der Goodman'schen Philosophie in zwei miteinander unvereinbare Teile, einen „radikalen Relativismus“ und einen „harmlosen“ Pluralismus (vgl. insbes. S. 145-159).

<sup>47</sup> Man denke nur an Feyerabends irritierende Warnung, wer ihn zitiere, tue dies auf eigene Gefahr.

<sup>48</sup> Zu Rortys Gleichgültigkeit gegenüber solchen Vorwürfen siehe unten, Abschnitt 3.3.3.

### 2.3 Die These der Vielfalt

Die meisten Abhängigkeitsthesen, die wir in den letzten Abschnitten untersucht haben, sind Bestandteile viel stärkerer Varianten des ontologischen Relativismus. Sie sind Teile von Auffassungen, die, wie sich an verschiedenen Stellen gezeigt hat, weit über das hinausgehen, was mit der These der Abhängigkeit für sich genommen gezeigt werden muss. Die These der Abhängigkeit alleine besagt ja nur, dass alle als existierend angenommenen Gegenstände von anderen, außer-ontologischen Faktoren notwendig abhängen: z.B. von ihren Institutionen, von ihrer Wirtschaftsform, ihrer Sprache, den geographischen Lebensbedingungen, von psychologischen Gesetzmäßigkeiten oder vom biologischen Erbe. Erst wenn diese außerontologischen Faktoren *pluralisiert* werden, wenn also die These der Vielfalt hinzukommt, die besagt, dass diese unterschiedlichen Faktoren von Gesellschaft zu Gesellschaft, (historischer) Epoche zu Epoche, ja oft von Individuum zu Individuum variieren, erst dann kann aus beiden Thesen zusammengenommen der deskriptive ontologische Relativismus abgeleitet werden: Ontologische Systeme variieren, da sie abhängig sind von variierenden außerontologischen Bedingungen.

Die These der Vielfalt scheint, so gesehen, im Grunde unproblematisch, denn es herrscht *prima facie* weitgehend Übereinstimmung darüber, dass die außerontologischen Faktoren stark variieren können: Institutionen, Sprachen, geographische Lebensbedingungen, das biologische Erbe, auch psychologische Dispositionen, historische „Befindlichkeiten“, sowie soziale und ökonomische Verhältnisse weisen eine kaum überschaubare Vielfalt an Erscheinungsformen auf, die durch die deskriptive Anthropologie, Ethnologie, Kulturkunde, und andere beschreibende und zusammentragende wissenschaftliche Bemühungen (wie ferner die statistische Psychologie, deskriptive Linguistik, Soziologie oder Wissenschaftsgeschichte) in ihrer Mannigfaltigkeit eindrucksvoll bestätigt ist. Ist die These der Vielfalt tatsächlich so unumstritten, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat?

Erinnern wir uns an jene außerontologischen Elemente, die wir genauer untersucht haben. Unter den kausalartig wirkenden Elementen haben wir etwa ökonomische, geographische, und soziale Bedingungen angeführt und die psychologischen und ideologischen Faktoren herausgestrichen. Hier ist es leicht vorstellbar, dass es verschiedene Mengen von solchen Faktoren geben kann, die auch sehr unterschiedlich auf die Entstehung, auf die Glaubwürdigkeit, und auch auf die Rechtfertigung ontologischer Systeme wirken können. Es gibt sehr verschiedene geographische Bedingungen (die divergierende sprachliche

Unterscheidungen hervorbringen), es gibt krasse Unterschiede zwischen den sozialen und ökonomischen Strukturen der verschiedenen Gesellschaften im interkulturellen, sowie im historischen Vergleich (denen sehr verschiedene Auffassungen über die Wirklichkeit entsprechen), und auch die ideologischen Matrizes waren und sind von Gemeinschaft zu Gemeinschaft denkbar unterschiedlich (und sofern wir ihnen einen Einfluss auf ontologische Systeme einräumen, bringen auch sie unterschiedliche solche Systeme hervor).

Was die Pluralisierung nicht-kausalarartig wirksamer Elemente betrifft, ist die Frage allerdings nicht mehr ganz so offenkundig. So unproblematisch sich die These der Vielfalt auf der „Ebene der Matrix“ (Gesellschaft, Milieu, Klasse, Geographie, Alltag, Lebenswelt) darstellt, hier, auf der „Ebene des Diskurses“ sind es bestimmte Elemente des Bewusstseins, der Sprache, des Begriffsrahmens, Paradigmen, Standards, etc., die hinlänglich verschieden sein müssen, damit sie echte alternative ontologische Systeme hervorbringen können.<sup>49</sup> Hier müssen wir uns die ins Treffen geführten Faktoren und Prozesse im Einzelnen ansehen, um beurteilen zu können, ob auch auf dieser Ebene eine irreduzible Vielfalt gegeben ist.

Unter den zahlreichen eine Ontologie (mit-) konstituierenden Elemente innerhalb der diskursiven Ebene wurden oben die zehn Strasser'schen „hypothetischen Faktoren“ und Goodmans sieben „wirklichkeitskonstitutiven Prozesse“ genauer untersucht. Was bedeutet eine Pluralisierung dieser Prozesse und Faktoren? Unsere vereinheitlichte Formulierung hat es gestattet, jene verschiedenen „hinzufügenden“ und „erzeugenden“ Tätigkeiten, sowie die Produkte dieser Tätigkeiten zu isolieren: Wir haben gesagt, wir „organisieren, systematisieren, deuten, legen fest, unterstellen, wir ordnen zu, nehmen implizite Bezug auf, setzen voraus und wir machen etwas zu etwas anderem“, wir „fügen zusammen, trennen, gewichten, ordnen, tilgen, ergänzen und deformieren“. Nun müssen wir zeigen, dass diese Tätigkeiten jeweils auf verschiedene Weise vonstatten gehen können. Wir müssen zeigen, dass es verschiedene Möglichkeiten gibt, das sensorische Datenmaterial in figurative Komplexe zu organisieren, die Erfahrungswirklichkeit in verschiedene Arten und Klassen zu systematisieren, unterschiedliche gesetzesartige Dispositionen in Datenkomplexe zu legen, verschiedene Sets von Normalbedingungen festzulegen, ein Verhalten als verschiedenes Handeln zu deuten; es muss gezeigt werden, dass es nicht nur eine Möglichkeit gibt, personale Eigenschaften als die „wesentlichen“, ichhaften Eigenschaften aufzufassen, dass man implizite auf unterschiedliche Verwendungszwecke eines Gegenstandes Bezug nehmen kann, dass verschiedene konstitutive Regeln gelten können; wir müssen Beispiele angeben, die glaubhaft machen, dass man Gegenstände nicht nur auf eine Art zu Zeichen und

---

<sup>49</sup> Vgl. oben, Schema 4, Ebenen einer geschlossenen Kette von Abhängigkeitsrelationen.

kulturellen Repräsentationen machen kann, sondern auf unterschiedliche Weise, usw.

Ich denke, all das lässt sich an zahlreichen Beispielen deutlich machen, und in der Tat sind diese Fälle von alternativen Weisen der Ausführung solcher Tätigkeiten besonders anschaulich. Bei unserer ersten Analyse, oben, wurden bereits einige Fälle *alternativer* Ausführungen vorweggenommen, z.B. das verschiedene Organisieren in figurative Komplexe bei Vexierbildern, die unterschiedlichen Möglichkeiten des Systematisierens bei Taxonomien und Farben, die verschiedenartigen Festlegungen von Normalbedingungen für Menschen und Tiefseefische, divergierende Konzeptionen des Selbst im Common-Sense und in der Psychoanalyse, und einige andere Beispiele.

In dem Maße nun, in dem wir glauben, dass diese verschiedenartigen Tätigkeiten für die Existenz von Gegenständen und Eigenschaften eine Rolle spielen, in dem Maße werden wir auch bereit sein, die Redeweise von verschiedenen Entitäten, Gegenstandsklassen (und im Grenzfall ganzer „Welten“) zu akzeptieren. Wenn wir also Entitäten wie figurative Komplexe, Eigenschaften, Arten und Klassen, Naturgesetze, Absichten, das Ich, Verwendungszwecke, konstitutive Regeln, Symbole und kulturelle Repräsentationen, etc. teilweise (hauptsächlich oder gänzlich) als das Ergebnis dieser Tätigkeiten auffassen und gleichzeitig die Weisen, diese Tätigkeiten auszuführen vervielfältigen, dann gibt es auch, je nach Weise des Erzeugens, teilweise, überwiegend oder gänzlich verschiedene Produkte.

Hier zeigt sich besonders deutlich der grundverschiedene Existenzbegriff des Absolutisten (hier Realisten) und Relativisten (hier Konstruktivisten): Im ersten Fall wird Existenz gänzlich subjektunabhängig gedacht, das Ding  $x$  ist, was es ist, und wie es ist, es besitzt an sich bestimmte Eigenschaften, es gehört an und für sich zu einer bestimmten („natürlichen“) Art, es besitzt eine eindeutige Funktion und repräsentiert dieses und jenes, nicht nur in einem bestimmten Kontext, sondern egal wo und wann. Im zweiten Fall ist Existenz mehr oder weniger subjektabhängig vorgestellt, individuell oder kollektiv, ein Ding  $x$  ist wesentlich das Ergebnis einer Tätigkeit, seine Eigenschaften sind kontextual, die Gruppen- oder Artzugehörigkeit, die praktische Funktion, sowie die symbolische Bedeutung und kulturelle Repräsentationsfunktion sind allesamt hinzugefügt, und eine Verschiedenartigkeit der konstruktiven Tätigkeiten vorausgesetzt, austauschbar.

Was wir anhand dieser Beispiele des weiteren klar erkennen können, ist der Unterschied zwischen den Ebenen, auf denen eine Vielfalt behauptet werden kann: zunächst wird eine Vielfalt auf der Eben der Matrix festgestellt, dann auf der diskursiven Ebene und schließlich eine Vielfalt auf der Ebene der Entitäten. Dieser Unterschied ist bedeutsam, da er eine Differenzierung des „ $x$ “ der allgemeinen Formulierung („es herrscht eine Vielfalt von...“)

verdeutlicht und die graduelle Verschärfung der These der Abhängigkeit deutlich macht. Im ersten Fall steht x für empirische Faktoren, über deren Vielfalt, wie ich glaube, weitgehend Einigkeit herrscht. Im zweiten Fall steht x für verschiedene Elemente der diskursiven Ebene. Hier ist die These der Vielfalt bereits umstrittener. Vertreter essentialistischer oder platonisch-realistischer Ansätze beispielsweise würden durchaus leugnen, dass Bewusstsein historisch oder kulturell bloß kontingent und also verschieden ist, leugnen, dass Begriffe gemacht, und also auf verschiedene Weise gebildet werden können und sie würden bestreiten, dass radikal verschiedene Begriffsrahmen denkbar, oder sprachliche Strukturen irreduzibel verschieden sind (man denke etwa an Davidsons Kritik an der Idee alternativer inkommensurabler Begriffsrahmen<sup>50</sup>, oder an Chomskys „universelle Grammatik“). Im dritten Fall schließlich, wo das x für Entitäten, Eigenschaften, Objektklassen, „Welten“, etc. steht, ist die These der Vielfalt am heftigsten umstritten. Dieser Fall ist für unseren Zusammenhang besonders interessant.

Im Zuge der Diskussion dieser zweiten und dritten Variante der These der Vielfalt möchte ich das Moment der Vielfalt in S. Körners Begriffsrahmentheorie im speziellen genauer besprechen und der Körner'schen These zwei kritische Ansätze von Davidson und Strasser gegenüberstellen. Die Idee verschiedener alternativer Begriffsrahmen *per se* gehört also noch zur zweiten Gruppe, der diskursiven Varianten der These der Vielfalt, aber sie enthält explizite Schlussfolgerungen auf die Vielfaltsthese als ontologische Behauptung, weil sie einen noch genauer zu untersuchenden Sprachkonstitutionalismus voraussetzt, sodass eine Vielfalt der Begriffsapparate unmittelbar eine Vielfalt auf der Ebene der Entitäten nach sich zieht. Die Konzeption wirklichkeitskonstitutiver Begriffsrahmen ist eine sehr einflussreiche Variante des ontologischen Relativismus und hat zu einer eigenen facettenreichen Kontroverse geführt.<sup>51</sup> Was anhand der Körner'schen Position, sowie mit Davidsons und Strassers kritischen Ansätzen gezeigt werden soll, ist wiederum vor allem eine Abgrenzung zwischen konsistenten und interessanten, und problematischen, zu vermeidenden Varianten der These der Vielfalt. Die zu klärenden Fragen sind dabei in erster Linie, unter welchen Voraussetzungen die Idee von Begriffsrahmen konsistent und doch nicht trivial ist, und welche Schlussfolgerungen aus dieser diskursiven Vielfalt auf eine ontologische Vielfaltsthese zulässig sind.

---

<sup>50</sup> s.u. Abschnitt 2.3.2.

### 2.3.1 „Es geht auch anders. Nur so geht es auch!“ Das Moment der Vielfalt in Stephan Körners Begriffsrahmentheorie

Körners Theorie der kategorialen Begriffsrahmen („categorical frameworks“<sup>52</sup>) ist im Grunde ein pluralisiertes Konzept eines gemäßigten neukantischen Sprachkonstitutionalismus. Kategoriale Begriffsrahmen sind nach Körner fundamentale begriffliche Distinktionssysteme, mit Hilfe derer wir die Wahrnehmungswelt strukturieren. Jedes „Gedankensystem“ (dazu gehören wissenschaftliche, ontologische und metaphysische Theorien)<sup>53</sup> enthält neben seinen inhaltlichen Bestimmungen solche begrifflichen Distinktionssysteme. In seiner Analyse der historischen Veränderungen von Gedankensystemen<sup>54</sup> kommt Körner zu dem Schluss, dass nicht nur der inhaltliche Teil von Theorien (also zugelassene konkrete Entitäten, lokal akzeptierte Objektklassen oder Eigenschaftsmengen) stark variieren können, sondern dass auch die vergleichsweise stabileren, oft unbewusst vorausgesetzten und weiter verbreiteten kategorialen Merkmale einem Wandel unterworfen sind. Innerhalb der strukturierenden kategorialen Merkmale von Theorien, auch „Schemata der empirischen Differenzierens“ genannt,<sup>55</sup> können nun, so Körner, ihrerseits oberflächlichere und fundamentalere Schichten unterschieden werden, und Veränderungen können im Prinzip auf allen Schichten des Kategoriensystems stattfinden. Diese Schichten sind:

1. die Unterscheidung des Erfahrungsstroms in *Einzel Dinge* und deren *Attribute*;
2. die Einteilung der Einzel Dinge in „*maximale Arten*“ (also in bestimmte Klassen oder Mengen);
3. die Zuordnung von *konstitutiven* - und *Individuationsprinzipien* zu den maximalen Arten<sup>56</sup>;
4. die Anwendung einer bestimmten *Logik*.

Im Laufe der Ideengeschichte wurden, wie Körner anhand einer Reihe von Beispielen zeigt, Kategoriensysteme auch tatsächlich auf allen diesen Schichten verändert,<sup>57</sup> was übrigens

---

<sup>51</sup> vgl. z.B. Sauer (1989).

<sup>52</sup> Körner, S. (1974), (1970) und (1977).

<sup>53</sup> (1977, S. 404).

<sup>54</sup> (1977, S. 407-420).

<sup>55</sup> (1970, insbes. I. Kap., S. 17-35).

<sup>56</sup> konstitutive Prinzipien sind Prinzipien „im Sinne der Aussage des Inhalts, daß die Zugehörigkeit zu einer bestimmten maximalen Art den Besitz eines bestimmten Attributs logisch impliziert“; Individuationsprinzipien sind Prinzipien „im Sinne der Aussage des Inhalts, daß die Individuierung eines zu einer bestimmten maximalen Art gehörigen Dinges den Besitz eines bestimmten Unterattributs eines allgemeinen Attributs logisch impliziert“ (Körner 1977, S. 405).

<sup>57</sup> Z.B. kann man Zahlen, wie Platon, als *Einzel Dinge* auffassen, oder wie Russell, als Mengen (ad 1.); Man kann verschiedene *maximale Arten* annehmen, ausgedehnte Dinge und gedachte Dinge, wie Descartes, oder nur eine



voraussetzt, dass die Strukturierung durch ein Kategoriengerüst zwar zunächst unbewusst vonstatten geht, prinzipiell aber erkannt und „überwunden“ (hier: durch verschiedene andere Schemata ersetzt) werden kann.<sup>58</sup>

Kategoriengerüste sind also selten expliziert und werden gerade deshalb üblicherweise für ausschließlich und einzig gültig gehalten. Was den Eindruck der exklusiven Angemessenheit des eigenen Gedankensystems zusätzlich verstärkt, ist die Tatsache, dass Modifikationen von Gedankensystemen nur sehr langsam vor sich gehen und selten fundamentalere Schichten betreffen. Selbst sogenannte „wissenschaftliche Revolutionen“ finden, so Körner, meist nur auf der inhaltlichen Ebene eines Kategoriengerüsts statt. Eine Hypothese, die lange Zeit für selbstverständlich gültig gehalten wurde, erweist sich oft im selben Begriffsrahmen als falsch, sodass es ein Missverständnis wäre zu glauben, Kategoriengerüsten würden alleine oder vor allem durch Experimente revolutioniert. Aber auch die sogenannten rein spekulativen philosophischen Argumente, so radikal erneuernd sie auch scheinen mögen, sind nicht alleine Ursache für einen Begriffswandel. Was sie leisten können ist lediglich, implizite Kategoriengerüste zu explizieren, sichtbar zu machen oder aufzudecken, neue Kategoriengerüste zu erfinden und für solche Alternativen plädieren. Zwingende Gründe für eine „Begriffsumrüstung“ liefern sie keine. Tatsächlich sind aber beide, experimentelle (also inhaltliche) Neuerungen, sowie philosophische Argumente *nicht ohne Einfluss* auf den Kategorienwandel. Körner: „Man versteht sie, wie mir scheint, am besten als zu den Kräften gehörend, die auf einen Begriffswandel oder auf die Stabilität der bestehenden Begriffe hinwirken.“<sup>59</sup>

Um die oben entwickelte These der Vielfalt von kategorialen Begriffsrahmen zu illustrieren, führt Körner nicht nur Beispiele aus verschiedenen spekulativen philosophischen Ansätzen vor (s.o.), sondern auch wissenschaftshistorische Situationen, in denen Ergebnisse

---

maximale Art wie in Spinozas Schema der „einen Substanz“ (ad 2); Man kann ferner für eine maximale Art, beispielsweise für die maximale Art der Außenweltphänomene als *konstitutives Prinzip* entweder ein Prinzip des Kausalzusammenhangs, wie in der klassischen Mechanik, oder ein Prinzip des probabilistischen Zusammenhangs, wie in der Heisenberg'schen Deutung der Quantenmechanik zulassen, bzw. als *Individuationsprinzip* das Prinzip der Lokalisierung im euklidischen Raum und in der Newton'schen Zeit, oder aber das Prinzip der Lokalisierung in einem vierdimensionalen Raum-Zeit-Kontinuum zulassen (ad 3); Schließlich wissen wir, dass es zur klassischen *Logik* („L“) (Freges und Russells) einige alternative logische Systeme gibt, die vor allem im 20. Jahrhundert entwickelt worden sind: z.B. die intuitionistische Logik („I“) (von Heyting und Brouwer), sowie verschiedene mehrwertige logische Systeme (dreiwertige, vierwertige Logik, Fuzzy-Logic), also Erweiterungen von L und I („L\*“ / „I\*“).

<sup>58</sup> „Es folgt [...], daß es möglich ist, sich die Welt als auf die eine *oder* die andere Weise differenziert vorzustellen, obgleich einige Menschen, z.B. sehr einfältige Personen oder sehr dogmatische Metaphysiker, vielleicht nicht die erforderliche Anstrengung der Vorstellungskraft aufzubringen vermögen. Zwei- oder mehrsprachige Menschen können zwei oder mehr verschiedene Schemata des empirischen Differenzierens verwenden und vergleichen. Logiker und Philosophen im allgemeinen, die für *oder* gegen eine bestimmte Ontologie *im Vergleich* zu einer anderen argumentieren, sind – oder sollten wenigstens – gleichsam multischematisch bzw. multi-ontologisch sein.“ (Körner 1970, S. 30-31).

aus den empirischen Wissenschaften Theoretiker veranlasst haben, ihr Kategoriensystem zu modifizieren, und zwar selbst auf der fundamentalen, der logischen Ebene. Oft geschieht es, dass jemand in seinem Alltagsdenken die klassische Logik  $L$  verwendet (die ja weitgehend mit dem Common Sense übereinstimmt) und dann aber in bestimmten Situationen (z.B. bei sozialwissenschaftlichen Fragestellungen)  $L$  erweitert zu  $L^*$  oder  $I$  zu  $I^*$ , etwa wenn im Vokabular seiner Theorie vage Begriffe vorkommen, die sich nicht durch  $L$  formalisieren lassen, oder wenn bestimmte (z.B. mathematische) Probleme auftreten, die mittels eines solchen alternativen logischen Systems besser oder *überhaupt nur* mittels dieses alternativen Systems lösbar sind.

Charakteristischerweise werden dabei nicht die beiden logischen Systeme ausgetauscht, also das eine einfach durch das andere ersetzt, sondern das alternative System dient als heuristisches Instrument oder als Hilfskonstruktion, sodass die Wirkung der alternativen Logik gewöhnlich nur auf einen bestimmten Bereich beschränkt bleibt und die Logik des Common Sense weiterhin für ontologisch fundamental gehalten wird.

Ein anderes Beispiel für den „Druck“ seitens der empirischen Wissenschaften zu einer kategorialen Modifikation auf der Ebene der Logik ist, so Körner, das Problem von Grenzfällen in der biologischen Systematik. Vereinfacht gesagt war es im Sinne des klassischen Wissenschaftsverständnisses das Ziel gewesen, die Tier- und Pflanzenarten als konstante und klar gegeneinander abgegrenzte Gebilde zu betrachten (wie etwa im Linnéschen System der Spezies). Durch die Entdeckung von mehr und mehr „Grenzfällen“, also hybriden Spezies mit graduellen artspezifischen Merkmalen, entwickelte sich ein Interesse an erweiterten logischen Systemen, denn die Aussage, dass es solche Gebilde gibt, ist von  $L$ , aber auch von  $I$ , und dem Standpunkt anderer „exakter“ Logiken aus betrachtet nicht darstellbar. So wirkte das Bedürfnis, die faktisch auftretenden Fälle „stetiger Abstufungen“ zwischen Spezies zu erklären, einen Druck hin auf die Übernahme von  $L^*$  als primäre oder zumindest als sekundäre Logik aus.

Das letzte Beispiel Körners, das ich erwähnen möchte, ist die Quantenmechanik in der Deutung Heisenbergs. Wenn gemäß dem Prinzip der epistemischen Indeterminiertheit für bestimmte Bereiche des Universums gilt, dass man aus prinzipiellen Gründen die Gegenwart nicht in allen Einzelheiten kennen kann, so schloss Heisenberg und viele Theoretiker nach ihm daraus auf eine *materiale* Indeterminiertheit (eine Unbestimmtheit auf der Ebene der Entitäten, also eine Unbestimmtheit *„in der Welt“*), sodass auch, wie man meinte, das mit *universellem* Geltungsanspruch verbundene Zweiwertigkeitspostulat („Zum Zeitpunkt  $t$  hat

---

<sup>59</sup> Körner (1977, S. 413).

der bestimmte Teil  $x$  des Universums die Eigenschaft  $y$ , oder er hat sie nicht“) für ungültig gehalten wurde. Tatsächlich wurde auch in die Diskussionen zu Problemen der Quantenphysik meist eine dreiwertige Logik eingeführt.<sup>60</sup>

Was können wir aus der bisherigen Darstellung des Körner'schen Konzepts über die Vielfalt kategorialer Begriffsrahmen sagen? Wir haben zunächst den Begriff des „categorical frameworks“ durch einige explikative Schritte erläutert und für unsere Zwecke hinreichend geklärt. Es handelt sich bei „categorical frameworks“ um fundamentale begriffliche Distinktionssysteme, die, als formaler Teil von Gedankensystemen, die Erfahrungswirklichkeit systematisiert. Diese wird als an sich unstrukturiert, als phänomenaler, ordnungsloser Fluss vorgestellt. Wir haben ferner verschiedene Schichten eines Schemas unterschieden, oberflächlichere und fundamentalere, und haben einige tatsächliche historische Beispiele für verschiedene Schemata angeführt und gesehen, dass Veränderungen der begrifflich-schematischen Struktur durch philosophische Argumente ebenso wie durch empirische Forschungsergebnisse angeregt oder vorangetrieben werden können. Es hat sich dabei gezeigt, dass solche Veränderungen auch die fundamentaleren Schichten betreffen können. Schließlich haben wir gesehen, dass begriffliche Schemata, so wie Körner sie versteht, zunächst nicht bewusst wahrgenommen und angewandt werden, aber explizierbar und durch andere ersetzbar sind. Der letzte Aspekt, eigentlich ein Nachtrag zur These der Abhängigkeit, macht deutlich, dass auch tatsächlich ein und der selbe Forscher, Philosoph oder Wissenschaftler, verschiedene Schemata gebrauchen kann, typischerweise dann, wenn er in einer Zeit des Begriffswandels lebt und arbeitet.

Die Idee alternativer Begriffsrahmen ist seit ihrer breiten Akzeptanz vor allem um die Siebzigerjahre, verschiedentlich auf vehemente Kritik gestoßen<sup>61</sup>. Ich werde hier, wie bereits angekündigt, zwei solcher kritischer Ansätze, den von Davidson und den Strassers genauer behandeln, da sie zeigen, in welchen Varianten die These der Vielfalt auf der diskursiven Ebene zu vermeiden ist. Die erste Kritik wird uns vor *inkonsistenten* Varianten warnen, die zweite vor *trivialen*.

---

<sup>60</sup> Dagegen ließe sich die Quantenmechanik aber auch, wie Körner in einer interessanten Kritik an Heisenberg ausführt, innerhalb des „klassischen“ Begriffsrahmens (also mit zweiwertiger Logik und allgemeinem Kausalitätsprinzip) erklären, und dann könnten wir die Quantenmechanik einfach als ein weiteres Beispiel für den Fall betrachten, wo eine Theorie *innerhalb* ein und desselben Kategoriengerüsts durch eine andere ersetzt wird. (1977, S. 416).

<sup>61</sup> So etwa bei Davidson (1973), Siegel (1987), Nagel (1999), Strasser (2000) u.a.

### **2.3.2 „On the Very Idea of a Conceptual Caricature.“ Bemerkungen zu Donald Davidsons Kritik an der Idee eines Begriffsrahmens**

In seinem einflussreichen Aufsatz „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“<sup>62</sup> rekonstruiert Davidson die These der Vielfalt von Begriffsrahmen auf eine Weise, die den Schluss unausweichlich erscheinen lässt, dass die Idee eines Begriffsrahmens in sich widersprüchlich ist. Davidson teilt die Fälle von angeblich „inkommensurablen“ Begriffsrahmen in zwei Typen, in beeindruckende und in uninteressante Fälle, und behauptet, dass den Fällen des ersten Typs – so faszinierend sie auf den ersten Blick erscheinen mögen – widersprüchliche Annahmen zugrunde liegen, und dass die Fälle des zweiten Typs philosophisch bedeutungslos sind, weil sie nach Davidsons Definition gar keine Fälle von „echter begrifflicher Inkommensurabilität“ repräsentieren.

In dem nun folgenden Abschnitt möchte ich zeigen, dass Davidsons Argumentation selbst zwar durchaus überzeugend ist, dass sie aber von einem inadäquaten und radikalisierten Begriff der Vielfalt ausgeht, der von den Auffassungen über die Verschiedenheit von Begriffsrahmen, gegen die sich Davidson richtet, deutlich abweicht. Mit Rückgriff auf Margolis' detaillierte Analyse des Begriffs der „Inkommensurabilität“<sup>63</sup> soll dieser Begriff reformuliert und damit deutlich gemacht werden, dass es nicht nur inkonsistente oder aber uninteressante Varianten der These der Vielfalt von Begriffrahmen gibt, sondern auch eine dritte Option, die sowohl kohärente als auch philosophisch durchaus folgenreiche Fälle zulässt.

Indem ich also einräume, dass Davidsons Argumentation für sich genommen überzeugend und nicht ohne Faszination und Nutzen ist, so hat dieses Zugeständnis doch kein besonderes Gewicht, denn ich behaupte, Davidson konstruiert eine Auffassung, die niemand vertritt, und zeigt dann auf elegante Weise, warum sie niemand vertreten sollte. Eine Karikatur ist meistent lächerlich.

Das ist sicherlich eine streitbare Lesart eines berühmten Texts, doch ich glaube, sie lässt sich gut begründen. Untersuchen wir zunächst Davidsons Argumentationsschritte im Detail. Ausgangspunkt ist die Herstellung einer engen Verbindung von Begriffsrahmen und Sprache: „We may accept the doctrine that associates having a language with having a conceptual scheme.“<sup>64</sup> Diese Verbindung wird als Subjunktion aufgefasst. Wenn

---

<sup>62</sup> Davidson (1973), abgedruckt in: Davidson (1984a, S. 183-198) Die Zitatangaben beziehen sich alle auf Davidson (1984a).

<sup>63</sup> Margolis *Conceptual Incommensurability Modestly Recovered*, unveröffentlicht.

<sup>64</sup> Ebd. S. 184.

Begriffsrahmen verschieden sind, sind auch Sprachen verschieden: „The relation may be supposed to be this: where conceptual schemes differ, so do languages.“<sup>65</sup> Der Umkehrschluss ist aber nicht zulässig. Wenn Sprachen verschieden sind, müssen nicht notwendigerweise auch Begriffsrahmen verschieden sein, sondern können auch gleich sein. Sie können gleich sein, vorausgesetzt diese Sprachen sind ineinander übersetzbar: „But speakers of different languages may share a conceptual scheme provided there is a way of translating one language into the other. [...] The test of difference [of conceptual schemes] remains failure or difficulty of translation.“<sup>66</sup> Übersetzbarkeit von Sprachen scheint also nicht nur ein Indiz für die Ähnlichkeit oder Identität von Begriffsrahmen zu sein, sondern auch eine notwendige Bedingung: „Studying the criteria of translation is therefore a way of focusing on the criteria of identity for conceptual schemes.“<sup>67</sup> D.h., Wenn zwei Sprachen ineinander übersetzbar sind, dann sind auch ihre Begriffsrahmen identisch; Und nach *modus tollens* gilt umgekehrt: Sind zwei Begriffsrahmen nicht identisch, dann sind sie auch nicht übersetzbar. Anders ausgedrückt: Nichtübersetzbarkeit ist eine notwendige Bedingung für das Vorliegen verschiedener Begriffsrahmen: „The failure of intertranslatability is a necessary condition for difference of conceptual schemes.“<sup>68</sup> Nun wird „the failure of intertranslatability“ mit Inkommensurabilität gleichgesetzt: „‘Incommensurable’ is, of course, Kuhn and Feysabend’s word for ‘not intertranslatable’.“<sup>69</sup> Wenn wir jedoch, so argumentiert Davidson weiter, mit den Begriffsrahmenrelativisten annehmen, dass inkommensurable Begriffsrahmen nicht übersetzbar sind, wird ihre Behauptung sinnlos. „[...] we could not be in a position *to judge* that others had concepts or beliefs radically different from our own.“<sup>70</sup> Wir könnten jene radikal verschiedenen Begriffsrahmen gar nicht beurteilen, weil sie überhaupt nicht vergleichbar wären, und vergleichbar wären sie ja nur, so Davidson, wenn sie eine gemeinsame begriffliche Basis hätten. „Different points of view *make sense*, but *only* if there is a common coordinate system on which to plot them; yet the existence of a common system belies the claim of dramatic incomparability.“<sup>71</sup> So mündet das Argument also in Davidsons bekannt provokantes Urteil: die Idee von radikal verschiedenen Begriffsrahmen ist auf den ersten Blick sehr aufregend, letztlich jedoch in sich widersprüchlich. „Conceptual relativism is a heady and exotic doctrine, or would be if we could make good sense of it. The trouble is,

---

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Ebd. S. 184 u. 191.

<sup>67</sup> Ebd. S. 184.

<sup>68</sup> Ebd. S. 190.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Ebd. S. 197, kursiv von mir.

<sup>71</sup> Ebd. S. 184, kursiv von mir.

as so often in philosophy, it is hard to improve intelligibility while retaining the excitement.<sup>72</sup> Doch damit nicht genug. – Wenn die Idee von *vielen verschiedenen* Begriffsrahmen inkonsistent ist, dann ist, so Davidson, auch die Idee *eines* Begriffsrahmens überhaupt inkonsistent, denn der Sinn der Redeweise von einem Begriffsrahmen ist nur durch einen impliziten Bezug auf den Sinn der Redeweise von mehreren Begriffsrahmen gegeben: „Even those thinkers who are certain that there is only one conceptual scheme are in the sway of the scheme concept; even monotheists have a religion. And when someone sets out to describe ‘our conceptual scheme’, his homey task assumes, if we take him literally, that there might be rival systems.“<sup>73</sup>

Haben wir das Argument einmal in seiner Feinstruktur durchgeprüft, können wir jetzt versuchen, die große Linie zu überblicken. Sie lässt sich in folgenden sechs argumentativen Schritten zusammenfassen:

- (1) Die Idee (der Begriff, die Vorstellung) eines „Begriffsrahmens“ ist inkohärent.
- (2) Damit wir kohärent von einem „Begriffsrahmen“ sprechen können, benötigen wir eine Idee (einen Begriff, eine Vorstellung) von einem „alternativen Begriffsrahmen“.
- (3) Die Idee (der Begriff, die Vorstellung) eines „alternativen Begriffsrahmens“ ist jedoch *ihrerseits* inkohärent.
- (4a) Wenn ein „alternativer Begriffsrahmen“ in den ursprünglich angenommenen Begriffsrahmen *übersetzbar* ist, dann ist dieser alternative Begriffsrahmen keine *echte Alternative*;
- (4b) Ist er *nicht übersetzbar*, lässt sich *nichts Sinnvolles über ihn sagen*, unter anderem auch nichts über den Unterschied zwischen den beiden. Der „alternative Begriffsrahmen“ ist dann *unverständlich* und die *Unterscheidung fällt zusammen*.
- (5) Relativisten behaupten aber, dass „alternative Begriffsrahmen“ *echte Alternativen sind*.
- (6) Also sind echte alternative Begriffsrahmen unübersetzbar; und daher die Unterscheidung zwischen ihnen unmöglich; und daher die Idee (der Begriff, die Vorstellung) von verschiedenen Begriffsrahmen inkohärent; und daher die Idee (der Begriff, die Vorstellung) eines Begriffsrahmens überhaupt inkohärent. Q.E.D.

Wenn wir schon die Folgerichtigkeit dieses Arguments nicht bezweifeln wollen, so können wir doch wie ich glaube mit einer Reihe von guten Gründen einige der Prämissen in Frage stellen. Erinnern wir uns, das Ziel ist hier, den Unterschied zwischen alternativen Begriffsrahmen einerseits so stark wie möglich zu interpretieren (damit die These der Vielfalt

---

<sup>72</sup> Ebd. S. 183.

<sup>73</sup> Ebd.

philosophische Relevanz erhält) und andererseits so schwach wie notwendig (um Davidsons Inkohärenz-Vorwurf zu vermeiden). Um den Begriffsrahmenrelativisten die Möglichkeit einer solchen dritten Option einzuräumen, müssen wir daher den unspezifischen Begriff der „Verschiedenheit“ genauer untersuchen.

Das Problem liegt hier, ähnlich wie beim Begriff der Abhängigkeit, im Facettenreichtum eines vagen semantischen Feldes. Soll „Verschiedenheit“ von zwei Begriffsrahmen x und y heißen, dass x und y einander *widersprechen* und also *ausschließen*, soll es heißen, dass x und y *nicht* ineinander *übersetzbar* sind, dass sie *unvergleichbar* sind, dass eine echte Alternative *unverständlich* oder *unfassbar* ist, jeweils vom Standpunkt des anderen Schemas, soll es heißen, dass sie *nicht aufeinander reduzierbar*, nicht in einem umfassenderen Schema *integrierbar* sind, oder dass sie *inkommensurabel* sind? Und, welche Definitionen müssen diese Schlüsselbegriffe haben, damit sie in eine sowohl interessante, als auch konsistente Variante der These der Vielfalt münden?

Es ist nicht zu erwarten, dass in dieser Kürze alle genannten Aspekte, Ausschluss durch Kontradiktion, Unübersetzbarkeit, Inkonsistenz, Unvergleichbarkeit, Unverständlichkeit, Nicht-Reduzierbarkeit, Inkompatibilität und Inkommensurabilität genauer expliziert werden können. Ich glaube auch, dass das nicht notwendig ist. Wir müssen ja bloß zeigen, dass Davidsons Gebrauch dieser Begriffe, sofern sie hier überhaupt genauer unterschieden und expliziert werden, unangemessen ist – unangemessen in dem Sinne, dass Davidsons karikierte Version deutlich von den Auffassungen derer abweicht, die er durch sein Argument ad absurdum führen will.

Die Folgerichtigkeit des Davidson'schen Arguments basiert, wie wir gesehen haben, im Speziellen auf einer eigentümlichen Interpretation der Begriffe Inkommensurabilität, Unübersetzbarkeit und Unverständlichkeit. Die relevanten Prämissen, die vorausgesetzt und für den Begriffsrahmenrelativismus unzutreffenderweise als repräsentativ erachtet werden, sind eine unterstellte Identifikation von Inkommensurabilität und Nicht-Übersetzbarkeit, sowie eine Identifikation von Nicht-Übersetzbarkeit und Unverständlichkeit (4a und 4b).

Unbestritten ist, dass diese drei Begriffe tatsächlich eng miteinander verknüpft sind. Alle von Davidson angeführten Vertreter eines Begriffsrahmenrelativismus, Whorf, Kuhn, Feyerabend und Quine, bringen sie auf die eine oder andere Weise miteinander in Verbindung, ja, mitunter stellen sie auch sehr enge Beziehungen her. Von einer Identifikation kann aber mit Sicherheit nicht gesprochen werden. Der springende Punkt ist also Davidsons Annahme, dass alternative Schemata jenseits des Horizonts sinnvollen Sprechens liegen *müssen*, damit sie als „echte“ Alternativen gelten können. Erst unter dieser Voraussetzung

wird Inkommensurabilität gleichbedeutend mit Unverständlichkeit (Sinnlosigkeit). Wir müssen also zeigen, dass gemäß der Auffassung von Verschiedenheit im Begriffsrahmenrelativismus Inkommensurabilität ein durchaus verständliches und widerspruchsfreies, ein sozusagen harmloses Phänomen ist, und dass Nicht-Übersetzbarkeit kaum ein Indiz oder gar ein Kriterium für Sinnlosigkeit sein kann.

Betrachten wir zuerst den Begriff der Inkommensurabilität. In seinem bis dato noch unveröffentlichten Aufsatz „Incommensurability Modestly Recovered“ unterscheidet Margolis verschiedene Grade von Inkommensurabilität und zeigt damit, dass dieses Phänomen zunächst in vielen harmlosen Varianten auftreten kann, „perfectly benign, thoroughly respectable, hardly controversial, ubiquitous, even quietly acknowledged“<sup>74</sup>. Solche unproblematischen Fälle heißen „inkommensurabel“ gemäß dem Wortursprung, der eigentlich nichts anderes bedeutet als die „Abwesenheit eines gemeinsamen Maßstabes“. So sind beispielweise die Seiten einiger rechtwinkliger Dreiecke inkommensurabel im mathematischen Sinne, da die Längen der am rechten Winkel anliegenden Seiten nicht mit demselben Maß ausgedrückt werden können, wie die Länge der Hypotenuse (sind z.B. die Längen der Seiten  $a = 1$  und  $b = 1$ , so ist die Länge der Hypotenuse  $=\sqrt{2}$ ). Dasselbe gilt für Radius und Umfang eines Kreises und für eine Reihe anderer mathematischer Beispiele. Was zeigen solche unproblematischen Fälle?

The important lesson here is, first, that incommensurability (among predicables) is ubiquitous; second, has nothing intrinsically to do with the impossibility of being intelligible, comparable, translatable, or even eliminable; and third, is so bland (in its elementary forms) that its bare admission may be reconciled even with the notion of nature's being a closed system.<sup>75</sup>

In ähnlicher Weise unproblematisch ist die Behauptung, dass auch *zwischen* den Kategorien innerhalb des uns geläufigen Begriffsrahmens des Common-Sense Inkommensurabilität vorliegen kann: Farbe und Länge eines Stoffmusters beispielsweise können nicht mit demselben Maßstab gemessen werden. Das ist offensichtlich zutreffend im trivialen Sinne, dass Farben nicht unter die Kategorie der Länge fallen, und Längen nicht unter die Kategorie der Farbe. Und auch hier dürfte es nicht schwer fallen zu sehen, dass trotz Vorliegen von Inkommensurabilität von Nicht-Kommunizierbarkeit oder Nicht-Übersetzbarkeit keine Rede sein kann.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Ebd. S. 3.

<sup>75</sup> Ebd. S. 12.

<sup>76</sup> In einer Gesellschaft von Blinden wäre die Kategorie der Farbe zwar nicht kommunizierbar, aber nicht weil sie an sich eine „very sinnlose Idee“ ist, sondern weil die Teilnehmer dieser Sprachgemeinschaft eine Unterscheidung besonderer Art („Farben“) nicht treffen können.



Für den dritten und vierten Typus von Fällen, die Margolis identifiziert, gilt im Grunde dasselbe wie für die Fälle des ersten und zweiten Typs, allerdings nimmt hier die Leichtigkeit des Verständnisses und die Flüssigkeit der Übersetzbarkeit tendenziell ab.

Der dritte Typ umfasst Fälle von unterschiedlichen Kategorisierungen im zwischensprachlichen Vergleich, Unterschiede, die nicht nur prädikative Zuschreibungen, sondern auch andere Möglichkeiten des sprachlichen Ausdrucks betreffen, wie etwa ortsangebende Kennzeichnungen durch Präpositionen („locative markers“). Mit Verweis auf vergleichende Untersuchungen über das begriffliche Training von Kindern, die in verschiedenen Sprachgemeinschaften aufwachsen,<sup>77</sup> lässt sich zeigen, dass dem ortsangehenden Gebrauch von Präpositionen (z.B. dt. „in“, „auf“, „an“, engl. „in“, „on“, holländisch „op“, „aan“, oder spanisch „en“) zum Teil sehr verschiedene Klassifikationskriterien zugrunde liegen.<sup>78</sup>

Aber nicht nur im zwischensprachlichen Vergleich finden wir inkommensurable und doch übersetzbare und verständliche begriffliche Schemata, auch im historischen Vergleich folgen Denksysteme (im Sinne Körners) oder einfach Theorien (wie Kuhn sagt) aufeinander, die inkommensurabel sind, entweder auf der Ebene der Klassifikationsschemata (also hinsichtlich der Kriterien, die begriffliche Unterscheidungen festlegen), oder auch auf der semantischen Ebene der einzelnen involvierten Begriffe (in dem Sinne, dass Begriffe wie „Kraft“, „Masse“ oder „Bewegung“ als Sprachzeichen dieselben bleiben, ihre Bedeutung oder die Bedingungen ihrer Anwendbarkeit allerdings signifikant verändert werden können). Und auch hier ist die Feststellung wesentlich, dass trotz der – zugestandermaßen – zunehmenden Übersetzungsprobleme und trotz der u. U. ernsthaften anfänglichen Verständnisschwierigkeiten die jeweils anderen, „fremden“ kategorialen Distinktionssysteme (bzw. die Bedeutungsfelder der involvierten Begriffe) grundsätzlich kommunizierbar und verstehbar sind:

---

<sup>77</sup> Vgl. z.B. M. Bowerman (1996) in: P. Bloom [Hg] (1996).

<sup>78</sup> Margolis ebd. S 19. Dass andere Voraussetzungen als die Kommensurabilität für das Verständnis fremder begrifflicher Distinktionssysteme notwendig sind, also etwa eine Ähnlichkeit der sinnesphysiologischen Dispositionen, ist am Beispiel der Gesellschaft von Blinden unmittelbar einsichtig. Selbst dann jedoch, wenn die Teilnehmer einer Gemeinschaft mit denselben Sinnesorganen ausgestattet sind, können doch bestimmte Unterscheidungen für die eine Subgruppe bedeutsam und kommunizierbar, für eine andere Subgruppe aber bedeutungslos sein: Zwischendominanten, Modulationen oder enharmonische Verwechslungen etwa haben für den Gamelan-Musiker oder für einen mittelalterlichen Choralsänger im ausgehenden 13. Jh. keine Bedeutung, obwohl davon auszugehen ist, dass beide durch Anstrengung, Training und die Bildung bzw. Veränderung ihrer Hörgewohnheiten grundsätzlich in der Lage sind, auch die ihnen fremden harmonischen Distinktionssysteme zu lernen und zu gebrauchen. Vgl. z.B. C. McPhee (1949), „The Five Toned Gamelan Music of Bali”, in: Musical Quarterly, 35 (1949), S. 250-281; oder M. Hood (1963), „The Enduring Tradition: Music and Theater in Java and Bali”, in: McVey [Hg] (1963), *Indonesia*, New Haven. Auch hier gilt, dass eine Ähnlichkeit der Dispositionen – hier jedoch nicht die der sinnesphysiologischen Ausstattung (denn diese ist ja im Großen und Ganzen gleich), sondern die der *Interpretationsgewohnheiten* – als Voraussetzung des Verständnisses den Ausschlag gibt, und *nicht* eine Kommensurabilität oder Reduzierbarkeit des fremden Schemas auf das heimische Schema.

You must remember that Kuhn took Galileo to be his principal exemplar of a practicing scientist, someone *familiar* with the very different “worlds” of Aristotelian science and of the emerging dynamics of late medieval science that led directly to Galileo’s contribution regarding the analysis of the pendulum. That is, Kuhn could never have consistently supposed that the fair admission of incommensurability entailed unintelligibility of one such paradigm to the partisans of another, or the incomparability of two such paradigms, or even the impossibility of translating the terms of either paradigm by way of an idiom that made room for the other. [...] for Kuhn, Galileo (Kuhn’s exemplar in the *mastery* of incommensurables) is, in effect, a *bilingual*, a speaker at home among relatively large-scale, well articulated explanatory incommensurabilities.<sup>79</sup>

Wir sehen also deutlich, dass begriffliche Inkommensurabilität nicht notwendigerweise die Konsequenzen nach sich zieht, die Davidson für unausweichlich hält, und dass die genannten Autoren diesen Begriff weder mit prinzipieller Unverständlichkeit noch mit Unübersetzbarkeit identifizieren.

Wie steht es nun, abgesehen von Davidsons unglaublicher Konstruktion, mit den verbleibenden Varianten der These der Vielfalt? Wir sollten ja nicht, um die Gutartigkeit einer Idee zu demonstrieren, ihre Brisanz vollkommen entschärfen, indem wir alle Fälle für so harmlos halten, wie die erstgenannten unproblematischen Typen, die Margolis zunächst identifiziert hat. Wenn wir auch Davidsons aufschlussreiches Missverständnis beruhigt beiseite lassen können, bleibt immer noch ein Spektrum, das vom pythagoreischen Beispiel bis zu Whorfs oder Feyerabends kühnsten Varianten reicht, und das weiter ist, als es die zur Beschwichtigung besonders harmlos gehaltenen Beispiele vielleicht vermuten lassen.

---

<sup>79</sup> Ebd. S. 8 u. 16, kursiv von mir.

### 2.3.3 Peter Strassers Trivialitätsvorwurf

Haben wir die These der Vielfalt „nach oben hin“, d.h. gegen radikalisierte und unverständliche Varianten abgegrenzt, so müssen wir sie nun auch „nach unten zu“ gegen unkontroverse Formen abgrenzen, die der These der Vielfalt den Vorwurf der Trivialität eingebracht haben. Bereits in Davidsons Argument wurde ein solcher Vorwurf zwar formuliert (wie in 4a: „Wenn ein ‚alternativer Begriffsrahmen‘ in den ursprünglich angenommenen Begriffsrahmen *übersetzbar* ist, dann ist dieser alternative Begriffsrahmen keine *echte Alternative*.“), doch wurde er dort nicht näher ausgeführt – bei Davidson ging es ja hauptsächlich um den Inkonsistenz-Vorwurf. Expliziert finden wir das Argument der Belanglosigkeit in Strassers Diskussion der „Frage echter ontologischer Alternativen“.<sup>80</sup>

Als Diskussionsgrundlage dient Strasser eine Zusammenfassung der zwei fundamentalen Distinktionssysteme, des Dingschemas und des Situationsschemas, die auch Körner als exemplarische Kandidaten für echte ontologische Alternativen einander gegenüberstellt.<sup>81</sup>

Das Dingschema gliedert die Welt in zwei grundlegende Arten von Individuen: einerseits Raumbereiche, in denen andererseits Dinge samt den ihnen „anhaftenden“ Eigenschaften entweder in Ruhe verharren oder sich bewegen. Veränderungen, die sich an den Dingen vollziehen, sind keine Veränderungen des Raumes selbst. Im Dingschema wird individuelle Identität so konstruiert, dass man davon ausgeht, dass einem Ding bestimmte Merkmale als individuierende Merkmale zukommen, etwa dem Hund Fido das Merkmal, seit seiner Geburt eine bestimmte geographische „Weltlinie“ zu durchlaufen, wie sie sonst kein anderes Wesen einnimmt. Von den Eigenschaften der Biographie Fidos jedoch bleiben die Eigenschaften des Raumes, in dem sich Fidos Leben entfaltet, unberührt.

Im Situationsschema hingegen existieren keine Dinge als autonome ontologische Größen. Die Qualität des Dinges erscheint hier als Eigenschaft des Raumes, was zur Folge hat, dass es den Hund Fido nicht mehr gibt, wohl aber alle die Qualitäten, die ihm im Dingschema zukommen, nun allerdings konzipiert als Eigenschaften bestimmter Raumbereiche zu bestimmten Zeiten. Wenn man eine *façon de parler* der Physik verwenden wollte, schreibt Körner, könnte man sagen, dass, während sich im Dingschema Fido durch den Raum bewegt, sich im Situationsschema eine Qualitäten-Konstellation namens Fidoheit, die artmäßig eine Hundeheit ist, durch den Raum „fortpflanzt“. Das bedeutet, dass nebeneinanderliegende Raumbereiche sukzessive zu Trägern der entsprechenden Qualitäten werden und sie dann wieder verlieren.

In der anschließenden Diskussion dieser beiden exemplarischen Schemata des empirischen Differenzierens wird Körners Konzeption von Strasser zunächst als durchaus

---

<sup>80</sup> Strasser 2000, §10, Ontologischer Relativismus, Abschnitt II u. III, S. 119-125.

<sup>81</sup> Vgl. Körner 1970, S. 18-26; Ich zitiere die konzise Zusammenfassung von Strasser 2000, S. 120.

konsistente Denkvariante – als vorderhand nicht uninteressantes Gedankenexperiment sozusagen – gebilligt. Es wird eingeräumt, dass es möglich ist, die Erfahrungswirklichkeit auf verschiedene Weise zu strukturieren, ja mehr noch, dass wir gar nicht anders *können*, als die Welt in *irgend einem* Schema zu erfassen, vermittelt durch irgend einen Begriffsapparat. Dass daraus eine *Gleichwertigkeit* der begrifflichen Alternativen, geschweige denn eine *Vervielfältigung des Objektbereichs* folgte, wird jedoch entschieden abgelehnt. Betrachtet man nämlich, so Strasser, die von Körner vorgeschlagenen alternativen Schemata genauer, so stellt sich heraus, dass es sich hier bloß um „Scheinalternativen“ handelt. Dieser überraschende Befund stützt sich auf drei Argumente.

Erstens hat, so Strasser, die Anwendung eines bestimmten Schemas immer einen „*zwingenden empirischen und theoretischen Sinn*“, und ein Übergang vom einen ins andere Schema, ein „Begriffswandel“, wie Körner sagt, muss jedenfalls empirisch motiviert sein: „Es ist diese Art von Motivation, die den Übergang [vom Dingschema] zum Situationsschema nicht trivial, sondern informativ erscheinen lässt.“<sup>82</sup> Der Übergang von einem Schema zu einem anderen ist also *nicht* willkürlich, und daher ist die Behauptung ihrer „Gleichwertigkeit“ nicht zutreffend.

Zweitens kann man fragen, worin sich zwei Schemata eigentlich unterscheiden. Im Falle der beiden angeführten Alternativen, dem Dingschema und dem Situationsschema zumindest repräsentieren diese beiden Distinktionssysteme lediglich zwei verschiedene Weisen, mit verschiedenen *Wörtern*, „die in verschiedenen Begriffsrahmen organisiert sind [...] *dieselben empirischen Tatbestände* zu beschreiben.“<sup>83</sup> Und pointiert illustriert Strasser seinen Einwand: „Ob sich in einem bestimmten Raumbereich eine Fidoheit um eine Ecke so und-so fortpflanzt oder ob Fido um die Ecke läuft, ist, salopp gesprochen, gehupft wie gesprungen. Das macht einen Unterschied nur in den Worten, nicht in den Sachen.“<sup>84</sup> Die Frage, ob verschiedene Schemata verschiedene Sichtweisen erzeugen, erscheint unter diesem Gesichtspunkt als ein „Pseudoproblem“.

Drittens schließlich, so argumentiert Strasser, rekuriert die Idee von begriffsrahmenrelativen Eigenschaften auf die problematische Kantische Vorstellung, dass jeder „Erfahrungsinhalt aus einer eigentümlichen Verschmelzung von sinnlichem Stoff und Begriffsrahmen resultiert“, sodass – eine Pluralisierung der „Begriffskulturen“ vorausgesetzt – durch den Gebrauch jedes Begriffssystems „buchstäblich unterschiedliche Wirklichkeiten“

---

<sup>82</sup> Strasser 2000, S. 121; kursiv von mir.

<sup>83</sup> Ebd. S. 122; kursiv von mir.

<sup>84</sup> Ebd.

hervorgebracht werden.<sup>85</sup> Dieser sprachkonstitutionalistischen Auffassung über die Funktion von Begriffen hält Strasser entgegen, dass die Gegenstände, auf die wir uns sprachlich beziehen, *ontologisch primär* sind gegenüber den Begriffen, die sie bezeichnen:

Man kann mit Begriffen keine Welten erzeugen, denn es ist [sic.] nicht die Funktion von Begriffen, Dinge und Eigenschaften hervorzubringen, sondern Dinge und Eigenschaften zu *bezeichnen*. [...] Das ist, wenn man so will, ein Teil der Bedeutung des Begriffs „Begriff“, und nicht etwa eine Hypothese, die sich durch die Entdeckung oder Konstruktion alternativer Schemata des empirischen Differenzierens widerlegen ließe. Wenn Begriffe einen Sinn haben sollen, dann muss es eine Welt geben, die unabhängig von ihnen existiert.<sup>86</sup>

Eine solche Konstitutionalismus-kritische Sprachkonzeption vorausgesetzt, erscheint die Behauptung der Schema-abhängigen Existenz „zwar nicht unrichtig, aber banal“<sup>87</sup> : Es ist wohl richtig, dass es im Dingschema keine ‚Fidoheit‘ gibt, genauso wenig, wie gemäß dem Situationsschema ein Ding namens ‚Fido‘ existiert, aber diese Feststellung ist philosophisch denkbar uninteressant. Denn wenn ein und derselbe Sachverhalt gegeben ist, etwa, dass Fido um die Ecke läuft, kann man ihn zwar im einen Fall durch den Satz (S1) „Fido läuft um die Ecke“ ausdrücken, und im anderen Fall durch den Satz (S2) „Eine Fidoheit pflanzt sich um die Ecke fort“, doch ist dieser Unterschied für die sprach- und begriffsrahmen-*unabhängige* Seinsweise von Fido völlig irrelevant. Sätze, die gemäß der verschiedenen Schemata in unterschiedlicher Weise über diesen einen Sachverhalt sprechen, enthalten wohl einzelne Begriffe, die im jeweils anderen Schema „falsch“, oder besser *unverständlich* sind. Als ganze Sätze jedoch sind die in ihnen ausgedrückten Aussagen „äquivalente Beschreibungen“. D.h., dass genau dann, wenn (S1) wahr ist, auch (S2) wahr ist.

Der Trivialitätsvorwurf, so wie ihn Strasser formuliert und begründet, liefert ein schwerwiegendes Argument gegen die Konzeption der ontologischen Relativität Körner'scher Prägung. Wenn ein solcher Vorwurf im beabsichtigten Umfang berechtigt ist, degeneriert die Idee einer kontextabhängigen, pluralisierten Wirklichkeit in der Tat zu einer irrelevanten Spielerei mit Worten – mit Worten, aufgefasst als Sprachzeichen mit rein bezeichnender oder abbildender Funktion, die, trivialerweise kontextabhängig, entweder äquivalente und daher austauschbare Beschreibungen der einen absoluten Welt liefern (Fall 1). Und sollte es sich herausstellen, dass zwei Begriffsrahmen doch nicht-äquivalente Beschreibungen

---

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Ebd. S. 125.

<sup>87</sup> Ebd. S. 124.

hervorbringen (Fall 2), dann ist immer empirisch entscheidbar, welche Alternative vorzuziehen ist, weil sie der objektiven Struktur der Wirklichkeit eher entspricht.

Nun, eine solche Argumentation besticht wohl durch ihre Einfachheit und Klarheit, und dennoch können wir uns einen besonders kühnen Kritiker vorstellen, der folgendermaßen argumentiert:

1. Ein solcher Trivialitätsvorwurf stützt sich auf hoch-kontroverse Voraussetzungen:

(a) Die Vorstellung, dass man die Welt, so wie sie ist, mit der Sprache vergleichen kann, ist einer der ältesten Angriffspunkte für den Realismus-kritischen Skeptiker. Wenn nun behauptet wird, der Unterschied zwischen verschiedenen Schemata sei bloß ein Unterschied in den Worten („zur Bezeichnung *derselben Sachen*“<sup>88</sup>), so ist diese Behauptung als Argument gegen eine sprachkonstitutionalistische (also Realismus-kritische) Ontologie *wirkungslos*, denn ein solches Argument *setzt voraus*, dass man die Sachen *kennt* so wie sie Sprach- und Begriffsrahmen-unabhängig sind, um sie vergleichen zu können. Diese Voraussetzung ist aber gerade der strittige Punkt, über den *keine* Übereinstimmung herrscht. Genauer: Das *Verhältnis* zwischen zwei Elementen kann man nur bestimmen, wenn über den Charakter und Status der involvierten Elemente Konsens herrscht und nicht, wenn gerade der Charakter des einen („die Sachen“ oder „die Welt“) die *zentrale Frage* bildet. Es soll damit nicht behauptet werden, dass dieser Überzeugungsversuch argumentativ zirkulär ist. Er ist nur *strategisch ungeeignet*, einen Konstruktivisten à la Körner von seiner Überzeugung abzubringen, denn es ist nicht zu erwarten, dass er sprachphilosophische Argumente eher akzeptiert, als direkte ontologische Einwände, wenn diese sprachphilosophischen Argumente auf Voraussetzungen zurückgreifen, die der Konstruktivist unmöglich akzeptieren kann (z.B. die Voraussetzung, dass „die Elemente, die ein kategorialer Begriffsrahmen bezeichnet, [...] ihm gegenüber *ontologisch primär* [sind].“ (Strasser, ebd. S. 125)).

(b) Wenn Begriffsrahmen *äquivalente* Beschreibungen hervorbringen, ist der Unterschied zwischen den beiden nicht immer trivial. Im Falle des Hundes Fido in unserem Modell-Beispiel wirkt der Unterschied (zwischen einer Beschreibung der „Um-die-Ecke-sich-fortpflanzenden-Fidoheit“ und einer Beschreibung des „Dings-namens-Fido-der-um-die-Ecke-läuft“) in der Tat banal. Anhand des folgenden Beispiels, das Körner an einer anderen Stelle anführt,<sup>89</sup> wird allerdings deutlich, dass die Wahl eines Begriffssystems nicht nur eine

---

<sup>88</sup> Ebd. S. 122; kursiv von mir.

<sup>89</sup> Körner zitiert und bespricht hier eine Stelle aus: G.Y. Rainich, *Mathematics of Relativity*, New York 1950, S. 6 f.; vgl. Körner 1970, S. 31-32.

„geschmäckerliche“ Angelegenheit ist, sondern in manchen Fällen sehr wohl auch theoretische Relevanz besitzt:

Jede der beiden Theorien, die ‚diskrete‘ Theorie, nach der die Materie aus materiellen Punkten besteht, von denen jeder eine endliche Masse besitzt, und die ‚kontinuierliche‘ Theorie, nach der die Materie kontinuierlich über den Raum verteilt ist, kann als Grenzfall der anderen betrachtet werden. [...] Es ist klar, daß es gar nicht zu der Frage kommen kann, welche der beiden Theorien die richtige ist [...]. Mathematisch besteht der Unterschied weitgehend in dem zwischen gewöhnlichen Differenzialgleichungen, mit denen die Bewegung diskreter Partikel behandelt wird und partiellen Differenzialgleichungen, die auf stetige Verteilungen angewandt werden.

Dieses Beispiel zeigt nach Körner, dass eine Übersetzung, oder „Transposition“, wie er sagt, von einem solchen Schema ins andere, zwar sowohl *die Wahrheit erhält* („in dem Sinne, dass, wenn eine Aussage in einem Schema wahr ist, auch ihre transponierte Aussage im anderen Schema wahr ist“, als auch den *prognostischen Wert erhält*, und dennoch unter mathematischem Gesichtspunkt „eine tiefgreifende Veränderung“ impliziert. So gilt nach Körner allgemein: „Wenn man von der Transposition aus einem Schema in ein anderes spricht, setzt das ein implizites oder explizites Einverständnis darüber voraus, welche Züge erhalten werden sollen und welche nicht. Eine Transposition, die alles erhält, ist ebenso absurd, wie eine, die nichts erhält.“<sup>90</sup>

(c) Wenn zwei Begriffsrahmen *nicht-äquivalente* Beschreibungen hervorbringen, ist oft nicht empirisch entscheidbar, welche Alternative vorzuziehen ist. So ist auch der Übergang von einem zu einem anderen Schema nicht immer empirisch motiviert. Wenn wir die Analyse der nicht-sensorischen, eine Theorie mitkonstituierenden Faktoren und erkenntniskonstitutiven Prozesse, so wie sie im Rahmen der These der Abhängigkeit vorgenommen wurde für angemessen halten, steht außer Frage, dass solche Elemente massiv daran beteiligt sein können, wenn sich die Frage der Präferenz zweier begrifflich-schematischer Alternativen stellt. Ein besonders einfaches Beispiel für eine nicht-empirisch motivierte kategoriale Wahl diskutiert C. Elgin in ihrem Aufsatz „The Relativity of Fact and the Objectivity of Value“<sup>91</sup>:

We construct systems of categories that settle the conditions on the individuation of entities and their classification into kinds. Thus, for example, we devise a biological taxonomy according to which a dachshund is the same kind of thing as a Doberman, but a horse is a different kind of thing from a zebra.

For all their clarity scientific examples may mislead. We are apt to think that constructing a biological taxonomy is simply a matter of introducing terminology for

---

<sup>90</sup> Ebd. S. 32.

<sup>91</sup> In: Krausz 1989, S. 86-98, vgl. insbes. S. 87.

what is already the case. Then prior to our categorisation dachshund and Doberman were already alike; horses and zebras, already different. The problem is that any two things are alike in some respects and different in others. So likeness alone is powerless to settle the matters of categorisation. In classing dachshund and Doberman together, horses and zebras apart, we distinguish important from unimportant similarities. That is, we make a value judgement.

The selection of significant likenesses and differences is not, in general whimsical. It is grounded in an appreciation of why a particular classificatory scheme is wanted [...]. If our goal is to understand heredity, for example, it is reasonable to group together animals that interbreed. Then despite their obvious differences dachshunds and Dobermans belong together, and despite their blatant similarities horses and zebras belong apart.

Die entscheidende Frage ist hier wiederum, ob, und wenn ja, in welchem Grade zugestanden wird, dass eine Beschreibung der Welt aktiv-konstruktiven oder passiv-abbildenden Charakter hat, ob Strukturen teilweise (hauptsächlich oder vollständig) hinzugefügt, oder ob sie vorgefunden werden, ob Ähnlichkeiten hervorgehoben und damit Grenzen erst gezogen werden, oder ob es in der Natur der Sache liegt, dass nur bestimmte Ähnlichkeiten Relevanz haben, und daher nur bestimmte Grenzziehungen der Welt angemessen sind.

Freilich, wenn man die realistische Voraussetzung macht, dass es *in* der Welt (und daher *von* der Welt eindeutig vorgegebene) Strukturen, Ähnlichkeitshierarchien und Gruppierungen gibt (und auch den epistemischen Zugang zu ihnen letztlich für möglich hält), dann scheint auch eine empirisch oder theoretisch begründete Präferenz von Begriffssystemen immer möglich. Sobald wir aber die Wirklichkeit auch nur teilweise als das Produkt einer strukturgebenden Tätigkeit begreifen, ist eine Präferenz von Begriffssystemen nicht mehr nur empirisch oder theoretisch begründbar.<sup>92</sup>

Nach Körners partiellem Konstruktivismus erfährt der Begriff der „empirischen Motivation“ eine signifikante Umdeutung. Für den Realisten ist die empirische Motivation, ein

---

<sup>92</sup> Körner selbst bemüht sich in dieser Frage epistemisch und ontologisch um eine ausgewogene Haltung zwischen den Polen ‚naiver Realismus‘ und ‚radikaler Konstruktivismus‘. Zur Veranschaulichung seiner Position wählt er die Metapher vom „Aufschneiden eines Kuchens“ (1970, S. 29 - 30): „Betrachten wir einige der Konsequenzen, die aus der Annahme folgen, daß sich die Welt durch zwei verschiedene Schemata des empirischen Differenzierens erfassen läßt, etwa durch ein realistisches Schema bewegter Dinge und das Spinozistische Schema einer Substanz mit ihren Attributen und Modifikationen. (Es könnte dabei nützlich sein, eine auf den ersten Blick sehr fernliegende aber doch nicht ganz unpassende Analogie heranzuziehen, bei der ‚die Welt‘ durch ‚einen Kuchen‘ ersetzt wird, ‚Schemata des empirischen Differenzierens‘ durch ‚Methoden, einen Kuchen aufzuschneiden‘, ‚realistisches Schema‘ [Dingschema] durch ‚Herausschneiden keilförmiger Stücke‘ und ‚Spinozistisches Schema‘ durch ‚Herausschneiden würfelförmiger Stücke‘.) [...] Es folgt [...], daß wir die Welt zumindest auf zweierlei Weisen differenziert erfassen können; und es folgt weder, daß wir eine Welt, die *nicht* nach einem dieser Schemata differenziert ist, erfassen können, noch daß wir sie nicht erfassen können. Das heißt – um den Sachverhalt in anderen einschlägigen Terminologien auszudrücken – daß nicht folgt, ob wir eine [...] ‚vorsprachliche‘, ‚nichtkonzeptualisierte‘, ‚unmittelbar gegebene‘ usw. Welt erfassen können oder nicht.‘ [...] Es folgt [...], daß jedes der beiden Schemata des empirischen Differenzierens *einige* Unterschiede in der Welt hervorbringt. Es wäre falsch, etwa mit den radikalen Empiristen zu behaupten, daß ein Schema keinen Unterschied hervorbringt, oder mit den absoluten Idealisten, daß es alle Unterschiede der Welt



Begriffssystem als angemessen zu bezeichnen, seine Übereinstimmung mit den Strukturen in der Welt. Im Sinne des Konstruktivisten dagegen ist die empirische Motivation, ein Begriffssystem als angemessen zu bezeichnen, immer zugleich auch eine Entscheidung vor dem Hintergrund außertheoretischer Interessen.

Vielleicht könnte man den Unterschied anhand der folgenden Analogie verdeutlichen. Stellen wir uns vor, man würde von einem Realisten und von einem Konstruktivisten die Darstellung eines Gegenstandes verlangen, sagen wir, die Darstellung eines Gartens. Der Realist würde versuchen, nach dem Kriterium der Angemessenheit unter den verschiedenen Darstellungsmethoden eine auszuwählen, z.B. die Farb-Fotographie, und würde dann gewissenhaft und mit den besten technischen Mitteln farbechte, verzerrungsarme, hochauflösende Abbilder erzeugen. Der Konstruktivist würde einem solchen Ideal der struktur-isomorphen Abbildung sofort entgegen halten, dass Strukturen durch die Darstellungsmethode (zumindest teilweise) erst geschaffen werden, dass also eine Schwarz-Weiss-Fotographie des Gartens bestimmte Strukturen hervorhebt (Gewichtung), ein Aquarell Form-Kontraste beiseite lässt (Tilgung), dafür aber besonders gut die Atmosphäre zur Darstellung bringt, dass eine Beschreibung der Flora und Fauna, das Protokoll eines Mordes im hinteren Teil des Gartens, oder ein Gedicht über die Abwesenheit einer Dame in der Laube wieder andere Elemente hervorhebt, fortlässt oder hinzufügt, oder dass ein Grundrissplan, wenn er auch Formen vereinfacht und vervollständigt (Deformation, Hinzufügung), seinerseits bestimmte Aspekte hervorhebt oder erst erzeugt. Die Frage nach der „empirischen Motivation“, die eine Darstellungsweise der anderen vorzuziehen, ist immer mit der Frage nach außertheoretischen Interessen verbunden. Die Frage, welche der beiden Darstellungen, ein Grundrissplan oder ein Aquarell dem Gegenstand nun „objektiv“ angemessen sei, erscheint unter diesen Umständen nicht sinnvoll. Wenn wir uns also in Analogie zu diesem Beispiel immer vor Augen halten, dass der Konstruktivist davon ausgeht, dass der entscheidende Gehalt naturwissenschaftlicher Theorien aus Elementen besteht, die gerade *nicht* zu den phänomenalen Tatbeständen gehören, sondern erschlossen sind (und dies mittels einer Vielzahl sehr spezieller Erkenntnis-Prädispositionen) können für ihn die phänomenalen Elemente alleine keine „empirisch motivierte Präferenz“ rechtfertigen.

(d) Das Argument, dass verschiedene Begriffsrahmen bloß mit verschiedenen Worten dieselben Sachen ausdrücken, ist nicht nur in erkenntnistheoretischer Hinsicht heftig umstritten (vgl. oben 1.(a)), auch enthält es sprachphilosophische Annahmen wie beispielsweise eine krude referentielle Semantik. Wenn durch impliziten Rückgriff auf eine

---

hervorbringt.“ (Ebd. S. 31). Ich denke, man kann Körners Position daher, wie wir es oben vorgeschlagen haben,

solche sprachphilosophische Annahme behauptet wird, „die“ Funktion von Begriffen „ist“ eben nichts anderes, als „Dinge und Eigenschaften zu beschreiben“, dann könnte unser Skeptiker sofort und mit prominentem Rückhalt auf die Probleme einer solchen referentiellen Semantik verweisen, die ihre Kritiker (wie Humboldt, Cassirer, Carnap, der spätere Wittgenstein, Goodman oder Quine) veranlasst haben, sie abzulehnen oder zu modifizieren.<sup>93</sup> Abgesehen davon, wie wir solche ernst (und wie ich meine ernst zu nehmenden) Bedenken beurteilen mögen, unbestritten ist, dass Strassers Argument große *Schlagkraft* besitzt, Schlagkraft im Sinne von hoher Plausibilität und anschließender geistiger Beruhigung – im Gegensatz zu einer für den gesunden Menschenverstand sehr eigenartigen, „unwahrscheinlichen“ und irritierenden Idee des Sprachkonstitutionalisten, der versucht, uns, glaubhaft zu machen, dass „Begriffe Welten erzeugen“. Es gibt allerdings mindestens drei weitere kritische Ansätze des Skeptikers, die *trotz* eines solchen Zugeständnisses zumindest zu einem argumentativen Patt zu führen scheinen.

## 2. Der Trivialitätsvorwurf appelliert an Common-Sense-Intuitionen

Obwohl nun das historisch akkumulierte skeptische und sprachphilosophische Problembewusstsein nicht für eine trivialisierende Auflösung der Körner'schen Konzeption spricht, und die Hartnäckigkeit der involvierten Probleme nicht für einen solchen reizvollen Abkürzungsvorschlag, ist es jedenfalls ein zentraler Teil der argumentativen Strategie dieses

---

zu Recht ein „pluralisiertes Konzept eines gemäßigten neukantischen Sprachkonstitutionalismus“ nennen.

<sup>93</sup> Neben der genannten Schwierigkeit, dass es aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht einfach ist, für eine Vergleichbarkeit sprachlicher Ausdrücke mit der Wirklichkeit zu argumentieren, sei hier exemplarisch auf zwei weitere klassische Probleme einer referentiellen Semantik verwiesen: Wenn wir annehmen, dass die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks der von ihm bezeichnete Gegenstand ist, wenn, in Strassers Terminologie, die Funktion von Begriffen darin liegt, Gegenstände der Welt zu bezeichnen, einer Welt, die unabhängig von jenen existieren muss, so stellt sich die Frage, warum wir die zahlreichen referenzlosen Ausdrücke wie alle abstrakten Begriffe einerseits, oder die referenzlosen Namen fiktiver Gegenstände andererseits (und die Sätze, die mit ihnen gebildet werden) durchaus verstehen können. Dieser Umstand liefert, wie ich meine, ein starkes Argument dafür, auch andere Funktionen der Sprache ins Auge zu fassen. Die Idee der referentiellen Semantik wird damit nicht notwendigerweise in *Abrede* gestellt, sie wird vielmehr auf ihren, der Vielfalt der Sprachspiele angemessenen Platz verwiesen, gleichsam von der Königsloge auf den Stehplatz. So bemerkt Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*: „Jener philosophische Begriff der Bedeutung ist in einer primitiven Vorstellung von der Art und Weise, wie Sprache funktioniert, zu Hause. Man kann aber auch sagen, es sei die Vorstellung einer primitiveren Sprache als der unseren.“ (§2); Und nachdem er im berühmten § 23 sich und seinem Leser die Vielfalt der Sprachspiele vor Augen geführt hat, bemerkt er lakonisch, es sei „interessant, die Mannigfaltigkeit der Werkzeuge der Sprache und ihrer Verwendungsweisen, die Mannigfaltigkeit der Wort- und Satzarten, mit dem zu vergleichen, was Logiker über den Bau der Sprache gesagt haben. (Und auch der Verfasser der Logisch-philosophischen Abhandlung.“ (zit. n. der Suhrkamp Gesamtausgabe, Bd. I, 1984, S. 238 u. 250). Vom bloßen Zugeständnis, dass die Sprache mehr als nur referentielle Funktion hat, ist es sicherlich noch ein weiter argumentativer Weg zu Körners Behauptung, dass eine ihrer speziellen Funktionen es ist, einen Teil dessen, was wir für die sprachunabhängige Außenwelt halten, zu *strukturieren*. Für das Argument unseres Skeptikers ist es jedoch hier *ausreichend*, auf die notorischen Defizite einer referentiellen Semantik aufmerksam zu machen und die Multifunktionalität der Sprache herauszustreichen, weil damit die *Möglichkeit* einer solchen wirklichkeitskonstitutiven Funktion der Sprache eröffnet wird. Und gerade diese Möglichkeit sollte ja durch Strassers Kritik ausgeschlossen werden.

Trivialisierungsarguments, fundamentale Evidenzen des gesunden Menschenverstandes zu mobilisieren.<sup>94</sup> Unser Zugeständnis an Strassers Argumentation hinsichtlich ihrer offenkundigen Überzeugungskraft verpflichtet uns nicht, auch die Begründungen zu akzeptieren, die jenen auffälligen Grad der Gewissheit erklären sollen. Wie ist ein Rekurs auf die Evidenzen des Alltags zu beurteilen?

(a) David Humes Reaktion auf zeitgenössische Kritiker verspricht hier eine erste Klärung. Humes radikale Zweifel an der Möglichkeit einer philosophischen Lösung des Induktionsproblems haben ihm bekanntlich den Vorwurf eingetragen, die Alltagserfahrung widerlege seine Zweifel. Hume erwidert nun auf diesen Einwand, dass ein Verweis auf die Viabilität der ‚praktischen Vernunft‘ für seine *theoretischen* Argumente nicht relevant sei:

Hume hebt den Unterschied zwischen der Perspektive des Philosophen und des Handelnden hervor und wehrt sich gegen das naheliegende Argument (das vorzugsweise gegenüber Pyrrhoneern vorgebracht wird): Dein Handeln widerlegt deine Zweifel! ‚Aber dann mißverstehst du den Sinn meiner Frage. Als Handelnder, der auf die Welt einwirkt und sie verändert, bin ich in diesem Punkt durchaus zufrieden, als Philosoph möchte ich aber gerne den Grund meiner Sicherheit wissen.‘ Gegen eine Deutung, die sich eines ‚Übertragungsprinzips‘ bedient, also erkenntnistheoretische Ergebnisse direkt auf die Ebene des Handelns überträgt, hat Hume die einfache Antwort parat: ‚Ihr habt nicht verstanden, mit welchen Problemen ich mich beschäftigt habe; ich habe nicht gefragt, ob es praktische Gründe dafür gibt, sich für oder gegen eine bestimmte Handlung zu entscheiden – *I am quite satisfied in this point* –, ich habe vielmehr nach der präzisen philosophisch-erkenntnistheoretischen Rechtfertigung der Entscheidung gefragt.‘<sup>95</sup>

Das Problem ist im Falle des Trivialitätsvorwurfs ähnlich gelagert. Unser Skeptiker könnte deshalb in Analogie zu Humes Erwidern feststellen, dass ein Rekurs auf die Evidenzen des Alltags für das theoretische Defizit des Versuchs, jene im Sprachspiel des Alltags hervorgehobenen Evidenzen als privilegiert anzunehmen, nicht von Bedeutung ist. Wir nehmen an, auch ich, würde unser Skeptiker sagen, dass es unbelebte Körper, Organismen, Personen und keine anderen Geister gibt – *I am quite satisfied in this point* – ‚aber als Philosoph, der einige Wißbegierde, um nicht zu sagen Zweifelsucht, sein eigen nennt, wünsche ich die Grundlage [...] kennen zu lernen‘.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Wir sehen, unser imaginiertes Skeptiker ist nicht nur besonders kühn, sondern neigt auch zu einer ungewöhnlich polemischen Wortwahl! Ich bitte jeden Leser, dies zu entschuldigen und nicht meiner Pietätlosigkeit, sondern seiner Beherztheit zuzuschreiben.

<sup>95</sup> G. Streminger (1994), *David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand: Ein einführender Kommentar*, S. 124-125; vgl. auch D. Hume (1973) *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, S. 49. Wichtig für unseren Zusammenhang ist, dass der Hume'sche Gebrauch des Handlungsbegriffs hier nicht nur den konkreten Vollzug einer Handlung meint, sondern vielmehr eine „gemeinsame [common] Anschauung“, einen „Geist [mind] in seiner üblichen [common] Verfassung“. Vgl. Streminger (ebd.).

<sup>96</sup> Hume 1973, S. 49.

(b) Nun ist es natürlich nicht so, dass Strassers Argument bloss auf die Evidenzen des Common-Sense als unhintergebares Fundament verweist. Sie haben im Rahmen des Trivialitätsarguments wohl großes rhetorisches Gewicht, ihr privilegierter Status wird allerdings an anderer Stelle auch ausführlich *begründet*. Wenn ich Strassers Position richtig verstehe, wird die These des privilegierten Status des Common-Sense-Diskurses (und damit die Rechtfertigung für die in ihm zugelassenen Entitäten und die Gewissheit, *dass* sie existieren) in zwei logisch voneinander unabhängigen Argumentationslinien hergeleitet.

Die erste Argumentation beruht auf der in *Wirklichkeitskonstruktion und Rationalität* entwickelten Konzeption des „semantisch mehrschichtigen Charakters von [angeblich inkommensurablen] Begriffen“ und in Zusammenhang damit der Idee einer „relativ-neutralen Beschreibungsbasis“<sup>97</sup>. Es ist eine positive Begründung der Vorrangstellung des Common-Sense-Diskurses, auf die ich (in 3 (d)) gleich noch zu sprechen komme.

Die zweite Argumentation, die im Rahmen des Problems divergierender Rationalitätsstandards diskutiert wird,<sup>98</sup> nimmt direkt Bezug auf den Begriff der Evidenz. Ausgangspunkt ist hier folgendes von Winch inspiriertes Gedankenexperiment:

Angenommen [...], Anthropologen finden einen Stamm A, der an die Realität der Träume glaubt, und zwar auch an die Realität solcher Traumhalte, die mit der Wachwelt unvereinbar sind. Die Anthropologen formulieren nun jene Sachverhalte der Traum- und der Wachwelt, die nicht gleichzeitig existieren können, vermittelt einander widersprechender Behauptungen: *p* und *non-p*. Was nun, wenn die Mitglieder des A-Stammes nicht *einsehen*, daß entweder *p* oder *non-p* falsch sein muß?<sup>99</sup>

Wenn wir des weiteren annehmen, dass jene Anthropologen einer wissenschaftlichen Kultur entstammen, die sich einem durchgängigen Kontradiktionsprinzip verpflichtet fühlt, so können wir die Situation im Sinne des Relativisten als einen Fall charakterisieren, wo teilweise verschiedene und letztlich einander widersprechende Evidenzen vorliegen:

Er [der Relativist] kann darauf beharren, daß, wenn unsere und die Position der A-Leute letztlich durch nichts anderes abstützbar sind als durch *unterschiedliche Evidenzen*, dann beide Parteien gleichermaßen recht oder unrecht haben. Alles, was wir dann *berechtigtermaßen* sagen können, ist, daß wir eben ein *anderes* Konzept von theoretischer Rationalität haben als die A-Leute; daß dieses Konzept *objektiv* besser sei – das wäre unter solchen Bedingungen eine unberechtigte Annahme.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Strasser 1980, S. 51-64.

<sup>98</sup> Ebd. S. 110-114.

<sup>99</sup> Ebd. S. 112. Kursiv im Original.

<sup>100</sup> Ebd. S. 112-113. Kursiv im Original.

Strasser hält nun dieser relativistischen Schlussfolgerung entgegen, erstens, dass „Evidenzen keine vollends unberührbaren Inseln innerhalb eines Wissenssystems sind“<sup>101</sup>, da Evidenzen durch die *Folgen* einer Glaubenshaltung stark modifiziert werden können; und zweitens, dass die Folgen einer Glaubenshaltung niemals *vollständig überblickt* werden können. Daher gilt: Wenn zur Zeit kein Konsens über die Angemessenheit bestimmter Evidenzen hergestellt werden kann, folgt daraus nicht, dass grundsätzlich und zu allen Zeiten kein Konsens herstellbar ist. Wenn also der Relativist behauptet, dass die Unterschiede zwischen den Evidenzen unaufhebbar sind, *leidet er unter chronischem Beweisnotstand*<sup>102</sup>, denn es besteht immer die Möglichkeit, dass sich die Divergenzen auflösen.

Im Gegensatz zur ersten, positiven Argumentation Strassers zugunsten der Angemessenheit von Evidenzen des Common-Sense (über die Idee einer neutralen Beobachtungssprache) handelt es sich hier um eine negative Argumentation; „negativ“ deshalb, weil nicht die größere Angemessenheit der Common-Sense-Intuitionen selbst begründet wird, sondern ihre Leugnung als chronisch begründungsbedürftig kritisiert wird: Strasser verlagert also die Beweislast auf die Seite des Relativisten, der den Beweis für seine Behauptung des unaufhebbaren Dissenses tatsächlich nicht erbringen kann. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob „der Relativist“ seine Behauptung überhaupt beweisen muss, oder, ob es nicht ausreicht, wenn er auf die Möglichkeit aufmerksam macht, dass der Dissens durchaus auch unausräumbar bleiben *kann*, und dem Absolutisten umgekehrt nachweist, dass dieser seinerseits, die *Konvergenzbehauptung* niemals beweisen kann. Wir können auf die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Varianten des ontologischen Relativismus zurückgreifen und in Abgrenzung zu den „optimistischen Haltungen“ hinsichtlich der Verwirklichbarkeit des klassischen Programms mindestens *drei* „pessimistische Haltungen“ identifizieren, eine neutrale, eine agnostische und eine negativ-dogmatische. Auf das Evidenzproblem angewendet kann man sich von der optimistischen Konvergenzbehauptung abgrenzen, entweder, indem man die Frage für den Moment für unentschieden hält (und „weiter sucht“, wie Sextus von den Pyrrhonikern sagt), oder, indem man sich der Frage enthält (wie die Agnostiker),<sup>103</sup> oder, indem man sie für immer ausschließt (wie der negative Dogmatismus). Vor dem Hintergrund dieser Differenzierung wird deutlich, dass Strassers Kritik nur den *Relativisten als negativen Dogmatiker* trifft, und diesen freilich zu Recht, wie es scheint, denn der Beweis der Nicht-Konvergenz von Evidenzen kann aus den genannten Gründen unmöglich erbracht werden. Der Agnostiker, der Pyrrhoniker oder der Pessimist, der

---

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Ebd. S. 114; kursiv im Original.

<sup>103</sup> Oder auch z.B., indem man die Konvergenz von Evidenzen für *unwahrscheinlich* hält;

eine Konvergenz für unwahrscheinlich hält, könnte allerdings, wie oben angedeutet, vom Optimisten seinerseits den Beweis der Konvergenz fordern, den dieser aus den gleichen Gründen ebenso wenig erbringen kann: Ein tatsächlicher Dissens von Evidenzen erlaubt durchaus nicht den Schluss, das sie eines Tages konvergieren werden, und selbst das Vorliegen konvergierender Evidenzen und die Tatsache, dass *zur Zeit* konsensuell demonstrierbar ist, dass diese übereinstimmenden Haltungen „objektiv“, d.h. mit guten Gründen angemessen sind – diese beiden Sachverhalte gestatten keineswegs die Feststellung, dass dieser Konsens immer bestehen muss. Man denke in diesem Zusammenhang nur an das Russell'sche überspitzte Apercu, dass das einzig Verlässliche aller fundamentalen Überzeugungen ist, dass sie sich irgendwann als revidierungsbedürftig erwiesen haben.

An dieser Symmetrie der Begründungsbedürftigkeit zeigt sich, dass die relativistische Position auch hinsichtlich der Frage nach der Angemessenheit von Evidenzen gerade dann besonders stark ist, wenn sie als gemäßigte kritische Variante und nicht als ihrerseits verabsolutiertes Konzept auftritt. Hume, ein exemplarischer Vertreter einer pyrrhonischen und also nicht dogmatischen Skepsis, formuliert die Anspruchslosigkeit seiner eigenen Aussagen am Ende des IV. Abschnitts der *Enquiry*, der in genau diesem selbst-kritischen Sinne „*Skeptische Zweifel in betreff der Verstandestätigkeit*“ heißt: „Was kann ich besseres tun, als die Schwierigkeit der Öffentlichkeit vorzulegen, wenn ich auch vielleicht geringe Hoffnung auf eine Lösung hege? Wir werden auf diese Weise wenigstens unserer Unwissenheit inne, wenn wir unser Wissen auch nicht vermehren.“<sup>104</sup>

Mit Recht könnte man hier die Frage stellen, ob solche gemäßigten Varianten überhaupt interessant genug sind, als dass man sie weiter verfolgen sollte. Ich glaube, sie sind es durchaus. Egal, ob wir mit ihnen ein positives oder negatives Programm verfolgen, ob wir also auf lange Sicht eine Pluralität von Welten etablieren wollen, oder den Hinweis auf die immer auch konstitutive Funktion der Sprache bloß als therapeutisches Mittel gegen voreilige ontologische Absolutismen verstehen, es scheint, dass gerade ein kritischer Zugang zum Problem der Evidenz eine geeignete Strategie ist, einem philosophischen Phänomen zu begegnen, das einerseits für den jeweiligen Augenblick die unhintergehbare Grundlage unserer Überzeugungen bildet und andererseits, meist „im nachhinein“ (oder allgemein vor dem Hintergrund anderer Evidenzen), als kollektiver Wahn mit katastrophalen Konsequenzen erscheinen kann.

---

<sup>104</sup> Hume 1973, S. 49.

3. Die Plausibilität des Trivialitätsvorwurfs setzt die privilegierte Geltung eines an Alltagserfahrungen orientierten Schemas voraus: „Das Sprachspiel des Alltags ist fundamental“

(a) Das Sprachspiel des Alltags ist, so könnte unser Skeptiker weiter argumentieren, ein sehr spezielles, regionales Sprachspiel. Es erfüllt bestimmte deskriptive oder explikative Zwecke besonders gut (den Geschmack von Kaffee beurteilen, den Weg nach Rückersdorf beschreiben, standardisierte Gefühle kommunizieren, u.Ä.), andere deskriptive oder explikative Zwecke schlecht oder gar nicht (seltsame Träume beschreiben, über Skriabin oder Paul Celan sprechen, einen Initiationsritus oder Quantenphänomene verständlich machen, etc.), Zwecke, die nur mittels alternativer Sprachspiele erreicht werden können. Das Sprachspiel des Alltags steht also zunächst hinsichtlich seiner *deskriptiven oder explikativen Funktion* neben einer Vielzahl anderer regionaler und spezialisierter Sprachspiele.

(b) Nicht nur hinsichtlich seiner deskriptiven oder explikativen Funktion, auch hinsichtlich seiner *involvierten Evidenzerlebnisse* ist das „Sprachspiel des Alltags“, das Strasser im Auge hat, anderen alternativen Diskursen *prima facie* nicht vorgeordnet. Abgesehen von den beiden Einwänden, die wir oben vorgebracht haben, kann man darauf verweisen, dass es seine Adäquatheit oder Akzeptanz den regionalen, meist unhinterfragten Intuitionen eines Menschen verdankt, dessen Leben sich in einem kulturell wie historisch eng begrenzten Kontext entfaltet. Versuche, die Evidenzerlebnisse in verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten als gleichwertig einander gegenüberzustellen, können grundsätzlich zwei Strategien verfolgen: entweder man versucht, die *etablierten* Evidenzen (der eigenen Kultur) *herabzusetzen*, oder man versucht, die *nicht-etablierten* Evidenzen (der fremden Kulturen) *aufzuwerten*.

Die erste Strategie war in der Ideengeschichte verschiedentlich mit einer umfassenden und vernichtenden Kulturkritik der „abendländischen Welt“ oder „abendländischen Rationalität“ insgesamt verknüpft und hat als Herabwürdigung der „aufgeklärten Vernunft“ seit Nietzsche, Egon Fridell und vor allem dann in der Postmoderne Karriere gemacht, und zwar nicht unbedingt als Kritik an der Vernunft *per se*, sondern als Herabsetzung einer besonderen Spielart derselben, einer Variante, die dann meist abfällig mit der Etikette „abendländische Rationalität“ oder „Denkart der westlichen Welt“ versehen wurde.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Wie leidenschaftlich und gründlich diese Geringschätzung der Intuitionen des aufgeklärten Bildungsbürgertums bereits in den späten Zwanzigerjahren, und nicht erst durch die französische Postmoderne ausgeprägt war, zeigen z.B. Egon Fridells Auffassungen über „die Neuzeit“ als „flüchtige Mode, interessante Schrulle, und kulturhistorische Kuriosität“ und seine Einschätzung des „europäischen Rationalismus“ als nichts als eine „idé fixe einer kleinen asiatischen Halbinsel“. Vgl. Fridell (1996), *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele*, München, insbes. S. 15-53.

Die zweite Strategie, die Aufwertung der fremden Intuitionen bezüglich dessen, was vernünftig im Allgemeinen und wirklich im Speziellen ist – eine Strategie, die übrigens oft in Kombination mit der Strategie der Herabwürdigung auftritt – versucht, die uns zunächst grotesk, krankhaft oder lächerlich erscheinenden Intuitionen im Kontext der jeweiligen Gesellschaften und Epochen, in denen sie etabliert sind und waren, als ebenso nachvollziehbar oder nach-erlebbar darzustellen. Verfechter dieser zweiten Strategie sind z.B. Whorf, Winch oder Feyerabend.<sup>106</sup>

Ich glaube nicht, dass wir Extrempositionen wie die Fridells oder Feyerabends akzeptieren müssen, um den Anspruch des Common Sense auf privilegierte Geltung in Frage zu stellen.<sup>107</sup> Es reicht hier durchaus, wenn wir darauf hinweisen, dass die zahlreichen lokalen und spezialisierten Sprachspiele des Alltags und anderer Lebensbereiche wie Wissenschaft, Kunst oder Religion zunächst in den zwei genannten Punkten gleichberechtigt sind: Erstens rekurren sie allesamt wesentlich auf das Moment der Evidenz, um Existenzaussagen zu rechtfertigen, und zweitens erfüllen diese Sprachspiele alle erfolgreich bestimmte explikative oder deskriptive Zwecke.

(c) Nun kommt noch eine dritte Komponente hinzu, die das Sprachspiel des Alltags nicht als privilegiert ausweisen kann. Die Existenz von Stühlen, Atomen, Schutzengeln, Personen, diabolischen Tonintervallen oder der Sprezzatura der Renaissance wird in den jeweiligen Sprachspielen, in denen sie beheimatet sind, nicht nur für *evident* gehalten, und für *nützlich*, man geht auch flüssig und wie selbstverständlich mit ihnen um, es sind *vertraute* Dinge, und das setzt voraus, dass sie *verlässlich* die ihnen zugewiesenen Funktionen erfüllen.<sup>108</sup>

Was kann es dann noch heißen, wenn behauptet wird, dass es eine bestimmte Klasse von Dingen und Eigenschaften gibt, die dadurch ausgezeichnet sind, dass sie „wirklich“ wirklich existieren?<sup>109</sup> – Nach dem Kriterium der Funktionalität, der Evidenz und der Stabilität

---

<sup>106</sup> Besonders prägnante Beispiele für diese Strategie der Aufwertung des Fremden sind Winchs Diskussion der „Wirklichkeit der Magie“ der Azande und sein Plädoyer für die Akzeptanz ihrer besonderen Rationalitätsstandards (vgl. Winch 1975, Abschnitt 1. „Die Wirklichkeit der Magie“, S. 59 ff. u. Abschnitt 2. „Unsere Maßstäbe und ihre“, S. 78 ff.); ferner Whorfs Betonung der hohen explikativen Leistung und pragmatischen Funktionalität verschiedener indianischer ontologischer Systeme (vgl. z.B. Whorf 1956, Abschnitt: „An American Indian Model of the Universe“, S. 57-86, insbes. S. 58 ff.); oder, wie oft, am radikalen Ende des Spektrums Feyerabends irritierende Bewertung des mittelalterlichen Hexenglaubens (z.B. Feyerabend 1983, S. 52 ff. u. 120).

<sup>107</sup> Obwohl ich glaube, dass die Stoßrichtung ihrer Argumentationen durchaus bedenkenswert ist. Sie helfen uns jedenfalls, unserem *ethisch* motivierten Unmut über den Exklusivitätsanspruch unseres Common-Sense gegenüber dem fremder Kulturen zu artikulieren. Zum Themenkomplex der verschiedenen Motivationen s. unten Abschnitt 3.4.

<sup>108</sup> Dieses Merkmal der Stabilität ist sehr wichtig, weil es die Pluralität von zuzulassenden Entitäten gegen kurzlebige, persönliche, phantastische Meinungen abgrenzt.

<sup>109</sup> „Die Welt, so wie sie ist, umfasst [...] unbelebte Körper, Organismen, und eben auch Personen“ – im Gegensatz etwa zur Klasse der zugelassenen Entitäten im Sprachspiel der Physik, eine Klasse, die keine Personen (als handelnde und empfindende Wesen) gelten lässt, andererseits aber „Wellen, die Teilchen sind“.



jedenfalls können diese besonderen Entitäten also nicht als irgendwie ‚realer‘ hervorgehoben werden.<sup>110</sup>

(d) Eine weitere gewichtige Begründung für die Vorrangstellung des Sprachspiels des Alltags liefert die Strasser'sche, im Zusammenhang mit dem Evidenzproblem bereits angesprochene Konzeption des „semantisch mehrschichtigen Charakters“ von Begriffen und die Idee einer „relativ-neutralen Beobachtungsbasis“ (s.o.). Was könnte unser Skeptiker gegen eine solche positive Begründung einwenden, die auf die Vorstellung einer Schnittmenge aller Diskurse zurückgreift, einer Schnittmenge im Sinne einer semantisch fundamentalen Schicht von Bedeutungen, die allen Sprachspielen zugrunde liegt und die, so Strasser, „dafür verantwortlich zu sein [scheint], daß wir an der Idee einer ‚gemeinsamen Realität‘ festhalten.“<sup>111</sup>? Ich denke, es gibt drei Überlegungen, die auch diese Begründung für eine Vorrangstellung des Sprachspiels des Alltags in Zweifel ziehen.

Zum Ersten kann man fragen, ob bei gleichen Ausdrücken, die in verschiedenen Sprachspielen, Diskursen oder Kontexten gebraucht werden, überhaupt eine gemeinsame semantische Schicht auffindbar ist. Wittgensteins Konzeption der Familienähnlichkeit arbeitet ja gerade mit der Idee, dass der Gebrauch eines bestimmten Ausdrucks in einem Kontext a mit seinem Gebrauch in Kontext b verwandt sein kann, und sein Gebrauch in Kontext b verwandt mit dem in Kontext c, u.s.f., ohne dass aber allen Gebräuchen ein semantischer Kern gemeinsam sein muss:

Warum nennen wir etwas „Zahl“? Nun etwa, weil es eine – direkte – Verwandtschaft mit manchem hat, was man bisher Zahl genannt hat; und dadurch, kann man sagen, erhält es eine indirekte Verwandtschaft zu anderem, was wir auch *so* nennen. Und wir dehnen unseren Begriff der Zahl aus, wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen. Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, dass viele Fasern einander übergreifen.

Wenn aber Einer sagen wollte: „Also ist allen diesen Gebilden etwas gemeinsam, – nämlich die Disjunktion aller dieser Gemeinsamkeiten“ – so würde ich antworten: hier spielst du nur mit einem Wort. Ebenso könnte man sagen: es läuft ein Etwas durch den ganzen Faden, -- nämlich das lückenlose Übergreifen dieser Fasern.<sup>112</sup>

Noch deutlicher vielleicht wird die Notwendigkeit, ein „Wesen“ eines Begriffs anzunehmen in §164 in Abrede gestellt:

---

Vgl. Strasser 2000 S. 118.

<sup>110</sup> außer dadurch, dass *uns* die Behauptung ihrer Existenz glaubwürdiger erscheint, sofern wir nicht die Existenz anderer Entitäten-Klassen irgendwann *erlebt* haben.

<sup>111</sup> Strasser 1980, S. 54.

<sup>112</sup> Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 67, S. 278.

Im Falle (162) [dort ging es um verschiedene Gebräuche von „ableiten“ im Sinne von „kopieren“, „übertragen“, „abschreiben nach einer Vorlage“] stand die Bedeutung des Wortes „ableiten“ klar vor uns. Aber wir sagten uns, dies sei nur ein ganz spezieller Fall des Ableitens, eine ganz spezielle Einkleidung; diese mußte ihm abgestreift werden, wenn wir das Wesen des Ableitens erkennen wollten. Nun streiften wir ihm die besonderen Hüllen ab; aber da verschwand das Ableiten selbst. – Um die eigentliche Artischocke zu finden, hatten wir sie ihrer Blätter entkleidet. Denn es war freilich (162) ein spezieller Fall des Ableitens, aber das Wesentliche des Ableitens war nicht unter dem Äußeren dieses Falls versteckt, sondern dieses ‚Äußere‘ war ein Fall aus der Familie der Fälle des Ableitens.<sup>113</sup>

Selbst wenn wir nun in bestimmten Fällen das Vorliegen einer semantischen Gemeinsamkeit zugestehen wollen, stellt sich zum Zweiten die Frage, ob diese Gemeinsamkeit *fundamental* ist. Angenommen, es ließe sich für den Begriff des „Spiels“ beispielsweise – trotz Wittgensteins bekannter Bedenken – eine semantische Gemeinsamkeit angeben (z.B. dass alle denkbaren Spiele mindestens eines Teilnehmers bedürfen), so wäre damit zwar eine Gemeinsamkeit im Sinne einer notwendigen, aber natürlich nicht im Sinne einer hinreichenden Bedingung genannt. Entsprechend ließe sich argumentieren, dass verschiedene Verwendungsweisen der Begriffe wie „Bewegung“, „Kraft“, „Zeit“, „Raum“ oder „Zahl“ möglicherweise jeweils eine semantische Schnittmenge haben, doch ob diese Schnittmengen gerade die „wesentlichen“ oder „fundamentalen“ semantischen Komponenten mit einschließen, müsste erst gezeigt werden. In diesem Zusammenhang sollte man fragen, was der Terminus der „fundamentalen“ semantischen Schicht genau bedeutet. Strasser bestimmt ihn als „relativ- [Kontext-] neutrale“ semantische Schicht, die eine „sehr einfache“, „rudimentäre“ Idee eines Begriffs zum Inhalt hat, über der sich der „theoretische ‚Überbau‘“ der jeweiligen spezialisierten Anwendungen dieses Begriffs „erhebt“<sup>114</sup>. So unproblematisch diese Konzeption *prima facie* zu sein scheint, und so anschaulich sie sich der Vorstellung darstellt, so setzt sie doch voraus, dass verschiedene Gebräuche eines Begriffs nicht nur alle eine *gemeinsame* semantische Schicht haben (was wir im Augenblick zugestehen wollen), sondern, dass diese Gemeinsamkeit für die jeweiligen Gebräuche auch *grundlegend* ist.<sup>115</sup> Wie

---

<sup>113</sup> Ebd. S. 324. Vgl. femer besonders §§ 77 und 108 und 236. An dieser Stelle der Argumentation wird häufig der folgende Einwand vorgebracht: Wie ist es überhaupt möglich, dass sich Personen aus verschiedenen Begriffskulturen *verständigen* können, ohne dass sie auf eine ihren Sprachen gemeinsame semantische Schicht zurückgreifen können? (Vgl. z.B. Davidson 1984, S. 184 und 197 und Strasser 1980, S. 62). Vor dem Hintergrund des bisher gesagten ist jedoch, wie ich denke, ersichtlich, wie ein trans-kontextuelles Verstehen auch ohne die Annahme eines semantischen Kerns erklärbar ist: Einerseits durch das ‚lückenlose Übergreifen der Fasern‘, wie Wittgenstein sagt (s.o.), und andererseits durch die Tatsache, dass ein Individuum in mehreren Sprachspielen zu hause sein kann (Musterbeispiel Galilei, und zu unterschiedlichen Graden jeder von uns) und dass ein Individuum von einem ins andere Sprachspiel wechseln kann (– erinnern wir uns nur an Körners „multi-schematischen“, „multi-ontologischen“, Fronten-springenden Idealphilosophen!).

<sup>114</sup> Strasser 1980, S. 54 u. 59.

<sup>115</sup> „Sie [die rudimentäre Idee] bildet jetzt vielmehr die *fundamentals te* semantische Schicht des differenzierten

können wir jedoch entscheiden, ob eine Gemeinsamkeit grundlegend ist oder nicht? Erinnern wir uns an C. Elgins Warnung (s.o., Einwand 1.):

The problem is that any two things are alike in some respects and different in others. So likeness alone is powerless to settle the matters of categorisation. [...] we distinguish important from unimportant similarities. That is, we make a value judgement.

Aber auch wenn wir uns auf eine Definition *geeignet* haben, lässt sich zeigen, dass die Schnittmengen zweier semantischer Felder, die der Grund für die Klassifikation unter einen bestimmten Begriff gewesen ist, nicht notwendigerweise auch das gemeinsame semantische Fundament bildet. Zwischen verschiedenen Zahlenarten beispielsweise (etwa der Menge der natürlichen Zahlen  $\mathbb{N}$ , der rationalen  $\mathbb{Q}$ , der reellen  $\mathbb{R}$ , und der komplexen Zahlen  $\mathbb{C}$ ) gibt es wohl eine semantische Gemeinsamkeit, z.B. dass sie sich *alle* als ein geordnetes Paar reeller Zahlen darstellen lassen) – andernfalls wären sie keine echten Teilmengen,  $\mathbb{N}$  von  $\mathbb{Q}$ ,  $\mathbb{Q}$  von  $\mathbb{R}$ , und  $\mathbb{R}$  von  $\mathbb{C}$  – und doch haben diese Zahlenarten Eigenschaften, die als wesentliche gelten können und die sie dennoch *nicht* teilen: So gilt für alle reellen Zahlen, dass wenn  $a$  nicht gleich  $b$  ist, dann ist  $a$  größer oder kleiner als  $b$ . Diese Eigenschaft der reellen Zahlen ist eine „wesentliche“ Eigenschaft der reellen Zahlen, denn sie gilt notwendig und hinreichend.<sup>116</sup> Für komplexe Zahlen gilt diese Bedingung bekanntermaßen nicht.<sup>117</sup>

Unser Skeptiker könnte sogar drittens, wie es scheint, der Strasser'schen Konzeption einer fundamentalen semantischen Schicht *noch* einen Schritt weiter entgekommen und müsste selbst dann nicht der Schlussfolgerung zustimmen, es gebe eine „gemeinsame Realität“. Angenommen, es wird eingeräumt – *for the sake of argument* –, dass in den fraglichen Fällen nicht nur eine gemeinsame semantische Schnittmenge vorliegt, sondern, dass diese Gemeinsamkeit auch tatsächlich die fundamentalste Schicht bildet; selbst dann könnte der Verweis auf jene „relativ-neutrale Beschreibungsbasis“ als *argumentum consensus genitum* zurückgewiesen werden. Denn auch wenn alle Menschen aller Völker tatsächlich an ein höheres Wesen glauben, so folgt daraus zunächst und vor allem, dass alle Menschen aller

---

Begriffs“. Ebd. S. 59; kursiv von mir.

<sup>116</sup>  $\forall x \text{ OR } : \text{ wenn } a \neq b, \text{ dann ist } a > b \text{ oder } a < b.$

<sup>117</sup>  $\forall x \text{ O} \neq : \text{ wenn } a \neq b \Rightarrow a > b \text{ oder } a < b.$  Der Begriff „Zahl“ eignet sich hier besonders gut, weil die Definitionen der verschiedenen Zahlenarten eindeutig standardisiert sind. Ob das, was über die verschiedenen Gebräuche des Begriffs „Zahl“ gesagt wurde, auch für die übrigen genannten gilt, müsste im einzelnen untersucht werden. Vieles spricht grundsätzlich dafür. Wenn selbst in „exakten“ Sprachen die verschiedenen Gebräuche eines Begriffs am adäquatesten nur als kompliziertes wohldefiniertes Netz von Ähnlichkeiten beschrieben werden können, so ist zu erwarten, dass es im Falle der Begriffe wie „Bewegung“, „Kraft“, oder „Raum“ etc. noch bedeutend schwieriger sein dürfte, die Behauptung einer fundamentalen semantischen Gemeinsamkeit aller ihrer jeweiligen Gebräuche zu rechtfertigen; und umgekehrt, viel leichter, zentrale Merkmale ausfindig zu machen, die nicht in allen Kontexten als wesentlich gelten. Vgl. hierzu z.B. Walter Jung, „Zur Einführung des Kraftbegriffs“, in: Physik und Didaktik 4 (1977), S. 171-187.

Völker tatsächlich an ein höheres Wesen glauben! Ein *consensus genitum* darüber, dass die Erde eine Scheibe ist, ist zugegebenermaßen ein starkes Indiz dafür, dass sie tatsächlich eine Scheibe ist. Und ebenso kann das Vorliegen eines gemeinsamen, rudimentären Bewegungsbegriffs, Zeitbegriffs oder Raumbegriffs als ein Indiz gewertet werden, dass sie der einen Realität angemessen sind, doch verlässlich ist ein breiter Konsens als Indiz für Unfehlbarkeit nicht. Man könnte nun, wie Strasser es tut, auch hier die Beweislast auf die Seite des Skeptikers *verlagern* und einen Konsens so lange für ein Adäquatheits-Indiz gelten lassen, bis sein Gegenteil plausibilisiert werden kann. Eine Entscheidung darüber, wer die Beweislast zu tragen hat, hängt allerdings davon ab, wie viel Vertrauen man einem Konsens entgegenbringen will. Je plausibler der Relativist seine Teilargumente, etwa die These der Abhängigkeit oder die These der Vielfalt machen kann, desto größer wird unser Misstrauen gegenüber einem Konsens sein und um so größer unsere Bereitschaft, auch fundamentale Überzeugungen, semantische Schichten, Ideen, oder Intuitionen hinsichtlich dessen, was existiert, aus dem heimatlichen Gehege der „primären ontologischen Sicherheit“ zu entlassen.

#### 4. Das Sprachspiel des Alltags als eklektische Kollage

(a) Das, was wir bislang einfach die „(evidenten, funktionalen und stabilen) Überzeugungen des Common-Sense-Sprachspiels“ genannt haben, ist schließlich ein notorisch vager Sammelbegriff. Jeder, der diesen Begriff verwendet, neigt daher naturgemäß dazu, unter diese Etikette genau jene Auffassungen zu subsumieren, die für ihn persönlich den Charakter der größten Überzeugungskraft besitzen. So kann der Ausdruck „das Sprachspiel des Alltags“ – selbst in einer vergleichsweise engen Begrenzung wie in „das Sprachspiel des Alltags *in Mitteleuropa im ausgehenden 20. Jh.*“ – eine Vielzahl von sehr heterogenen Überzeugungen beherbergen, so wie eben das Mitteleuropa des ausgehenden 20. Jh. eine sehr heterogene Vielzahl von „gesunden verständigen Menschen“ beherbergt. Es sind dies nicht, wie es vielleicht zunächst den Anschein hat, nur divergierende ästhetische, ethische oder geschmäckerliche Überzeugungen, sondern *auch* divergierende Überzeugungen hinsichtlich dessen, was als existierend akzeptiert wird: dem Handwerker erscheint der Wert kostbarer Briefmarken, Emissionskurse oder vinkulierte Namensaktien so unwirklich wie dem Spekulanten oder dem Philatelisten skalare Felder, der funktionalistisch-empirische Physiker glaubt kaum, dass es in der Welt ein Reich der Zahlen gibt, der Mathematiker könnte bestreiten, dass philosophische Probleme echte Probleme darstellen, und ein analytisch orientierter Philosoph glaubt kaum an den Wirklichkeitscharakter von Werten als Eigenschaften in der Welt, geschweige denn als Entitäten in einem Wertehimmel; ein

naturalistischer Ethiker kann durchaus die Existenz Gottes leugnen, in dessen Dienst wieder andere bedingungslos, auch heute noch, ihr ganzes Leben stellen mit Inbrunst; mit Inbrunst, die nur verständlich wird, wenn man zugesteht, dass der Evidenzcharakter religiöser Erlebnisse dem anderer Erlebnisse um nichts nachsteht.<sup>118</sup>

(b) Angesichts dieser offenkundigen Heterogenität (selbst innerhalb eines so eingegrenzten Bereichs) räumt nun Strasser ein, dass das Sprachspiel des Alltags in gewissen Bereichen ergänzungsbedürftig ist: „Der Begriffsapparat des Alltags lässt sich erweitern – *und muss erweitert werden* –, wenn ganz neue und bisher ungeahnte Erfahrungssituationen auftreten, etwa wenn sich Elementarteilchen in bestimmten Situationen adäquat nur als Wellen darstellen lassen.“<sup>119</sup> Allerdings führt eine Anerkennung dieses Tatbestandes für Mikrophenomene, so Strasser, *nicht* dazu, dass die Auffassungen über Wellen und Teilchen, so wie wir sie im Begriffsrahmen des Alltags verstehen, außer Kraft gesetzt werden, sondern sie hat lediglich eine „Nachjustierung im Begriffsfeld des Alltags zur Folge: Dass Teilchen keine Wellen sind, wird schließlich nicht mehr als analytische (definitorische) Beziehung behandelt, sondern als eine empirische Gegebenheit, die nur für Körper mittlerer Größenordnung, nicht aber für Mikrophenomene gilt.“<sup>120</sup>

So aufgeschlossen sich Strasser gegenüber dem Sprachspiel der Physik in diesem Falle zeigt, so wenig willkommen sind ihm Ergänzungen oder Nachjustierungen durch den physikalischen Diskurs, wenn es um die Zubilligung oder die Leugnung der Existenz von Personen (als denkende und fühlende Wesen, und nicht bloß als Organismen mit Verhaltensdispositionen und physiologischen Reaktionen) geht: „Demgegenüber ist die

---

<sup>118</sup> In der Tat haben religiöse Erlebnisse, am Grad ihrer inneren Gewissheit gemessen, vielfach sogar *mehr* Überzeugungskraft, als die Evidenzerlebnisse in Bezug auf die Wirklichkeit der sogenannten diesseitigen Welt. Charakteristischerweise wird ja im religiösen Sprachspiel, oder besser: in *den* religiösen Sprachspielen, die jenseitige Welt der diesseitigen ontologisch *vorgeordnet* – sie gilt als ewig und unveränderlich, im Gegensatz zum Diesseits, das für vergänglich, „eitel“ angesehen wird – ein Umstand, der dazu führt, dass der religiöse Mensch oft vorbehaltlos und „nach bestem Wissen (und Gewissen)“ seine Handlungen an den Evidenzen über die Jenseitswelt ausrichtet. Religiöser Fundamentalismus, Glaubenskriege, oder jüngst die Zerstörung der weltweit größten Buddha-Statuen von Bamiyan westlich von Kabul durch afghanische Taliban – Figuren, die als Beleidigung der islamischen Gottheit empfunden wurden, wie eine "Fatwa" (religiöses Gutachten) des obersten Taliban-Geistlichen Mullah Muhammed Omar es erkannte – sind eindruckliche Beispiele für die Wirkmächtigkeit solcher ontologischer Überzeugungen. Freilich, Evidenzen können mitunter überlagert sein von einer Reihe von Motivationen, Wünschen Ängsten und Zwängen (und vielleicht sind „Evidenzen“ manchmal nur vorgetäuscht). So könnte man sich ein Weltpreiserätselspiel vorstellen, bei dem demjenigen, der „der Wahrheit am nächsten kommt“ ein Paradies versprochen wird. Viele würden vermutlich ihre Evidenzen überdenken, unter Umständen sogar gravierend revidieren; die radikalen Islamiten in Bamiyan, und alle übrigen heiligen Krieger kaum. Was mit diesem Beispiel gezeigt werden soll, ist natürlich nicht, dass diese Intuitionen der Taliban vielleicht doch auch bedenkenswert oder ihre Existenzannahmen, Allahs Zorn und die objektive Hässlichkeit der Statuen, als echte ontologische Alternative zu unseren Evidenzen zu behandeln wäre, sondern im Gegenteil, dass das Beispiel uns als Warnung dienen sollte, dass wir Evidenzen im Allgemeinen misstrauisch gegenüber sein sollten, wenn wir sehen, dass sie so stark sein können und das Gefühl ihrer Angemessenheit und Unfehlbarkeit so unerschütterlich, dass Menschen bereit sind, alles, auch das eigene Leben, ihnen unterzuordnen.

<sup>119</sup> Strasser 2000, S. 119, kursiv im Original.

<sup>120</sup> Ebd.

Unausdrückbarkeit aller personalen und bewusstseinshaltigen Sachverhalte in der Sprache der Physik ein Zeichen dafür, dass diese Sprache bloß der spezialisierte Teil einer anderen, fundamentaleren ist. Denn es ist keine Frage der *Wahl*, ob es Personen *gibt*.<sup>121</sup>

An diesem Beispiel sehen wir deutlich, warum unser Skeptiker solche Ergänzungsbestrebungen „eklektische Kollagen“ nennen könnte. Es scheint möglich, für viele der anderen lokalen Diskurs-Varianten analoge Argumentationen zu liefern. So würde ein religiöser Mensch (frei nach Strasser) behaupten: „Demgegenüber ist die Unausdrückbarkeit aller *transzendenten Sachverhalte* in der Sprache der Physik ein Zeichen dafür, dass diese Sprache bloß ein spezialisierter Teil einer anderen, fundamentaleren ist [der Sprache *seines* Alltags mit all ihren religiösen Bedeutungen, Regeln und Tätigkeiten, seinen Gebeten, seinem täglichen Brot, seinem Vertrauen zu Gott, u.ä.m.].“ Ein Psychoanalytiker könnte seinerseits fordern: „Der Begriffsapparat lässt sich erweitern – *und muss erweitert werden* –, etwa wenn sich ein Verhalten in bestimmten Situationen adäquat nur als eine Zwangsneurose darstellen lässt [eine Konzeption, die neben dem Ich implizite die Existenz eines Über-Ich und eines Es voraussetzt].“

Auch ist nicht klar, wie ein additives Verfahren in einem geschlossenen kohärenten System münden sollte. Denn einerseits steht – wie in 3.(d) gezeigt – nicht fest, dass die verschiedenen Sprachspiele tatsächlich einen gemeinsamen begrifflichen Kern haben (in dem Sinne, dass sie eine Schnittmenge an Gebrauchsregeln teilen). Andererseits muss es sich selbst bei faktischem Vorliegen einer Schnittmenge von semantischen Elementen nicht notwendigerweise um eine *fundamentale* oder „*wesentliche*“ Gemeinsamkeit handeln. Und schließlich würde selbst ein faktisches Vorliegen einer Schnittmenge von *fundamentalen* semantischen Elementen als *consensus genitum* nicht notwendigerweise für ihre Angemessenheit an die Wirklichkeit sprechen, sondern könnte genauso gut im Sinne des deskriptiv-ontologischen Relativisten als das partiell homogene Produkt partiell homogener Dispositionen gedeutet werden.

### **2.3.4 Das Problem der Selbstwidersprüchlichkeit und die These der Vielfalt**

---

<sup>121</sup> Ebd. Kursiv im Original.

Angenommen, wir wollen dem deskriptiven ontologischen Relativisten bis hierher folgen – wir stimmen ihm zu, dass die These der Vielfalt weder inkonsistent ist (aufgrund der Bedenken, die Davidson vorgebracht hat), noch trivial (wie Strasser behauptet) – so können wir ihn jedenfalls noch mit einem weiteren Einwand konfrontieren. Dieses letzte Argument, das ich im Zusammenhang mit der These der Vielfalt besprechen möchte, gleichsam das Rondotheema unserer Kritik, stellt eine weitere Variante des Problems der Selbstwidersprüchlichkeit dar und kann folgendermaßen formuliert werden.

Jede philosophische Position bedient sich im Zuge ihrer Argumentation eines bestimmten Begriffsapparats. Wenn nun, gemäß der Auffassung des Begriffsrahmenrelativisten, eine Vielzahl von inkommensurablen, gleichberechtigten Begriffssystemen denkbar ist, kann man die Frage stellen, welches Begriffssystem dieser Argumentation des Relativisten selbst zu Grunde liegt, und wie die Präferenz dieser Wahl dann überhaupt gerechtfertigt werden soll. Für Körner im Speziellen heißt das: Körner bewegt sich im Rahmen seiner theoretischen Ausführungen durchgängig in klassisch-argumentativer Weise. In Körners Sprechweise könnte man sagen, der Theorie von der Vielzahl möglicher alternativer logischer Systeme liegt die klassische Logik L zu Grunde. Wenn aber die alternativen logischen Systeme – gerade bei Körner explizite – ihrem Anspruch nach für gleichberechtigt gehalten werden, stellt sich unmittelbar die Frage nach der Präferenz gerade dieser klassischen Logik als Metalogik. Welchen Gültigkeitsanspruch kann also die Körner'sche Argumentation selbst erheben? Wenn es, anders gesagt, verschiedene, gleichberechtigte „Rationalitätsstandards“ oder „Diskursregeln“ gibt, wie verbindlich ist die Körner'sche metasprachliche Beweisführung, wenn ihre Gültigkeit sich gerade nur auf eine bestimmte Rationalität oder Diskursform beschränkt?

Gemäß der im Zusammenhang mit der Diskussion der These der Abhängigkeit entwickelten Vermeidungsstrategien gibt es auch hier grundsätzlich drei Optionen, einen solchen Vorwurf der Selbstwidersprüchlichkeit zu vermeiden. Entweder man verhindert einen Selbsteinschluss, oder man schwächt die These der Vielfalt ab (z.B. indem man ihre Anwendung auf bestimmte lokale Bereiche beschränkt), oder man verbindet die eigene Position nicht mehr mit einem privilegierten (hier: Begriffsrahmen-unabhängigen) Geltungsanspruch.

Im Falle Körners scheinen Option zwei und drei nicht erfolgversprechend. Eine Abschwächung der These der Vielfalt würde Körners Grundgedanke widersprechen, dem gemäß jene Begriffsschemata *kategoriale* Distinktionssysteme sind, also eine lokale

Anwendung per Definitionem ausgeschlossen ist. Die eigene (relativistische) Position mit einem nur begriffsrahmen-relativen, also nicht-privilegierten Geltungsanspruch gegenüber ihren absolutistischen Alternativen zu vertreten, wäre ebenso unattraktiv, ja geradezu absurd, denn dann gäbe es keinen Grund mehr, warum wir Körner eher glauben sollten, als seinen Gegnern! Die erste Option dagegen, die Vermeidung des Selbsteinschlusses, ist hier die naheliegendste Strategie. Ich denke, aufgrund der Tatsache, dass es sich bei den Begriffsschemata, die Körner ins Treffen führt, um Schemata des *empirischen* Differenzierens handelt, d.h. um Distinktionssysteme hinsichtlich der Konstitution möglicher Außenweltentitäten, lässt sich gut argumentieren, dass der Unterschied zwischen Objektsprache und Metasprache geltend gemacht werden muss. Angesichts eines objektsprachlichen Relativismus der Existenz dürfte es daher schwer fallen, zu behaupten, dass dieser Relativismus auch Sätze betrifft, in denen er sich selbst vorträgt, zumal die Frage nach dem ontologischen Status von Ideen, Gedanken, Propositionen, u. ä. gar nicht zur Debatte steht. Allerdings, im Falle anderer diskursiver Varianten der These der Vielfalt, z.B. der R. Rortys, die ein Beispiel eines universellen Relativismus *mit* Selbsteinschluss darstellt, kommt dieses Problem voll zum Tragen.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> S.u. Abschnitt 3.3.



## **2.4 Zusammenfassung unserer Untersuchungen zum deskriptiven ontologischen Relativismus**

Im ersten großen Abschnitt unserer Diskussion haben wir uns mit Aspekten und Problemen des deskriptiven ontologischen Relativismus auseinandergesetzt. Das allererste, das dabei ins Auge fiel, war vermutlich der Umstand, dass bereits eine solche relativ anspruchslose Variante eine Vielzahl kontroverser Aspekte beinhaltet. Wir haben den deskriptiven ontologischen Relativismus (oder genauer, die Gruppen von Varianten, die man unter diesen Begriff zusammenfassen kann) als eine Konjunktion zweier logisch voneinander unabhängiger Teilthesen eingeführt, die These der Abhängigkeit und die These der Vielfalt, und diese beiden Thesen dann getrennt behandelt und genauer untersucht. Den Ausgangspunkt deskriptiv-ontologischer Argumentationen bildete die Beobachtung der Vielfalt ontologischer Systeme im synchronen und diachronen Vergleich, und wir haben den deskriptiven ontologischen Relativismus als einen Versuch aufgefasst, diese Vielfalt zu erklären: Ontologische Systeme variieren, da sie abhängig sind von variierenden außerontologischen Bedingungen. Der Absolutist oder Realist hat dagegen eine vergleichsweise einfache Erklärung parat: Ontologische Systeme variieren, da die meisten von ihnen die Welt inadäquat erfassen. Die Motivation des Relativisten für seine vergleichsweise komplizierte Erklärung ist zum einen das Schlüsselerlebnis der Unentscheidbarkeit zwischen den *prima facie* gleichwertigen Alternativen, und zum anderen das tiefe Misstrauen gegenüber der Vertrauenswürdigkeit der eigenen Erkenntnisfähigkeiten, Standards oder Intuitionen. Im Verlauf der Diskussion haben wir versucht, das Erklärungsmodell des Relativisten einerseits so überzeugend wie möglich erscheinen zu lassen und andererseits, auf verschiedenartige Rechtfertigungsprobleme hinzuweisen.

Die These der Abhängigkeit, verstanden als „Dispositionsforschung“, versucht, auf verschiedenen Ebenen (der gesellschaftlichen, historischen, sprachlichen, biologischen, hirnhysiologischen usw.) nicht-sensorische Faktoren und erkenntniskonstitutive Prozesse ausfindig zu machen und dann den Zusammenhang zwischen diesen und unseren Wissenssystemen freizulegen. Unsere Untersuchungen haben gezeigt, dass die Plausibilität der These der Abhängigkeit von verschiedenen Gesichtspunkten abhängt.

Grundsätzlich haben wir dafür plädiert, die These der Abhängigkeit sehr ernst zu nehmen. Linguistische, soziologische, transzendente, physiologische, psychologische, historische, biologische etc. Varianten der Abhängigkeitsthese, die im Laufe der

Ideengeschichte seit den antiken Skeptikern und vornehmlich in jüngerer Zeit formuliert wurden, lassen den Menschen als ein bedingtes Subjekt erscheinen, das allen Grund hat, an der Verwirklichung des „klassischen Programms“ in der Ontologie zu zweifeln. Eine genauere Analyse des Grades und des Charakters der Abhängigkeit, ferner des Geltungsbereichs von Abhängigkeitsthesen, sowie die Frage nach Selbst-Einschluss oder Selbst-Ausschluss haben deutlich gemacht, dass mit dieser vorderhand faszinierenden – und durch ihre hohe Plausibilität beunruhigenden – These eine Reihe von ernststen Schwierigkeiten verbunden sind.

Je stärker der Grad der Abhängigkeit aufgefasst wird, und je umfassender der Geltungsbereich der These der Abhängigkeit, desto schwieriger wird der Aufweis und die Rechtfertigung einer Determinationsrelation, nicht nur, weil eine solche „starke These“ auf nicht unumstrittene human- und naturwissenschaftliche Argumentationshilfen angewiesen ist, sondern auch deshalb, weil diese starke These dem Vorwurf des Reduktionismus und des genetischen Fehlschlusses ausgesetzt ist. Überdies provoziert die Behauptung eines universalisierten und starken (streng kausal determinierten) Abhängigkeitsverhältnisses den Vorwurf des deterministischen Selbstwiderspruchs. Wir haben daher dafür plädiert, von radikalisierten Varianten der These der Abhängigkeit abzusehen und sowohl den Grad der Abhängigkeit, als auch den Umfang des Geltungsbereichs der These der Abhängigkeit einzuschränken. Es hat sich dabei gezeigt, dass auch bei ausgeprägt konstruktivistischen Autoren der Grad der Abhängigkeit nicht unbedingt als krasse Determinationsverhältnis verstanden werden muss, und der Geltungsbereich der These der Abhängigkeit sich nicht ohne weiteres auf alle Erkenntnisgegenstände erstreckt, sondern dass solche Radikalisierungen vielmehr als rhetorische Manöver aufgefasst werden sollten. Das Reduktionismusproblem und der Vorwurf des genetischen Fehlschlusses haben uns veranlasst, zwischen kausalartigen und nicht-kausalartigen (sprachlichen, begrifflichen, logischen) Formen der Abhängigkeit zu unterscheiden, wobei unter Bezugnahme auf das Schema der beteiligten Elemente die ersteren Formen zwischen der „Ebene der Matrix“ (Alltag, Lebenswelt, gesellschaftliches Umfeld, geographische, historische, biologische Umwelt etc.) und der „Ebene des Diskurses“ (Begriffsrahmen, Paradigmen, verschiedene Standards) angesiedelt wurden, und die zweiten Formen zwischen der „Ebene des Diskurses“ und der „Ebene der Entitäten“ (Existenzpostulate, Objektkassen). Da nun die kausalartigen Formen nur die Genese von ontologischen Urteilen betreffen können, ließen wir den Hinweis auf solche kausalartig wirksamen Faktoren lediglich als ideologiekritisch motivierte Warnung gelten, nicht als Rechtfertigungsersatz. Dass wir solche Warnungen

jedenfalls sehr ernst nehmen müssen, wurde v.a. durch Feyerabends Analyse der „natürlichen Interpretationen“ deutlich, jenen traditionellen, unbewusst wirksamen außertheoretischen Faktoren, die zwar für jede Art von Wirklichkeitserkenntnis notwendig zu sein scheinen, aber gemäß dem Prinzip der „Kontrainduktion“ ausgetauscht werden können. Nicht-kausalartige Formen der Abhängigkeit basieren auf der sprachkonstitutionalistischen Voraussetzung, dass bei dem, was üblicherweise die „Wahrnehmung eines Gegenstands“ genannt wird, mindestens zwei Komponenten eng miteinander verschmolzen sind, der „sinnliche Eindruck“, „sensorische Faktoren“, oder der „unstrukturierte Inhalt“, auf der einen Seite, und „Interpretationen“, „hypothetische Faktoren“ oder „strukturierende Prozesse“ auf der anderen Seite. Durch die Hervorhebung der zweiten Komponente, der „aktiven“, „subjektiven Zutat“, gewinnt die These der Abhängigkeit nun wieder stark an Plausibilität: Strassers Analyse der zehn hypothetischen Faktoren und Goodmans Untersuchung der sieben wirklichkeitskonstitutiven Prozesse haben in eindrucksvoller Weise gezeigt, dass zumindest ein Großteil dessen, was der Realist traditionellerweise der Welt an sich zuschreibt, als das Produkt gestaltender Prozesse des Subjekts zu verstehen ist.

Obwohl nun Realisten und Konstruktivisten bezüglich der Frage nach dem interpretativen Charakter der Wahrnehmung weitgehend darin übereinstimmen, dass solche nicht-sensorischen Elemente eine wichtige Rolle bei Wahrnehmungsprozessen spielen, unterscheiden sie sich grundlegend in ihren Schlussfolgerungen aus diesem Befund. Zum einen gewichten sie subjektive und objektive Komponenten verschieden, zum anderen unterscheiden sie sich deutlich in den erkenntnistheoretischen, wahrheitstheoretischen und auch ethischen Voraussetzungen, die diese Gewichtung begründen soll. (Sprachkonstitutionalismus versus Abbild-Ideal, pragmatischer od. kohärenztheoretischer versus korrespondenztheoretischer Wahrheitsbegriff, Angst vor Irrationalismen versus Bedenken gegenüber „Monokulturen“).

Neben diesen umstrittenen Voraussetzungen – zu denen wir bewusst nicht eindeutig Stellung bezogen haben – haben wir schließlich das Problem der Inkonsistenz durch Selbstanwendung untersucht. Vor dem Hintergrund der bisherigen Untersuchungen konnten wir relativ leicht jene Elemente identifizieren, die zusammengenommen das Problem der Selbstwidersprüchlichkeit erzeugen, beziehungsweise daraus Bedingungen formulieren, die erfüllt sein müssen, damit eine Variante der These der Abhängigkeit dieses Problem vermeidet: entweder sie lehnt den Selbsteinschluss ab, oder sie vermeidet eine durchgängige Einschränkung der Gültigkeit von Urteilen, oder sie tritt selbst nicht mehr mit uneingeschränktem Geltungsanspruch auf.

Solche Einschränkungen bedeuten jedoch jeweils einen empfindlichen Verlust. Sie bedeuten die deutliche Abschwächung der These der Abhängigkeit. Die These verliert damit an philosophischer Schlagkraft, denn die Behauptung einer *bloß tendenziellen* (z.B. nur statistisch feststellbaren) Wirksamkeit nicht-sensorischer Elemente und Faktoren, bzw. die Behauptung der Wirksamkeit solcher Elemente und Faktoren *nur innerhalb eines eingeschränkten Bereichs* wirkt als philosophische Position um vieles weniger bestechend als die Behauptung eines notwendigen und universellen Bedingungsverhältnisses. Neben dieser Variante des Selbstwiderspruchs, die über *erkenntnistheoretisch* relevante Begriffe wie „Geltung“, „Wahrheit“ und „Rechtfertigung“ rekonstruiert wurde, haben wir das Problem auch über den Begriff der „Existenz“ formuliert. Anstatt nach der Rechtfertigbarkeit allgemein einschränkender Behauptungen, nach der Geltung universell restriktiver Urteile oder nach der Urteilsfähigkeit ihrerseits geprägter Subjekte zu fragen, haben wir den Widerspruch hervorgehoben, der entsteht, wenn man die *Existenzweise* jener Dispositionen und Elementen (Faktoren und Prozesse) einerseits gemäß der konstruktivistischen Auffassung als reale Faktoren versteht, zugleich jedoch die subjekt-unabhängige Seinsweise von Dingen und Eigenschaften *grundsätzlich* in Frage stellt. Diese ontologische Variante desselben Problems zeigte die gleiche formale Struktur, und ließ auch grundsätzlich die gleichen Vermeidungsstrategien zu: entweder eine Ablehnung des Selbsteinschlusses, oder eine Abschwächung des Grades der Abhängigkeit, oder eine Uminterpretation des Existenzbegriffs auch seitens der ins Treffen geführten Abhängigkeitsbehauptungen. Auch diese Variante des Selbstwiderspruchs und ihre drei Vermeidungsstrategien schwächen die Schlagkraft der These der Abhängigkeit empfindlich. Eine Ablehnung des Selbsteinschlusses bedarf immer einer Begründung für das Privileg der „Selbstverschönerung“; durch eine Abschwächung des Abhängigkeitsverhältnisses gewinnt der Realist sofort an Terrain, da der nunmehr partielle Konstruktivist bloß Konstitutionsverhältnisse auf bestimmten Ebenen behaupten kann; und ein Selbsteinschluss unter Beibehaltung nicht-partieller Abhängigkeitsbehauptungen schließlich schwächt die eigene Position, weil in diesem Falle auch jene konstitutiven Elemente nichts weiter sind, als ihrerseits Konstrukte („eben bloß Konstrukte des Konstruktivisten“!).

Im Falle der diskutierten Positionen von Feyerabend, Whorf oder Goodman war nicht ohne weiteres entscheidbar, welche Taktiken der Vermeidung im Einzelnen verfolgt werden. *Dass* sie alle – trotz radikaler Formulierungen an anderen Stellen – deutliche Einschränkungen vornehmen, ließ sich an zahlreichen Textstellen gut belegen. Zur Frage, welche *Bedeutung* wir diesen Konzessionen an den Realisten beimessen dürfen, haben wir

zwei möglich rhetorische Strategien identifiziert. Zum einen ist es denkbar, dass die *starken Formulierungen* absichtlich provokante Manöver des Relativisten sind, um die Wirksamkeit seiner Thesen zu erhöhen, zum anderen könnten auch die *Zugeständnisse* an den philosophischen Gegner als bewusste, kalkulierte Beschwichtigungen interpretiert werden, gleichsam um einer revolutionären Idee in einem philosophisch konservativen Umfeld den Weg zu ebnen (etwa im Sinne Feyerabends „Methode der Anamnese“). Eine Berücksichtigung dieses argumentationspragmatischen Aspekts wurde begründet durch die auffällige Tendenz unter Relativisten aus jüngerer Zeit, tendenziell mehr Wert auf die Wirksamkeit, Plausibilität, Praktikabilität, oder Viabilität ihrer Entwürfe zu legen, als auf streng systematische, geschlossene Argumentationen. Angesichts dieser Tendenz haben wir – vorgreifend auf die problematischen Aspekte eines engagierten Programms – auf einige Gefahren hingewiesen (das Problem der Beliebigkeit, der Gleichgültigkeit gegenüber Inkonsistenz-Vorwürfen oder der Funktionalisierung des Topos der Wissenschaftlichkeit), die mit solchen rhetorischen Manövern verbunden sind.

Die These der Vielfalt erschien im Gegensatz zur These der Abhängigkeit zunächst weit weniger umstritten. Auf der Ebene der Matrix jedenfalls lässt sich die Behauptung divergierender empirischer Faktoren sehr gut nachvollziehen. Auf der Ebene des Diskurses und insbesondere auf der Ebene der Entitäten ist die These der Vielfalt dagegen heftig umstritten. Anhand der Theorie alternativer Begriffsrahmen von Körner wurde versucht, eine sowohl konsistente wie nicht-triviale Variante der These der Vielfalt zu verteidigen. Wir haben Körners Position als pluralisierte Konzeption eines gemäßigten neukantischen Sprachkonstitutionalismus rekonstruiert – „neukantisch“ aufgrund der Idee, dass das Subjekt einer unstrukturierten sinnlichen Mannigfaltigkeit gegenüberstehend gedacht wird, ein Subjekt, das durch die Anwendung einer Begrifflichkeit jene Strukturen der sinnlichen Mannigfaltigkeit erste aufprägt; „pluralisiert“, weil Körner *contra* Kant nicht nur *eine* mögliche Menge von prägenden Elementen (Kategorien und Formen) annimmt, die für Kant universell gelten, sondern eine Reihe alternativer wirklichkeitskonstitutiver Begriffsrahmen zulässt; „gemäßigt“ schließlich haben wir Körners Position genannt, da dem Realisten gegenüber eingeräumt wird, dass die Welt möglicherweise nur *teilweise* durch Sprachanwendung erzeugt wird, sowie, dass grundsätzlich *offengelassen* wird, ob jene Begriffsrahmen-unabhängigen Teile nun erkannt werden können oder nicht. Jedenfalls, und das war hier von besonderem Interesse, ergibt sich aus einer Vielfaltsbehauptung auf der

begrifflichen („diskursiven“) Ebene durch diese sprachkonstitutionalistischen Annahmen unmittelbar eine Vielfalt auf der Ebene der Entitäten.

Zum einen galt es nun, diese Variante der These der Vielfalt auf der diskursiven Ebene gegen Davidsons Inkonsistenz-Vorwurf zu verteidigen, zum anderen, auf der ontologischen Ebene gegen den Vorwurf der Trivialität, wie er von Strasser vorgebracht wurde.

Gegen Davidsons Kritik haben wir geltend gemacht, dass diese von einem radikalisierten Verständnis von Verschiedenheit von Begriffsrahmen ausgeht, indem sie „Inkommensurabilität“ mit „Nicht-Übersetzbarkeit“, und „Nicht-Verständlichkeit“ (jeweils aus der Sicht des anderen Schemas) identifiziert. Unter Rückgriff auf Margolis Analyse des Begriffs der Inkommensurabilität ist deutlich geworden, dass es verschiedene Grade von Inkommensurabilität gibt, die jedoch alle *innerhalb* des Horizontes sinnvollen Sprechens liegen, und dass, selbst bei zunehmenden Übersetzungsschwierigkeiten, die von den diskutierten Autoren ins Treffen geführten Beispiele durchaus die Möglichkeit einräumen, ja voraussetzen, dass zwei alternative Begriffsrahmen – trotzdem sie nicht in einem übergeordneten Begriffsrahmen integrierbar sein müssen – dennoch beide sogar von ein und demselben Subjekt verstanden und jeweils flüssig und selbstverständlich gebraucht werden können.

Gegen Strassers Trivialitätsargument haben wir, zusammengefasst folgende Zweifel vorgebracht: Erstens haben wir behauptet, dass sich ein solcher Vorwurf auf hoch-kontroverse erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Voraussetzungen stützt, und dass, wenn wir diese Voraussetzungen nicht akzeptieren, die Möglichkeit besteht, dass äquivalente Begriffssysteme nicht-triviale Unterschiede hervorbringen, und dass nicht-äquivalente Begriffssysteme nicht ausschließlich mit empirischen Gründen gegeneinander ausgespielt werden können; zweitens, dass ein solcher Trivialitätsvorwurf an Common-Sense-Intuitionen appelliert, die für irrelevant gehalten werden können oder nicht sehr vertrauenswürdig erscheinen; drittens, dass die Plausibilität des Trivialitätsvorwurfs die privilegierte Geltung eines an Alltagserfahrungen orientierten Schemas voraussetzt; und viertens, dass das Sprachspiel des Alltags ein vager Sammelbegriff ist, der selbst in seiner historischen und kulturellen Spezifizierung als eklektische Kollage bezeichnet werden könnte. All diese Bedenken zusammengenommen, glaube ich, kann unser Skeptiker mit Recht das Trivialisierungsargument zurückweisen, zumindest in dem Sinne, dass es nur dann berechtigt ist, wenn man die Voraussetzungen billigt, die hier in Zweifel gezogen wurden. Ich denke nicht, dass dieses argumentative „Patt“ durch Rückführung auf Hintergrundannahmen ein unbefriedigendes Ergebnis ist, denn die Komplexität der involvierten Gesichtspunkte macht

es notwendig, zuerst einmal die Zusammenhänge zwischen den beiden Positionen, Konstruktivismus und Realismus, und ihren jeweiligen Hintergrundannahmen freizulegen.

Das Inkonsistenz-Problem durch Selbstanwendung hat auch für die These der Vielfalt dazu geführt, dass man sie auf die eine oder andere Weise Einschränkungen unterwerfen muss, Einschränkungen, welche die argumentative Kraft der These der Vielfalt verringern (Partialisierung, Abschwächung) oder besonders begründungsbedürftig erscheinen lassen (Selbstausschluss). Im Falle der Körner'schen Konzeption im Speziellen, bei der wir den Selbstausschluss als die plausibelste der Vermeidungsstrategien angenommen haben, lässt sich jedenfalls gut argumentieren, dass diese Konzeption als Theorie über Schemata des *empirischen* Differenzierens gar nicht sich selbst zum Gegenstand machen kann.

Als Fazit der Diskussion bis zu diesem Punkt können wir festhalten: *Grosso modo* bedeutet eine Zurückweisung der These der Abhängigkeit eine Kritik am subjektabhängigen Status von Entitäten und ontologischen Urteilen und mündet in einen ontologischen Objektivismus. Eine Zurückweisung der These der Vielfalt mündet in einen ontologischen Universalismus. Wir haben argumentiert, dass es trotz erheblicher Rechtfertigungsprobleme möglich ist, durch eine Reihe von Einschränkungen und die Annahme theoretischer Voraussetzungen den deskriptiv-ontologischen Relativismus als eine sowohl konsistente als auch plausible Alternative dem klassischen Programm gegenüberzustellen, wenn es darum geht, die tatsächliche Vielfalt ontologischer Systeme zu erklären.

### 3. Der engagierte ontologische Relativismus

In dem nun folgenden größeren Abschnitt unserer Diskussion werden wir uns mit engagierten Varianten des ontologischen Relativismus befassen. Wir wollen die Plausibilität und Konsistenz des deskriptiven ontologischen Relativismus einmal voraussetzen und nun die verschiedenen Gründe untersuchen, die dafür oder dagegen sprechen, universalistische und objektivistische Haltungen, die dem „klassischen Programm“ in der Ontologie zugrunde liegen, abzulehnen. Bekanntlich wurden ja relativistische Thesen nicht einfach als spannende, extravagante Alternativen zu klassischen Lösungen angeboten, sondern man hat mit ihnen auch ein eindeutig engagiertes Programm verfolgt.

Der Terminus „engagiert“ ist vielleicht auf den ersten Blick irreführend, da wir gewohnt sind, ihn vornehmlich in praktischen (politischen, ethischen, ästhetischen u.ä.) Zusammenhängen zu gebrauchen. Wir sagen, „sie engagiert sich im Umweltschutz“, jemand ist ein „engagiertes Mitglied eines Vereins“, ein „engagierter Menschenrechtsexperte“, ein „engagierter Künstler“, etc. So wie der Begriff hier gebraucht werden soll, möchte ich ihn jedoch nicht auf praktische Interessen beschränken, sondern auch auf theoretische Zwecke anwenden. Ein solcher allgemeinerer Gebrauch umfasst dann die unspezifische Frage, aus welchen vielfältigen, theoretischen und praktischen Gründen man einen ontologischen Relativismus vertreten kann. In diesem Sinne wollen wir den engagierten ontologischen Relativismus definieren:

(E.o.R.): Relativistische Positionen in der Ontologie sind als Alternativen zum „klassischen Programm“ aus theoretischen oder praktischen Gründen wünschenswert.

Die so formulierte These eröffnet uns nun die Möglichkeit, sowohl die *außertheoretischen* Motivationen zu analysieren (die ethischen, ästhetischen, politischen Beweggründe des engagierten Relativisten, wie auch die Motivationen seiner Kritiker, die die Gefahren des Relativismus herausstreichen), als auch die Interessen und Ziele, welche aus *theorieimmanenter* Sicht im Auge haben kann, wer eine These wie (E.o.R.) vertritt oder ablehnt.

Im Rahmen dieser Fragestellung möchte ich zunächst exemplarisch die Positionen Richard A. Shweders und Richard Rortys vorstellen und in einer anschließenden Kritik auf verschiedene Rechtfertigungsprobleme hin untersuchen. Dann wollen wir Gründe und Motive für ein relativistisches Engagement in der Ontologie im Allgemeinen untersuchen. So soll gezeigt werden, dass auch theorieimmanente Interessen und Ziele (v.a.



forschungspragmatische Zwecke) starke Gründe liefern können, zumindest mittelfristig relativistische Positionen in der Ontologie gegenüber klassischen Ansätzen zu favorisieren. Die letztgenannten Untersuchungen lassen zwei überraschende Schlussfolgerungen erwarten. Erstens wird sich zeigen, dass auch Autoren wie Kuhn, Feyerabend oder Shweder, die sich in verschiedener Hinsicht am äußeren Ende des relativistischen Spektrums positionieren, keine negativ-dogmatischen Positionen<sup>1</sup> vertreten, sondern auch als forschungspragmatische Relativisten gelesen werden können, und zweitens, dass, wenn man eine endgültige Entscheidung zwischen ihren Standpunkten vorderhand offen lässt, die Kluft zwischen Relativisten und Absolutisten in der Ontologie gar nicht so unüberbrückbar ist, wie die Debatte vielfach vermuten lässt. Schließlich wollen wir die außertheoretischen Beweggründe nachvollziehen, die wesentlich dazu beigetragen haben, dass die Relativismus-Debatte (nicht nur, aber *auch*) in der Ontologie ihre besondere Brisanz und Sprengkraft erhalten hat und durchaus auch stark emotionalisiert geführt wurde.

---

<sup>1</sup> „negativ dogmatisch“ im oben definierten Sinne, also als Positionen, die das klassische Programm *grundsätzlich* für undurchführbar erklären.

### **3.1 „Nicht-eine ist nicht keine.“ Richard Shweders Viel-Welten-Theorie<sup>2</sup>**

Der Relativismus des zeitgenössischen Kulturanthropologen R. A. Shweders gehört neben den Positionen W. v. O. Quines, N. Goodmans, R. Rortys oder S. Körners zu den wenigen relativistischen Positionen im 20. Jahrhundert, die den ontologischen Aspekt des Relativismusproblems explizit und eingehend beleuchten. Im Unterschied zu vielen ontologisch enthaltsamen Non-Kognitivisten, wie Quine oder Carnap, die zwar eine Pluralität von ontologischen Systemen als Hilfskonstruktionen gelten lassen, sich aber hinsichtlich des metaphysischen Status der zugelassenen Entitäten letztlich neutral oder agnostisch verhalten, plädiert Shweder mit Engagement für die Akzeptanz einer Vielfalt ontologischer Alternativen in einem quasi-objektiven Sinn. Eine solche Variante ist somit hier von besonderem Interesse. Es ist eine Position, die vor allem durch folgende Aspekte besticht: Zum einen bietet sie eine plausible Alternative zum Subjektivismus oder Idealismus, und vermeidet somit deren traditionelle Probleme. Zum zweiten ist sie konsistent, jedenfalls in Hinsicht auf das platonisch-protagoreische Modell-Paradoxon. Der dritte Vorzug der Shweder'schen Position liegt schließlich in ihrer klaren und anschaulichen Darstellung, sie ist mit anthropologischem Material angereichert, und vermeidet dadurch den Eindruck der Relevanz- oder Bezugslosigkeit, den manche rein „abstrakte“, „prinzipielle“ Theoretiker bisweilen erwecken. Shweders Position weist allerdings auch, wie es scheint, gravierende Mängel auf, die wir in einem kritischen Kommentar im Anschluss an die Präsentation des Shweder'schen Programms beleuchten wollen.

#### **3.1.1 Shweders kritischer Befund**

Shweders zentrale These ist der Form nach ein Non-sequitur-Vorwurf<sup>3</sup>. Der Vorwurf lautet: Eine Kritik am ontologischen Absolutismus (der sagt, dass *es nur eine* subjektunabhängige Wirklichkeit gibt) impliziert nicht notwendigerweise einen ontologischen Subjektivismus (der sagt, dass es *überhaupt keine* objektive Wirklichkeit gibt), sondern lässt

---

<sup>2</sup> Richard A. Shweder, "Post-Nietzschean Anthropology", in: M. Krausz [Hg], *Relativism; Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, 1989.

<sup>3</sup> Der Non-sequitur-Vorwurf, also die Kritik an der Gültigkeit einer Subjunktion oder Bisubjunktion lautet allgemein: „Aus A folgt nicht /nicht notwendigerweise B“ – üblicherweise mit dem Zusatz: „sondern auch C!“ . Meistens impliziert er darüber hinaus, dass die Gültigkeit der Subjunktion/Bisubjunktion weit verbreitet ist. A steht hier für Absolutismus-Kritik, B steht für Subjektivismus, C steht für Pluralismus.

genauso gut einen ontologischen Pluralismus zu (der besagt, dass es *vieler* quasi-objektive Wirklichkeiten gibt). In Shweders Terminologie: „Ontologischer Atheismus“ – die Leugnung der Existenz subjektunabhängiger Gegenstände überhaupt – führt in die Sackgasse des Idealismus, Subjektivismus oder gar des Solipsismus; „Ontologischer Polytheismus“ dagegen – die Akzeptanz *vieler* ontologisch *objektiver* Gegenstandsklassen („Welten“) – vermeidet diese Sackgasse, obwohl er den ontologischen Absolutismus ebenso vehement kritisiert; Nur ersetzt er das Postulat des Absolutisten „Nur eine Welt existiert, und zwar diese“ nicht mit dem des Subjektivisten, „Die Welt außerhalb des Bewusstseins existiert nicht“, sondern durch das Postulat „Die Beschränkung auf eine privilegierte Welt ist unzulässig.“<sup>4</sup>

Wer aber, so könnte man fragen, behauptet heute noch, dass die Welt nicht existiert? Wer vertritt heute noch ernsthaft einen „ontologischen Atheismus“? Auf den ersten Blick ohnehin niemand. Gibt es eine bestimmte, heute prominente relativistische Strömung, die tatsächlich behaupten würde, ihre Kritik am Absolutismus führe notwendigerweise in einen subjektiven Idealismus? Eher nicht. Die Praxis der letzten Jahrzehnte zeigt im Gegenteil, dass dieser Schluss vermieden wird, dass sich viele Absolutismus-Kritiker (wie, neben Shweder, Putnam oder Margolis) von subjektivistischen Implikationen explizite distanzieren. Gegen wen ist Shweders Non-sequitur-Vorwurf also gerichtet? Zunächst vor allem gegen die zeitgenössische positivistische Anthropologie, deren ontologische Hintergrundannahmen im Folgenden genauer untersucht werden sollen. Sie arbeitet unter Prämissen der ontologischen Enthaltensamkeit, neigt zu relativistischen, oder relativistoiden Schlussfolgerungen und nimmt dabei oft sorglos subjektivistische Konsequenzen in Kauf, oder ignoriert deren traditionelle Schwierigkeiten. Aber nicht nur in der positivistisch geprägten Anthropologie herrscht ein ontologischer Agnostizismus vor, auch außerhalb der anthropologischen Diskussion im engeren Sinne gibt es indirekt starke Affinitäten zum Positivismus mit subjektiv-idealistischen Konsequenzen: manche Absolutismus-Kritiker nehmen subjektiv-idealistische Konsequenzen in Kauf (N. Goodman, P. Feyerabend, oder J. W. Meiland) oder berufen sich (z.B. N. Goodman, H. v. Förster, E. v. Glasersfeld oder P. Watzlawick) gerne und immer wieder geradezu auf Parade-Subjektivisten (G. Vico, G. Berkley, D. Hume, E. Cassirer).

---

<sup>4</sup> Die Begriffe „Ontologischer *Atheismus*“ und „Ontologischer *Polytheismus*“ werden bei Shweder offenbar metaphorisch gebraucht, genauer als *Pars pro toto*: die Götter stehen stellvertretend für Gegenstände schlechthin, ihre Leugnung oder Vervielfältigung steht exemplarisch für die Leugnung oder Vervielfältigung von ganzen Gegenstandsklassen, gleichgültig zunächst, was sie enthalten. Dieses *Pars pro toto* suggeriert die Ähnlichkeit oder Parallelität zwischen Göttern und den übrigen Gegenständen einer ontologischen Theorie. Sie führt uns hin zu einigen Konsequenzen der Position Shweders, die später ausgeführt werden: Unsere moderne Dingwelt hat im Prinzip den gleichen ontologischen Status wie eine Götter- oder Geisterwelt; und ferner – und vielleicht noch grundsätzlicher: die Welt an sich ist uns verlorengegangen, nicht nur die Götterwelt, auch unsere moderne Dingwelt, wenn wir die Ontologie reduzieren auf nichts als kollektive Erfindungen.

Halten wir noch einmal Shweders Hauptthese fest. Das Schlagwort „*Polytheismus* statt *Atheismus!*“ fasst sie zusammen; Nicht „Gott ist tot“, sondern „Monotheismus ist tot.“; In Shweders eigenen Worten „The death of monotheism should not be confused with the death of god(s).“; „Ontological atheism or subjectivism is not the only route into relativism. *Polytheism or the idea of multiple objective worlds is the alternative.*“ (S. 101, kursiv von mir).

Der von Shweder vertretene Relativismus ist also – einmal abgesehen von seinem auffälligen Engagement – in erster Linie ein ontologischer Pluralismus, d.h. eine Variante des ontologischen Relativismus mit Betonung auf der These der Vielfalt. Ferner ist seine Position eine Variante des *partiellen* Relativismus, da explizite ein bestimmter Bereich diskursiver Regeln universalisiert wird: „Relativism is perfectly compatible with the existence of authorities worthy of universal respect (e.g. the logical principle of contradiction – ‘a thing cannot both be and not be’) [...] as long as those universal authorities are insufficient [...] for drawing *substantive* conclusions about what to think [...].“ (105) Es *gibt* in Shweders Konzeption also bestimmte universell gültige Diskursregeln, allerdings nur mit rahmenbildender Funktion, und ohne konkrete substanziell-ontologische Konsequenzen. Abgesehen aber von diesen rahmengebenden Universalien steht uns – und das ist die zentrale *relativistische* Zutat für Shweder – *keine universelle Autorität* zur Verfügung, die *substantiell-inhaltlich* eine privilegierte Ontologie feststellen oder festsetzen könnte.

Als Anthropologe führt Shweder eine Reihe von konkreten Fällen an, die das formale Problem anschaulich machen, und die Brisanz des Problems hervorheben. Damit wir seiner Argumentation folgen können, müssen aber zuvor einige neue Begriffe eingeführt werden.

Eine zentrale Rolle spielt der Begriff der „reality posits“. „Reality posits“, also „Wirklichkeits-Postulate“, „Realitäts-Behauptungen“, oder „Realitäts-Setzungen“ sind nach Shweder definiert als symbolische Formen, die einen bestimmten Zustand der Welt repräsentieren [*A reality-posit is a representation of a particular state of the world.*“ (107)].<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Der Begriff der „symbolischen Formen“ selbst wird hier nicht näher erläutert, obwohl dadurch eine begriffliche Unklarheit entsteht. Es ist eine Unbestimmtheit, die für die Konsistenz der Position Shweders im ganzen zwar nicht problematisch ist, aber aufschlussreich für Shweders Absicht. Der Terminus „symbolische Formen“ ist seit E. Cassirer ein Leitbegriff für eine Strömung innerhalb der Kulturanthropologie, die diskurs-pluralistisch orientiert ist. Vertreter dieser Strömung (Shweder nennt sie kurz „symbolische Anthropologen“ [symbolic anthropologists]) finden im Begriff der „symbolischen Formen“ einen sehr weit gefassten, allgemeinen Terminus im Sinne eines Oberbegriffs, der Wissenschaft, Sprache, Geschichte, Kunst, mythisch-religiöse Weltdeutungen zusammenfasst, und diese als gleichwertige, je besondere Manifestationen unseres Umgangs mit der Welt verstehen. Shweder geht es jedoch nicht darum, in *diesem* Sinne verschiedene Diskurse als gleichwertige Tätigkeiten gleich- und nebeneinander zu stellen. Er will vielmehr dafür argumentieren, dass sogar innerhalb des Bereichs des *explikativen* Diskurses verschiedene ontologische Theorien denkbar sind und auch plausibel sein können. Wir können auf R. Gibsons oben eingeführte Unterscheidung zwischen „horizontalem“ und „vertikalem“ Pluralismus zurückgreifen und Shweders Position, da sie nicht *zwischen* Diskurstypen eine

Bezeichnend für den Begriff der Wirklichkeits-*Postulate* ist ihr impliziter subjektiver Charakter, ihr Charakter des „Setzens“, des „Meinens“ und „Dafürhaltens“: Es handelt sich ja nicht einfach um Gegenstände und Sachverhalte (z.B. Schuld, Satan, Quarks, Engel), sondern um für existent *gehaltene* Gegenstände und Sachverhalte („Schuld“, „Satan“, „Quarks“, „Engel“). Der Begriff des ontologischen *Postulates*, wie Shweder ihn versteht, impliziert, dass diese hypostasierten Gegenstände mindestens folgende Eigenschaften haben:

- (a) sie sind nicht unmittelbar zugänglich;
- (b) die Behauptung ihrer Existenz hat daher hypothetischen Charakter;
- (c) Hypothesen über ihren ontologischen Status bedürfen daher einer Rechtfertigung.

Entfernte, hypothetische und rechtfertigungsbedürftige Gegenstände sind also, so folgert Shweder weiter, nicht einfach „da oder nicht da“, sondern sie sind als Postulate Gegenstände-*unter*-Anführungszeichen, und so immer mit einem intentionalen Bewußtseinszustand (“state of mind“) einer Person oder einer Gruppe verknüpft: „A state of mind, [believing, fantasising, wishing] [...] is an interpretation or classification of the status (dream, fantasy, imagination, hallucination) of a reality posit [...]“ (S. 107).

Eine weitere Schwierigkeit sieht Shweder daher in der Tatsache begründet, dass nicht nur die Gegenstände der Außenwelt entfernt, hypothetisch und vermittelt sind, auch und um so mehr sind fremde Bewusstseinszustände nicht direkt, von außen, („empirisch“) erforschbar, und daher äußerst umstritten: Wie übersetzt man beispielsweise die Bewusstseins-einstellung eines Menschen aus dem 14. Jahrhundert, der (a) glaubt, (b) glaubt zu wissen, (c) weiß, (d) wünscht, (e) fantasiert, einen Pakt mit dem Teufel zu haben? Wie kann man eine solche Übersetzungshypothese begründen? Wie, fragt Shweder, und vor allem, auf welchem ontologischen Boden kann man Wirklichkeits-Postulate, die ‚wahr‘ sind, von solchen unterscheiden, die ‚falsch‘ sind?

---

Gleichwertigkeit geltend macht, sondern *innerhalb eines* Diskurstyps, als eindeutig horizontale Variante bestimmen. Die erwähnte terminologische Schwierigkeit entsteht nun dadurch, dass Shweder die Ausdrücke „Wirklichkeits-Postulate“ und „symbolische Formen“ nicht genau unterscheidet. Er gebraucht sie austauschbar, und an einer Stelle definiert er sogar „symbolische Formen“ *über* den Begriff der Wirklichkeits-Postulate [“A symbolic form is a reality-posit“ (S. 107)], und nicht umgekehrt (wie es dem Gebrauch Cassirers entspräche) symbolische Formen als Obermenge, und Wirklichkeits-Postulate als Untermenge oder Spezialfall des allgemeinen Begriffs. Denn symbolische Formen sind (Cassirer, 1921/22, zit. n. Cassirer <sup>8</sup>1994, S. 175) „[...] *jede* Energie des Geistes [...], durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird. In diesem Sinne tritt uns die Sprache, tritt uns die mythisch-religiöse Welt und die Kunst als je eine besondere symbolische Form entgegen. Denn in ihnen allen prägt sich das *Grundphänomen* aus, daß unser Bewusstsein sich nicht damit begnügt, den Eindruck des Äußeren zu empfangen, sondern daß es jeden Eindruck mit einer freien Tätigkeit des Ausdrucks verknüpft und durchdringt.“ (kursive Hervorhebungen von mir). Symbolische Formen sind also auch, aber nicht nur Wirklichkeitspostulate. Das Problem ist jedenfalls terminologischer Natur, und, wie es scheint, nicht gravierend. Wichtig ist hier festzuhalten, dass Shweders Relativismus sich *der Sache nach* ausdrücklich auf den Bereich des explikativen Diskurses und dessen vielfältige ontologische Theorien *beschränkt*.

Die letzte Frage, das Problem des ontologischen Status von Wirklichkeitspostulaten ist hier von besonderem Interesse. Die vielfältigen Antworten, die darauf gegeben werden, können, so Shweder, in drei Gruppen zusammengefasst werden. Shweder identifiziert folgende klassische Positionen:

1) Der „ontologische Absolutist“ behauptet, die Wirklichkeit ist einförmig oder homogen, und die symbolischen Formen (und die Wirklichkeits-Postulate ihrerseits) sind vielgestaltig oder inhomogen, weil nicht jeder mit dieser einen Wirklichkeit gleich gut vertraut ist; viele „uninformierte, primitive“ Kulturen verwechseln ‚wünschen‘ mit ‚glauben‘, ‚einbilden‘ mit ‚wahrnehmen‘, oder ‚Phantasie‘ mit ‚Wirklichkeit‘.

2) „Ontologische Relativisten“ kritisieren vehement, wie wir wissen, Position 1. Was sie eint, ist, so könnte man sagen, der gemeinsame Feind. Doch gibt es eklatante Unterschiede zwischen ihnen:

2a) Der „ontologische Atheist“ behauptet, die Wirklichkeit ist gemacht, erfunden, konstruiert, und die symbolischen Formen sind vielgestaltig und inhomogen, weil sie den Status von ‚Vorstellungen‘ haben, und daher, wie andere Produkte der Einbildungskraft auch, ‚frei‘ variieren können. [*idealistisch*, subjektivistisch, radikal konstruktivistische Varianten des Relativismus]

2b) Der „ontologische Polytheist“ behauptet, die Wirklichkeit *selbst* ist nicht einförmig oder homogen, und die symbolischen Formen (und die Wirklichkeits-Postulate im besonderen) sind *daher* vielgestaltig und inhomogen. Es gibt viele objektive Wirklichkeiten auf mehreren, unterschiedlichen *Ebenen*, kulturabhängig, interpretationsabhängig. [dies sind Varianten des „interpretativen“ oder „internen“ aber quasi-*realistischen* Relativismus].

Die moderne Kulturanthropologie vertritt heute, so Shweder, beinahe durchgängig Position 2a, die auf die Metaphysikkritik des Positivismus im allgemeinen, und auf Friedrich Nietzsche im besonderen zurückgeht. Nietzsche hat, so Shweder, die moderne relativistische Kulturanthropologie wohl am meisten inspiriert und am nachhaltigsten geprägt. Seine positivistische Grundausrichtung fasst alles, was „hinter“ den Erscheinungen vermutet wird, als das Produkt einer Hypostasierung auf; streng genommen haben diese angeblichen Entitäten aber keine Referenz („null-reference-argument“, S. 112): Alle erdenklichen Wirklichkeitspostulate, die in den verschiedenen Kontexten für existent gehalten werden, Gott, Hexen, Seelen, Sünde, Naturrecht, kosmische Notwendigkeiten, Werte, Moralität, auch die Außenwelt, gelten hier als Phantome.

Nietzsches Null-Referenz-These stützt sich bekanntermaßen auf psychologisch-soziale Dekonstruktionen. Religiöse und metaphysische Haltungen werden nachdrücklich als das Produkt von Wünschen und Ängsten erklärt und auf soziale Mechanismen oder Funktionen (wie Machtausübung, Geltungsbedürfnis, u. ä.) reduziert. Shweder, den Nietzscheaner paraphrasierend: „At best, we believe the things we believe because the expression of those beliefs produces agreeable feelings in powerful or significant others who are the upholders of the phantom order“. (S. 112) <sup>6</sup>

Für positivistisch orientierte „ontologische Atheisten“ werden jegliche Wirklichkeits-Postulate im Sinne der Null-Referenz-These Nietzsches zu traditionsgenerierten, imaginären Phantomen des Geistes: „[...]posited realities [within a cultural context, which] exist outside or external to us only to the extent we misinterpret them as such.“ (S. 115); „‘reality‘ [...] ought to be put in quotation marks“. (S. 116)

Shweder geht nun davon aus, dass Nietzsches Null-Referenz-These innerhalb der heutigen Kulturanthropologie – bei aller Uneinigkeit in den meisten übrigen Belangen – eine praktisch unumstrittene Grundüberzeugung bildet. Selbst der Begriff von „Kultur“ als solcher wird in positivistischer Tradition als das Netz konventionalisierter Phantome interpretiert. „Kultur“ erscheint aus dieser Perspektive als „weicher“ Untersuchungsgegenstand (daher auch der englische Terminus ‘soft-science’), die Methoden ihrer Untersuchung gilt als vage und umstritten, und die Sprache, in der man über sie reflektiert, als bloße „Dialekte“, „Diskurse“ oder als „Jargon“.

Die Null-Referenz-These ist zwar der Ausgangspunkt beinahe aller relativistischen Argumentationen in der Kulturanthropologie, dieses Postulat alleine macht eine anthropologische Position jedoch noch nicht zu einem Relativismus:

*Freudianer* oder *Marxisten* beispielsweise dekonstruieren einige kulturelle Entitäten (insbesondere „Hexen“, „Götter“, „Sünde“ u. ä.) im Sinne Nietzsches, aber durchaus nicht in relativistischer Absicht. Man könnte sie partielle Nietzscheaner nennen, denn sie glauben, dass *manche* (namentlich die eigenen, „wissenschaftlichen“) ontologischen Postulate besser (‘wirklicher’, ‘objektiver’) sind, als andere; Und sie agieren deshalb expansiv und kulturimperialistisch gegenüber fremden symbolischen Formen im Allgemeinen und fremden Wirklichkeits-Postulaten im Besonderen.

---

<sup>6</sup> Nietzsches „Übermensch“ wird vor diesem Hintergrund zu einem Vorbild, zur Leitfigur für das von Phantomen und ihren Verwaltern gefangengehaltenen Individuum; Der „Übermensch“ ist das *befreite* Individuum, das sich, von allen Phantomen der Tradition emanzipiert, seine eigene Welt erschafft. Vgl. dazu auch das selbstbestimmte ‚Ich‘ der Existentialisten.

Neben Freudianern und Marxisten gibt es die sogenannten „symbolischen“ *Anthropologen*; sie sind in gewisser Hinsicht toleranter als erstere, denn sie plädieren im Grunde für die Akzeptanz alternativer Lebensformen, ganz im Sinne Goodmans als je verschiedene Weisen der Welterzeugung, allerdings behaupten sie, die Angehörigen fremder Volksstämme könnten ihre phantastischen Wirklichkeitspostulate gar nicht *wörtlich meinen*; es handle sich, beispielsweise bei Regentanz-Praktiken, sagen sie, vielmehr um poetische, stilistische, dramatische, metaphorische Ausdrücke einer alternativen und gleichberechtigten Lebensform, aber nicht um törichte, missglückte explikative Versuche. Diese „symbolischen“ Anthropologen sind also Nietzscheaner durch ihr konstruktives Verständnis von Wirklichkeit, und durch ihr Plädoyer für eine Gleichstellung verschiedener Lebensformen sind sie Vertreter der These der Vielfalt. Dennoch grenzt Shweder seine eigenen Positionen auch von dieser Gruppe ab, denn sie pluralisieren „Lebensformen“ oder Diskurse, nicht aber ontologische Theorien *innerhalb* des explikativen Diskurses: in R. Gibsons Terminologie sind „symbolische“ Anthropologen „vertikale“ Pluralisten, also Diskurs-plural, jedoch nicht notwendigerweise auch „horizontale“ Pluralisten.

Nietzsches Programm ist nicht nur attraktiver Ausgangspunkt für verschiedene moderne anthropologische Schulen, seine allgemeine Beliebtheit führt, so Shweder, zu dem seltsamen Umstand, dass es als revolutionär intendiertes Programm heute, ironischerweise, selbst zur etablierten Lehre geworden ist. Und, obwohl Nietzsches Dekonstruktionsprogramm auch für Shweder mitunter attraktive Züge aufweist,<sup>7</sup> hat die ontologische Abstinenz bzw. in ihrer verabsolutierten Zuspitzung, die dogmatisch-reduktionistische Leugnung der Welt jenseits der Sinne einen *hohen Preis*: Sie *degradiert zum einen bestimmte Alternativen*; und sie *degradiert zum anderen die Phänomene „Kultur“ oder „Gesellschaft“ als Gegenstände ernsthafter wissenschaftlicher Forschung*.

Shweder bemerkt zur ersten Kritik: „It is striking how much the contemporary anthropologist’s conception of the native resembles the positivist’s conception of the metaphysician.“ (S. 118). Alternative Ontologien werden für falsch befunden und das Beharren auf ihnen als „Krankheit“ aufgefasst. Man untersucht dann die Entstehungsbedingungen dieser Krankheit, (Variationen der These der Abhängigkeit), man schüttelt den Kopf über ihre Hartnäckigkeit, man interpretiert die Zurückweisung der Heilung als bewusste Immunisierungsstrategie, oder als Teil des Symptoms des Wahns, oder aber man findet sie (zumeist ihre folkloristisch vermarktbareren Aspekte) grotesk, faszinierend und

---

<sup>7</sup> Zum einen ist es ökonomisch, weil man sich und anderen die auf „klassische“ Art abgehandelten, zeitraubenden und mitunter enervierenden Gottes-Existenzfragen erspart; und zum anderen ist es ursprünglich



harmlos. Shweder stützt seine Kritik mit dem Verweis auf umfangreiche ethnologische Studien, die nahe legen, dass ´phantastische´ Wirklichkeitspostulate zum einen tatsächlich *explikativ gemeint* sind, und nicht „bloß metaphorisch“, und dass sie zum anderen im Gesamtrahmen einer bestimmten fremden Kultur eine explikative Funktion auch tatsächlich erfolgreich erfüllen (120).<sup>8</sup>

Zur zweiten Kritik bemerkt Shweder: Gesellschaft, Kultur, Tradition werden, so scheint es, durch ein streng Nietzscheanistisch-positivistisches Forschungsparadigma in den Bereich der „Subjektivität, der Illusion und kollektiven Konstruktion“ abgedrängt, und zwar zugunsten eines Forschungsideals, das nur „objektive, harte, wissenschaftliche Tatsachen“ gelten lässt. Die Welt wird durch dieses „aufklärerische Ideal“<sup>9</sup> sozusagen entseelt; – Es gibt hier keinen Platz für dynamische oder vitalistische Modelle, geschweige denn für Gott, Geister oder Engel; Das Aufklärungsideal provozierte zwar historisch sehr bald seine romantische Antithese, das Ideal eines beseelten Menschen, frei von den objektiven Banden der Naturgesetze, und beide Ideale fanden bei Nietzsche eine Synthese. Bis heute jedoch wirkt vor allem das aufklärerische Wissenschaftsideal fort, und die Konzeption des freien Individuums gerät durch die verschiedenen Varianten der These der Abhängigkeit mehr und mehr in den Hintergrund.

Vor dem Hintergrund dieser Kritik an den erkenntnistheoretischen und ontologischen Voraussetzungen der modernen Kulturanthropologie kommt Shweder zur besorgniserregenden Feststellung, dass es heute zwei traditionelle Rollen des Nietzscheanistisch-positivistischen Anthropologen gibt: einerseits die des „Ghostbusters“, also des Geisteraustreibers, des Befreiers von Aberglaube und Spuk, und andererseits die Rolle des „Psychoanalytikers“, der das Krankheitsbild des Geistersehers, die Entstehung seiner Krankheit, ihre Beharrlichkeit, sowie ihre frappante Verbreitung verständlich macht.<sup>10</sup>

---

anti-dogmatisch intendiert und kann so Idol-befreiende Funktion haben.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Shweder (1986), Shweder u. Miller (1985), Shweder, Mahapatra u. Miller (1987) zum Begriffe des Karma und der Reinkarnation bei orthodoxen Hindu.

<sup>9</sup> Shweder nennt dieses Erkenntnisideal kurz die „Enlightenment-Thesis“.

<sup>10</sup> Die zeitgenössische Anthropologie versucht sogar Methoden und Ergebnisse der „guten, harten“ Disziplinen der Naturwissenschaft für sich zu nutzen, im speziellen meist zur Untermauerung der These der Abhängigkeit: Neurologie, Biologie, Demographie, Statistik, selbst Computer-Science.

### **3.1.2 Shweders konstruktiver Alternativ-Vorschlag**

Nach dieser vehementen Kritik an Forschungsmethoden und Hintergrundannahmen der heute dominierenden Strömungen der Kulturanthropologie will Shweder auch einen konstruktiven Alternativ-Vorschlag anbieten. Wie bei vielen Varianten des Relativismus liegt wohl auch die Stärke der Argumentation Shweders in ihrer *Kritik* an einer herrschenden Denkgewohnheit. Das besondere an Shweders Kritik besteht, wie wir gesehen haben, darin, dass sie nicht – wie sonst für relativistische Kritik üblich – gegen eine Variante des *Absolutismus* gerichtet ist, sondern gegen einen ontologischen „Atheismus“ mit starken subjektivistischen Affinitäten. So liegt zwar der Akzent auch hier auf der Kritik, doch erschöpft sich Shweders Position nicht darin. Sein konstruktiver Vorschlag ist vielleicht nicht ein ausgearbeitetes wissenschaftstheoretisches Konzept, doch es ist immerhin ein sehr klarer Vorschlag eines Rahmens, innerhalb dessen eine zukünftige anthropologische Forschung betrieben werden könnte, die seine bislang entwickelte Kritik ernst nehmen will. Shweder formuliert in diesem Sinne zwei Desiderata: Erstens plädiert er für eine *post*-positivistische Wissenschaftstheorie, und zweitens für die Rehabilitierung einer bestimmten Forschungsmentalität, die Shweder in der Figur des Kasuisten repräsentiert sieht.

#### **a) Eine *post*-positivistische Wissenschaftstheorie**

Nietzsche und viele der Anthropologen in seiner Nachfolge haben, so vermutet Shweder, nie realisiert, dass sie trotz ihrer umfassenden Dekonstruktionsbestrebungen selbst von einem Phantom gefangen gehalten werden – vom „Phantom des Positivismus“ (124).<sup>11</sup> Wie ist das zu verstehen? Wie kann Shweder von einer Strömung, zu deren markantesten Merkmalen die Metaphysikkritik gehört, behaupten, sie wäre von einer „phantomhaften“ und so irrationalen Auffassung gekennzeichnet? Nun, Shweders Kritik richtet sich gegen das methodologische Postulat des positivistischen Sinnkriteriums, das den Nietzscheanistischen Anthropologen in folgendes Dilemma manövriert: Postulierte Entitäten sind (a) entweder direkt verifizierbar (und sinnvoll), oder (b) sie sind sinnlos.

---

<sup>11</sup> Den Positivismus seinerseits einer Ideologiekritik zu unterziehen, ihm selbst also mit einem seiner angesehensten Mittel beizukommen, eröffnet ein ergiebiges Untersuchungsfeld; s. z.B. D. T. Campbell (1986) und K. J. Gergen (1986). Ein Beispiel für diesen Ansatz wäre auch das in Kap II.1 der vorliegenden Arbeit vorgeführte Tu-quoque-Argument (unser „Eröffnungsargument“, s.o.), oder Variationen desselben bei Shweder

Im Falle unserer alternativen Wirklichkeits-Postulate (wie etwa Hexen, Götter und Geister) erscheint Möglichkeit (a) – unmittelbare, direkte Verifizierbarkeit im Sinne der klassischen empirischen Forschung – nicht sehr erfolgversprechend<sup>12</sup>. „Experimentelle Metaphysiker“ (nennen wir sie so), die also sagen, Gott, Geister, Hexen, Engel, Satan, oder Sünde können experimentell erforscht werden, gelten in unserer modernen Kultur des Westens als indiskutabel, als „completely off“. Prinzipiell ist natürlich, so räumt auch Shweder ein, Möglichkeit (a) nicht undenkbar, jedoch nur im Rahmen einer antidemokratischen Gesellschaft von privilegierten „Sehern“ und vertrauensvoll gläubigen Nicht-Sehenden: „[...] it would require a good deal of other-than-modern and antidemocratic confidence in the fidelity or veracity of the visions, testimonials, and mystical or miraculous experiences of a self-privileged minority who claim to have special or superior powers to see or experience what no one else is able to observe“. (S. 125)

Die meisten Anthropologen wählen daher heute Möglichkeit (b), das ist die Position des ontologischen Atheisten: Postulierte Entitäten, die nicht verifizierbar sind, werden für wissenschaftlich nicht signifikant erachtet. Gegen diese Option spricht allerdings, was oben gesagt wurde: Nicht nur werden so ontologische Alternativen tendenziell degradiert oder überhaupt nicht zur Kenntnis genommen, nicht nur wird der kulturwissenschaftliche Forschungsbetrieb insgesamt degradiert; das positivistische Sinnkriterium der Verifizierbarkeit müsste strenggenommen die Existenz *aller* bewusstseins-transzendenter Entitäten leugnen, und würde so entweder (konsequenterweise) in einen Subjektivismus führen, oder (inkonsequenterweise) zu einer heute weitverbreiteten, ideologisch motivierten Privilegierung eines bestimmten, z.B. naturalistischen Wirklichkeitsbildes (wie etwa im „New Naturalizing“). Im zweiten Fall werden also bestimmte außerempirische Entitäten als Ausnahmen zugelassen, d.h. manche ontologische Hypostasierungen gebilligt, und andere nicht.

Wenn man also im Sinne Shweders „striker Nietzscheaner“ sein möchte, sich *unterschiedslos* ontologische Abstinenz auferlegt, und *jedes* Vordringen hinter das Phänomen als hypothetische, interpretative Verdinglichung auffasst, dann fällt die Rechtfertigung für eine Privilegierung der eigenen, liebsamen (z.B. naturalistischen) ontologischen Postulate, und jede ontologische Alternative muss im Rahmen ihres eigenen kulturellen Umfeldes ernsthaft geprüft werden. Und es ist durchaus nicht klar, ob alternative Ontologien nicht doch hohen explikativen Wert haben. Shweder beschreibt in oben erwähnten Untersuchungen (vgl.

---

(s.u.).

<sup>12</sup> Obwohl, so Shweder, einige wenige metaphysische Außenseiter-Anthropologen diese Möglichkeit ernsthaft

Fn. 7), dass alternative Wirklichkeitspostulate von ihren Verfechtern jedenfalls mit folgenden vier Ansprüchen verknüpft sind:

1. Alternative Wirklichkeitspostulate werden *nicht für willkürlich oder konventional* gehalten, *nicht für bloß metaphorisch*, und auch *nicht als emotiver* Ausdruck einer Vorstellung oder eines Wunsches verstanden.
2. Man glaubt, sie sind zentrale Einsichten in das *Wesen der Wirklichkeit*: „[...] they can be used to illuminate or interpret the facts of experience“. (S. 126).
3. Man *beharrt* auf Behauptung 2, selbst wenn ein positivistischer Missionar dem „Wilden“ zeigt, dass er „verführt“, oder „getäuscht“ wurde und also einer Illusion erlegen ist. Shweder räumt allerdings ein, dass das Beharren auf bestimmten Wirklichkeitspostulaten unter besonderen Umständen durchaus unberechtigt sein kann, und der Befund des Positivisten also zutrifft: dort nämlich, wo einer Desillusionierung, die auch nach Maßgabe der eigenen Regeln der betreffenden Kultur angemessen scheint, systematisch und beharrlich widerstanden wird. Das eigentliche Problem sieht Shweder allerdings darin, dass der positivistische, wissenschaftsgläubige Missionar diese Möglichkeit generalisiert, ja *axiomatisiert*, und auf *jede* beharrliche ontologische Devianz mit einem pathologischen Befund reagiert.
4. Alternative Wirklichkeitspostulate sind mit einem Anspruch der Rationalität verbunden; man behauptet, sie seien *vernünftige* Postulate.

Wie können wir nun dem Dilemma des positivistischen Sinnkriteriums entgehen? Fest steht, dass wir beide Alternativen des Dilemmas nicht gutheißen können: Wir wollen weder Sinnesdatenidioten sein, die sich mit einer vergleichsweise gewissen, aber nichtssagenden Phänomenmasse zufrieden geben, noch wollen wir Solipsisten (oder ihre Verwandten, Subjektivisten, Idealisten) werden, die auf eine Außenwelt völlig verzichten. Allerdings können wir es genauso wenig gutheißen, so wie der positivistisch geprägte „Dennoch-Realist“ einige ontologische Postulate gemäß außertheoretischer Interessen zu legitimieren, und andere zu diskreditieren (oder sich über sie lustig zu machen).

Shweders Ausweg ist zunächst vage formuliert. Zum einen wird vorgeschlagen, die Beschränkung auf unmittelbare Beobachtbarkeit aufzugeben, die in das Dilemma geführt hat: Ein Beharren auf den zwei Alternativen „direkt wahrnehmbar und also wirklich“, oder aber „nicht beobachtbar und also unwirklich“ entspringt überzogenen erkenntnistheoretischen Anforderungen an die Legitimierbarkeit von Wirklichkeitspostulaten. Solche Anforderungen sind überzogen, weil Wirklichkeitspostulate als die Erfahrung transzendierende Hypostasierungen nicht anders sein *können* als perspektivisch, subjektiv eingefärbt,

interpretativ. Zum anderen empfiehlt Shweder dringend, das positivistische Objektivitätsideal preiszugeben; das Ideal, eine „entmenschlichte, monströse Wirklichkeit“ entdecken zu wollen. Schließlich sollte versucht werden, erneut eine Verbindung zwischen den Begriffen „subjektiv“ und „objektiv“ herzustellen, ohne jedoch deren Bedeutung und Funktion ganz aufzugeben: „They need each other“, [...] „they can live together [...].“ (127). Schweders Vorschlag ist bis jetzt in der Tat sehr vage, und er selbst räumt ein, es seien „[...] big ideas, I cannot argue them here.“ (S. 127).

Konkret dagegen, und klar, ist die *Zielthese*: „reality-testing is a metaphysical (i.e., “super“ natural) act, for every account of reality is built up out of assumptions not directly checkable against observable evidence or deducible from undeniable first principles.“ (S. 128).

Plausibel scheint auch Shweders vorgeschlagener *Weg*, der zu dieser Zielthese führen könnte: Zeige die Parallelität von Natur- und Geisteswissenschaften hinsichtlich ihrer beider ontologischen Vagheit; Zeige, dass auch im vermeintlich objektiven, vermeintlich perspektivenlosen, vermeintlich postulatlosen Bereich der Naturwissenschaften im Prinzip dieselben erkenntnistheoretischen Bedingungen herrschen, wie in den Geisteswissenschaften: 1. ontologische *Setzungen* gelten auch für die Naturwissenschaften; 2. *Befangenheit* gilt auch dort; 3. *imaginative Projektionen* (psychologische, soziale,...) gelten auch dort; 4. Die Daten alleine sagen nicht genug, *interpretiert* werden müssen sie auch dort; 5. Interpretation ist oft nicht-eindeutig, auch dort (man denke z.B. an das Quine-Duhem-Theorem); 6. Kriterien zur Privilegierung bestimmter Wirklichkeitspostulate (z.B. „Sparsamkeit; „Einfachheit“) sind theorie-extern, nicht-deskriptiv, pragmatisch, ästhetisch, auch dort.

Auf dem Wege dieser Tu-quoque-Argumentation könnte gezeigt werden, dass imaginative, projektive und interpretative Elemente im Prinzip in allen Bereichen einer Kultur zur Geltung kommen, dass sie nicht nur in mystischen, mythologischen, religiösen, ethischen und ästhetischen Belangen unabdingbar sind, sondern genauso im Bereich naturwissenschaftlicher Forschung.

Post-Positivisten deklarieren daher:<sup>13</sup>

1. Wir Post-Positivisten suchen durchaus nach *Form und Struktur der Wirklichkeit* (aber nicht nach einer monströsen objektiven Realität).
2. Wir befürworten das *Unternehmen Wissenschaft* (allerdings immer nur als selbstkritisches, undogmatisches, bewegliches Unternehmen, gleichsam mit bescheidenerem Ton, und prädispositionsbewusst eingefärbt).
3. Die *Einschränkungen* in den Klammern in 1. und 2. erscheinen nur problematisch oder bedauerlich vor dem Hintergrund eines kompromisslosen Objektivitätsideals. Sie sind unproblematisch, ja für die Wissenschaften geradezu *von immensem Vorteil*, wenn man dieses Ideal entschärft zugunsten eines pragmatischeren Forschungsstils. *Erfolgreiche* Wissenschaft hat (und das lässt sich historisch gut belegen),
  - a) immer auch Vielfalt von Theorien und Interpretationen geduldet, ja befürwortet;
  - b) hat bestimmte Tatsachen oder Axiome nie als unzweifelhaft deklariert und sie auch nie als unzweifelhaft behandelt;
  - c) hat umstrittene Grundbegriffe oft nicht eindeutig ontologisch festlegen wollen.
4. Wir Post-Positivisten schlagen vor, die Welt als irreduzibel „multiplex“, intrinsisch vielgestaltiges Gebilde aufzufassen. In diesem Sinne Sprechen wir von „vielen quasi-objektiven“ Welten.
5. Objektivität bleibt aber notwendig subjektiv gefärbt [im Sinne von 1. u. 2.], sodass gilt: Nicht *trotz*, sondern erst *durch* unsere Perspektivität und Befangenheit (und die Akzeptanz dieses Befundes) können wir erkennen.
6. Es ist aber unmöglich, die *gesamte* quasi-objektive Wirklichkeit von *einem* bestimmten Standpunkt aus zu repräsentieren, und es ist unmöglich, die verschiedenen *Teile* der quasi-objektiven Wirklichkeit *gleichzeitig* und kohärent („intelligibly“) zu repräsentieren.
7. Wir Post-Positivisten schlagen daher vor, die vielen verschiedenen Welten zu betrachten: Lassen Sie sich ein auf die Mannigfaltigkeit! Betrachten Sie, verstehen, erforschen Sie diese vielgestaltigen quasi-objektiven Welten, aus Ihren jeweiligen Perspektiven!<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Ich habe zugunsten der Übersichtlichkeit im folgenden versucht, aus Shweders engagierten Appellen eine kleine „Deklaration“ zu extrahieren und zusammenzustellen. Shweder selbst formuliert seine Forderungen und Vorschläge allerdings nicht in dieser Form.

<sup>14</sup> Diese letzte Aufforderung in „Artikel 7“ formuliert Shweder in einem begeisterten Ton, und mit auffällig suggestiven rhetorischen Formulierungen, wie etwa: „the real trick“, „the noble challenge“, „the proper aim“. Formulierungen dieser Art kennzeichnen Shweders Position besonders deutlich als engagiertes Programm. Wie

Die Forderungen in diesen sieben „Artikeln“ sind, wie Shweder einräumt, nicht in gleicher Weise dringlich, die Gefahr ihrer Missachtung nicht in allen Bereichen gleich akut. Es mag wohl Proto-Positivisten, absolutistische, fanatische materialistisch-chauvinistische Objektivisten geben. Praktizierenden Wissenschaftler (z.B. Elementar-Physiker) sind jedoch großteils ohnehin paradigmabewusst, skeptisch, oder ontologisch desinteressiert und pragmatisch. Wer also das Bild des Proto-Absolutisten auf die Wissenschaft insgesamt anwendet, unterstützt nur eine unfruchtbare, polemische Auseinandersetzung, einen sinnlosen Strohmannkrieg von jeweils karikierten Phantomgegnern, einen Krieg „absolutistischer Fanatiker“ gegen „ironische Chaoten“.<sup>15</sup>

Neben seinem Plädoyer für eine post-positivistische Wissenschaftstheorie ist der zweite Vorschlag Shweders, wie oben erwähnt, sein Plädoyer für die Rehabilitierung einer skeptischen und autoritätskritischen Forschungsmentalität, die Shweder in der Figur des Kasuisten repräsentiert sieht.

## **b) Die Rehabilitierung des Kasuisten**

Kasuistik, die Kunst der Auslegung, ist mit der „Überwindung“ des Mittelalters in Verruf geraten. Man verbindet spätestens seit der Aufklärung mit diesem Begriff scholastische Spitzfindigkeit, mitunter haarsträubende, unglauwbwürdige, beliebige Auslegungsakrobatik im Dienste willkürlicher Machtinteressen. Was kann Shweder an dieser Figur interessieren? – ihn interessiert ihre Geschicklichkeit, auch unglauwbwürdig erscheinendes plausibel zu machen; Kasuistik also als Mittel, die verschiedenen „anderen“ Dogmatiker zu irritieren, indem man ihnen alternative Klassen von Wirklichkeitspostulaten ebenso plausibel macht.<sup>16</sup> Kasuistik bedient zwar objektivistische Lehrmeinungen, doch hält sie immer Distanz zu ihren „Auftraggebern“, eben weil sie sozusagen mehreren Herren dient. Vor dem Hintergrund eines

---

ernst dürfen wir dieses Plädoyer nehmen? Heißt das: „Lassen Sie sich manipulieren, indoktrinieren, auf die verschiedensten phantastischen Arten und Weisen!“? Natürlich nicht. Die Schwierigkeit für Shweder – und im übrigen auch für N. Goodman – besteht darin, ein Abgrenzungskriterium anzugeben, das „notwendige Perspektivität“ und „gefährlich Manipulation“ voneinander unterscheidet; Im Ernstfall, etwa wenn es darum geht, sich auf eine Ontologie wie die des Nationalsozialismus einzulassen, erscheint ein solches Plädoyer leicht als bloßes Gerede. Siehe dazu den folgenden Kommentar zu Shweder, Abschnitt 2.3.4.

<sup>15</sup> Vgl. auch Mary Hesses diesbezügliche Warnung in Hesse 1972.

<sup>16</sup> Die Figur des Kasuisten als Idealtypus im Sinne Shweders erinnert in mancher Hinsicht an den Pyrrhonischen Skeptiker. Was sind die Unterschiede zwischen ihnen? – Ein wichtiger Unterschied jedenfalls liegt darin, dass der Kasuist *vor dem Hintergrund* eines bestimmten Dogmas mehrere Interpretationsmöglichkeiten geltend macht – und somit einen gewissen „Boden“ nicht in Frage stellt. Der Pyrrhoniker dagegen neigt dazu, durch seine universelle Skepsis *jegliches* Fundament als letzte Begründungsinstanz abzulehnen; Ja, selbst das eigene skeptische Programm verabsolutiert er nicht.

absolutistischen Forschungsparadigmas erscheint dies recht unehrenhaft; Allerdings: Wenn Shweder recht behält, *wenn* keine Außenweltontologie möglich scheint, ohne die Sinne zu transzendieren, *wenn* unser Zugang zur objektiven Wirklichkeit in diesem Sinne immer subjektiv (persönlich und kollektiv) eingefärbt ist, und daher unsere Wirklichkeitspostulate immer nur eine teilweise Repräsentation der Vielgestaltigkeit der objektiven Wirklichkeit sind, und jede Tradition also nur eine bestimmte Ebene der objektiven Wirklichkeit beleuchtet; und *wenn* schließlich jede dieser teilweisen Repräsentationen der objektiven Wirklichkeit im Prinzip durchaus rational rekonstruiert werden kann, – dann verkörpert die Figur des Kasuisten geradezu den Idealtypus einer fruchtbaren post-positivistischen Forschermentalität: sie ist anti-dogmatisch, riskant, voll von Überraschungen, sie bricht Interpretationsgewohnheiten auf, sie ist beweglich und stellt somit ihre Plausibilisierungskunst bei gleichzeitigem Ungehorsam in den Dienst der multiplexen Wirklichkeit.

Shweders Position hat, zusammengefasst folgende zentralen Merkmale: Sie ist ein ontologischer Relativismus, der vor allem durch ein entschiedenes Eintreten für die Akzeptanz alternativer ontologischer Postulate aus anderen Kulturkreisen gekennzeichnet ist, und ist damit ein besonders charakteristischer Repräsentant einer Variante des engagierten ontologischen Relativismus. Kennzeichnend für diese Position ist ferner der ungewöhnliche Ansatz, nicht den ontologischen Absolutisten direkt zu kritisieren, sondern der heute weit verbreiteten positivistisch-idealistischen Kritik am Absolutismus einen „quasi-objektiven“ ontologischen Pluralismus entgegenzustellen, der, anstatt die Erkennbarkeit der Welt an sich zu leugnen („null-reference-thesis“) eine Vielfalt ontologischer Alternativen auf der substanzuell-inhaltlichen Ebene *qua* „ontologische Postulate“ gelten lassen will. Das Plädoyer für die Akzeptanz alternativer Wirklichkeitspostulate wird durch den Vorschlag einer post-positivistischen Wissenschaftstheorie sowie durch den Versuch der Rehabilitierung einer kasuistischen Forschungsmentalität begründet.



## **3.2 Kritischer Kommentar zu Shweders Viel-Welten-Theorie**

Im folgenden Kommentar wollen wir vier kritische Gesichtspunkte diskutieren. Der erste betrifft die Frage, ob bestimmte universalisierte Diskursregeln die Möglichkeit alternativer ontologischer Postulate nicht deutlich einschränkt. Der zweite Aspekt behandelt die Frage nach der Vereinbarkeit von Integrationsforderung und Toleranzforderung. Drittens soll gezeigt werden, dass nicht nur besondere Diskursregeln, sondern auch die rahmengebende Idee des Pluralismus viele ontologische Kandidaten nicht zulässt. Viertens schließlich werden wir sehen, dass das Problem ungelöst bleibt, wie vor dem Hintergrund einer engagierten Toleranzforderung verhindert werden kann, dass beliebig viele Kandidaten für ontologischer Alternativen zugelassen werden.

### **3.2.1 Verabsolutierte „rahmengebende Diskursregeln“ und die Möglichkeit alternativer Postulate.**

Shweders partieller Relativismus lässt Raum für einen universellen (d.i. Diskursübergreifenden, und allen Kulturen gemeinsamen) Metadiskurs nach allgemein verbindlichen Regeln (z.B. den Satz von Widerspruch, vgl. S.105) und ist daher in Hinsicht auf das protagoreische Modell-Paradoxon nicht selbstwidersprüchlich. Auf dem festen Boden eines nicht-relativen Metadiskurses kann Shweder seine Position behaupten und verteidigen, ohne sich selbst zu widersprechen, ohne die eigene Position mit relativierenden Argumenten zu unterminieren. Er entgeht dem Vorwurf der Selbstwidersprüchlichkeit, aber nicht, weil er die Gültigkeit der eigenen Position *selbst relativiert* (wie z.B. R. Rorty oder J. W. Meiland), sondern weil er einen *partiellen* und somit „robusten“ Relativismus vertritt, eine Position auf der Basis nicht-relativer und nicht relativierbarer, allgemein verbindlicher Diskursregeln.

Shweders Relativismus ist zwar konsistent, andererseits jedoch verliert er an Schlagkraft durch dasselbe Mittel (die nur partielle Relativierung), das ihn vor der Inkonsistenz bewahrt hat. Er verliert an Schlagkraft in dreierlei Hinsicht; einerseits, weil damit dem Absolutismus ein Zugeständnis gemacht wird. Indem er einen allgemeinen rationalen Rahmen gegen relativistische Kritik immunisiert, wird implizite eingestanden, dass es einen bestimmten Bereich gibt, der nicht zum Gegenstand relativistischer Kritik gemacht werden darf. Shweder beschränkt die Akzeptanz ontologischer Alternativen auf *substantielle*

Vielfalt, und schützt somit zwar einen Bereich, schließt aber zugleich die Toleranz gegenüber alternativen *rahmengebenden* Rationalitätsstandards aus (das wären z.B. alternative logische Systeme, dialektische Entwicklungsprinzipien, nicht streng systematisierbare, assoziative sinnstiftende Weltdeutungen). Zum zweiten verliert Shweders Variante an Schlagkraft, weil ein Grund angegeben werden müsste, warum gerade dieser Bereich absolut und universell gelten sollte, eine Begründung, die nicht angegeben wird. Die dritte Schwierigkeit betrifft eine mögliche Inkonsistenz der Shweder'schen Variante im Speziellen. Es ist eine Inkonsistenz zwischen seinen engagierten Absichten und der diese Absichten unterlaufenden Einschränkung. Verhindert nicht, so wollen wir fragen, eine Verabsolutierung bestimmter Diskursregeln die Erzeugung (bzw. Billigung) einer großen Anzahl von Entitäten? Wie sehr können sich vor dem Hintergrund einer Verabsolutierung einer bestimmten rahmengebenden Diskursregel ontologische Alternativen von unseren Postulaten unterscheiden? Wie ernst nimmt also Shweder „radikal alternative“ Diskurse? So leicht Shweder den Vorwurf des Selbstwiderspruches mit der Einschränkung auf einen partiellen Relativismus vermeidet, so bleibt doch gerade in dieser Hinsicht folgende vorgängige Frage offen: In welchem Maße lassen sich „rahmengebende Diskursregeln“ und „substanzielle Ontologie“ überhaupt voneinander trennen? Widerspricht diese Trennung nicht der unter Relativisten weit verbreiteten Auffassung, dass ontologische Postulate vielmehr eng an die Beobachtungssprache gebunden sind sowie an die je besonderen Methoden rationaler Rechtfertigung und an die diesen Methoden entsprechenden Begründungen für Wahrheitsansprüche?<sup>17</sup> Eine Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie stark wir uns dieses Abhängigkeitsverhältnis vorstellen: die Skala reicht gemäß unserer Differenzierung des Grades der Abhängigkeit<sup>18</sup> von der bloß tendenziellen Präferenz (M. Bowerman) bis zur unentrinnbaren begriffslogischen Notwendigkeit (Kant) oder linguistischen Determination (Whorf). Eine schwache und kaum umstrittene, ja, in gewisser Hinsicht triviale Variante ist eine Abhängigkeit über den Begriff der Plausibilität: Es dürfte einleuchten, dass alternative ontologische Postulate kaum *plausibel* erscheinen, wenn nicht die theoretischen Rahmenbedingungen *plausibel* erscheinen, die sie hervorgebracht haben:

Die Annahme einer Entität wie M. Heideggers „Nichts“ erscheint nicht plausibel, ohne dass man die Methoden seiner Rechtfertigungen anerkennt, ohne dass man den Begründungen für seine Wahrheitsansprüche zustimmt (z.B. jenen eigentümlich schillernden Schlussfolgerungen im Modus der etymologischen Assoziation);

---

<sup>17</sup> Erinnern wir uns nur an den bei Feyerabend, Strasser und Goodman diskutierten Topos der Verschmelzung von Sprache und Wirklichkeit in Abschnitt 2.2.5 – 2.2.6.

Die Annahme der „Elementarteilchen“ der Quantenphysik (mit seinen paradoxen Bestimmungen) erscheint, dem naiven Realisten beispielsweise, kaum als vernünftiges ontologisches Postulat, ohne dass wir den theoretischen Rahmenbedingungen der Quantenmechanik zustimmen.

Die Annahme des Freudschen „Es“ ist nicht ohne die speziellen Begründungsverfahren der Psychoanalyse – wie etwa der Traumdeutung – zu plausibilisieren.

Die durch Shweders partiellen Relativismus implizierte Trennung von „rahmengebenden“ Diskursregeln vs. „substantieller“ Ontologie muss also die These von der – mehr oder weniger engen – Verbindung zwischen Theorierahmen und generierten Gegenstandsklassen anerkennen; die These, dass jede Theorie vermutlich bis zu einem gewissen Grade ihre eigenen Entitäten generiert, wobei oft – neben außertheoretischen Interessen – die Diskursregeln selbst maßgeblich daran beteiligt sind.

Die drei angeführten Beispiele zur Plausibilisierung dieses Abhängigkeitsverhältnisses sind nun so gewählt, dass die Akzeptanz theoretischer Rahmenbedingungen – selbst die Akzeptanz einer derart allgemeinen Rahmenbedingung, wie des Satzes vom Widerspruch – für die Plausibilität der ontologischen Postulate „Nichts“, „Elektron“ und „Es“ eine entscheidende Rolle spielt. Unter strikter Aufrechterhaltung des Satzes vom Widerspruch wird also die Vielfalt ontologischer Alternativen offenkundig empfindlich beschränkt. Je stärker wir uns dieses Abhängigkeitsverhältnis – bei gleichzeitiger Verabsolutierung des Satzes vom Widerspruch – denken, desto mehr wird der Spielraum für alternative Wirklichkeitspostulate eingeengt. So gilt allgemein: Bei uniformen, universellen Diskursregeln („Grammatiken“ in Whorfs Terminologie oder „Begriffsrahmen“, wie Körner sagen würde) kann es gleichzeitig keine echte, radikale Pluralität von „inhaltlich-substantiellen“ ontologischen Gegenstandsklassen geben.

Shweders Lösungsvorschlag wirkt vor dem Hintergrund solcher Überlegungen wie ein eleganter, aber *seinen eigenen Absichten zuwiderlaufender* Ausweg aus dem Problem der Selbstreferentialität. Man kann nicht bestimmte „rahmengebende Diskursregeln“ verabsolutieren, und gleichzeitig eine ergiebige Vielfalt von alternativen „substantiellen Ontologien“ erwarten.

---

<sup>18</sup> Vgl. oben Abschnitt 2.2.4.

### **3.2.2 Pseudo-Rehabilitierung der alten Götter: ein zweifaches Konsistenzproblem**

Viele Theoretiker, die sich im Grunde immer noch dem Programm der Aufklärung verpflichtet fühlen, sehen in der Postmoderne nicht nur eine enttäuschende und bedauernswerte Preisgabe eines Erkenntnisideals, sondern auch eine ideologisch gefährliche Entwicklung, die durch eine neue Beliebigkeit und Irrationalität künftigen Dogmen den Boden ebnet könnte. Shweder versucht mit folgendem Argument, diese Bedenken zu zerstreuen.

Die Angst des Aufklärers, mit dem post-positivistischen Pluralismus die „mittelalterlichen“, „autoritären“ und „bedrohlichen“ Götter und Geister der Vergangenheit zu wecken, ist, so Shweder, unbegründet: Götter und Geister sind unter postmodernen Voraussetzungen zwar „da“, doch „ungefährlich“ und sie untergraben nicht die Souveränität des Individuums, wie sie das in vormodernen Zeiten getan haben mögen; aber nicht, weil diese neuen Götter „Phantome“ wären, wie der Positivist die alten bezeichnet, sondern weil es *auch andere* Götter gibt, je nach Welt.

Ich möchte hier nicht der Frage nachgehen, ob Shweders Beschwichtigung überzeugend ist.<sup>19</sup> Im Moment stellen sich zwei vorrangige Fragen, erstens, ob es überhaupt *begrifflich möglich* ist, uns auf diesem Wege zu beruhigen, und zweitens, ob Shweders Lösungsvorschlag mit seiner eigenen Forderung, alternative Wirklichkeitspostulate neben unseren gelten zu lassen, *konsistent* ist. Ich werde beides verneinen.

Shweder versucht hier augenscheinlich, zwei Haltungen zur Metaphysik zusammenzuspannen, wie sie gegensätzlicher nicht sein könnten: tiefe Gläubigkeit und verspielte Ironie. Psychologisch, so könnte man sagen, ist diese Konjunktion nicht unplausibel, wenn man sich das postmoderne Subjekt, der üblichen Auffassung gemäß, als „brüchig“, oder „gespalten“ vorstellt. Shweder plädiert selbst für so ein „multiplexes“ Selbst als konsequentes Pendant zu seinem ontologischen Pluralismus: „Transcendence without scorn is the kind of transcendence that comes from constantly moving from one objective world to the next, inside and then out, outside and then in, all the while standing back and trying to make sense of the whole journey. It is a state of mind in which there is a detached [hier: getrenntes] engagement [hier: Engagement] with each of several traditions, which promotes an engaging [hier: erstrebenswerte] detachment [hier: Distanzierung, Teilnahmslosigkeit] from each of one's many selves.“ (S. 133).

---

<sup>19</sup> Siehe dazu unten den Abschnitt über die außertheoretischen Gründe und Motive für ein engagiertes Programm.

Nun, die Konjunktion von Gläubigkeit und Ironie entspricht vielleicht einer postmodernen Grundstimmung der Verunsicherung und Gespaltenheit, aber kann eine solche gespaltene, immer-auch-ironische Befindlichkeit alternative Wirklichkeitspostulate adäquat fassen, beurteilen, erleben, kurz „ernst nehmen“? Ich glaube nicht. Welche Entitäten meint der, der sagt „Die Götter sind zwar wieder da, aber nicht bedrohlich“? Er meint sicher nicht die selben, „alten“. Denn eine zwar begeistert tolerante, aber immer auch postmodern-ironische Rehabilitierung wird, ja, *kann* gar nicht den alten Göttern gerecht werden. Er rehabilitiert nicht *dieselben* Götter. Unmöglich könnte er das, denn die alten Götter *sind* in der Tat ihrem Begriffe nach mitunter bedrohlich, grausam und einzig konzipiert, und *nicht* harmlos, und sie dulden *keine* Alternativen neben sich. Wenn man überdies das Shweder'sche Relativitätsprinzip (Entitäten existieren relativ zu ihrem kulturellen Rahmen) auf die Postmoderne im allgemeinen, oder auf Shweders Position im besonderen anwendet, so erscheinen diese vielen ironisch-begeistert rehabilitierten Götter ihrerseits als ganz spezifische kulturabhängige Produkte eines kulturellen Rahmens. *Sie sind postmoderne Götter!*

Es scheint daher, erstens, kaum möglich, vormoderne Entitäten begrifflich konsistent in einen postmodernen Pluralismus zu integrieren, denn der jüdische Gott beispielsweise kann nicht zugleich „grausam“ sein, und „harmlos“, „einzig“, und zugleich „neben anderen Göttern“ – jedenfalls nicht unter der Voraussetzung der universellen Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch. Und es scheint zweitens nicht möglich, zugleich der postmodernen Integrationsforderung Shweders zu entsprechen, und andererseits der Forderung, die alternativen Wirklichkeitspostulate ernst zu nehmen. Denn die Integrationsforderung impliziert eine Anpassung devianter Kandidaten (gleichsam das Kastrieren eines Gottes, damit er im postmodernen Zwinger zahm ist gegen die anderen, und damit er dem postmodernen Subjekt seine Souveränität nicht nehme), die Toleranzforderung aber verbietet einen solchen Eingriff.

### **3.2.3 „Wir Positivisten sind auch ein Stamm! (Was ist mit unseren Rechten?)“**

Bei aller Freude über die nun zugelassene ontologische Vielfalt müssen wir (Shweder) fragen, wie weit denn genau die Toleranz reichen solle. Zunächst müsste man fragen, welche Kandidaten zugelassen werden sollen: alle? – und wer, wenn *nicht* alle, alle tatsächlichen oder alle möglichen Anwärter? Ferner müssten wir klären, wie Gegenstände, die einander ihrem Begriffe nach widersprechen, gigantische zumal, wie Götter, (*und* ihre Abwesenheit!)

nebeneinander (oder übereinander?) existieren können sollen.<sup>20</sup>

Wir kennen aus der politischen Diskussion des Pluralismusbegriffs ein ganz analoges Problem: In einer pluralistischen Demokratie gibt es *idealiter* keine Instanz, die inhaltlich festzulegen sich anmaßen würde, welche Interessen in einem absoluten Sinne legitim seien. Stattdessen wird ein Spielraum geschaffen, innerhalb dessen verschiedene Interessen verfolgt werden dürfen, ja sollen; Vielfalt gilt hier grundsätzlich als wünschenswert<sup>21</sup>. In jenen „klassischen“ Grenzfällen jedoch, wo die Toleranz von anti-toleranten (und somit anti-pluralistischen) Kandidaten eingefordert wird, wo also solche Interessen verfolgt werden, die der rahmengebenden Idee des Pluralismus *selbst* widersprechen, gelten sie als „verfassungswidrig“ und werden als Kandidaten ausgeschlossen.

Im Falle des Shweder'schen Pluralismus stehen wir vor demselben Problem: Wie soll eine pluralistische Ontologie mit Kandidaten wie dem Positivismus umgehen? Nun, wir haben einerseits gesehen, dass Shweder allen Stämmen, Kulturen und Traditionen das Recht auf die Hypostasierung von Wirklichkeitspostulaten prinzipiell zubilligen möchte. Andererseits wurde klar, dass er den Positivismus als „Idol“ des aufklärerischen „Stammes“ entlarven möchte. Wenn es aber, je nach Welt, verschiedene postulierte Entitäten (Götter, Geister, materielle Gegenstände, etc.) gibt, warum sollte unser positivistische Stamm kein Recht auf seine eigenen „ontologischen Postulate“ haben? Warum sollte seine atheistische Ontologie nicht auch gleichgültig sein, und der Toleranz würdig? – Entweder man behandelt Positivisten als Stammesangehörige, oder nicht. Wir können sie ja nicht so ohne weiteres ob ihrer problematischen Aspekte kritisieren (etwa durch das Tu-quoque-Argument der Befangenheit) und ihnen andererseits das Recht auf eine „echte ontologische Alternative“ absprechen.

Was geschieht jedoch, wenn Shweder auch die positivistische Ontologie respektiert (die allerdings in ihrem Kern anti-metaphysisch ist), wenn es also beispielsweise gemäß der Auffassung des Positivisten keine Götter gibt, und gleichzeitig gemäß anderer zugelassener Alternativen eine Reihe von verschiedenen Göttern sehr wohl, kann dann noch – auch hier – das universelle Rahmenprinzip des Satzes vom Widerspruch gelten? Was geschieht, mit anderen Worten, wenn wir einen ontologischen Kandidaten zulassen, zu dessen Programm es wesentlich gehört, alle anderen Kandidaten zu eliminieren?

Ein Vertreter der Position Shweders könnte unserer Kritik zunächst mit Recht

---

<sup>20</sup> Das Problem ist selbstverständlich kein Platzproblem, sondern ein begriffliches.

<sup>21</sup> Natürlich ist dieses Modell eine grobe Vereinfachung. Tatsächlich wird genau unterschieden zwischen Grundnormen, die universell gelten sollen, und lokalen Normen, die individuell variieren dürfen. Der Spielraum ist also eingeschränkt. Wichtig für unsere Analogie ist jedenfalls, *dass* es diesen Spielraum gibt, und wenn,

dagegenhalten, dass der so konstruierte Widerspruch nur entstehen kann wenn man unter der Etikette „Positivismus“ drei sehr verschiedene Positionen subsummiert:

- (1) Ein lediglich erkenntnis-kritisches, *ontologisch neutrales* Programm (wie man es bei einigen Vertretern des Positivismus findet, oder bereits bei D. Hume);
- (2) Ein *ontologisch negatives* Programm als emphatische Erweiterung von (1) (z.B. bei einigen Vertretern des Neopositivismus); und
- (3) Ein *ontologisch positives* Programm als historisches Nebenprodukt von (2) (wie z.B. im Physikalismus eines Viktor Kraft).

Wenn wir diese Unterscheidung treffen, wird ersichtlich, dass diese drei Varianten des Positivismus für sich genommen keinen Widerspruch erzeugen:

Variante (1), der ontologisch neutrale Positivismus, benötigt lediglich Subjekte und Sinneseindrücke, und verzichtet im übrigen auf absolute Außenwelt-Entitäten, beziehungsweise versteht sie explizite als Postulate mit hypothetischem Charakter, ganz in Shweders Sinne. Der Konflikt mit alternativen Wirklichkeitspostulaten wird hier vermieden, weil diese Variante solchen Postulaten gegenüber gleichgültig ist.

Variante (2), tritt nicht nur ontologisch abstinent auf, das neopositivistische Sinnkriterium der prinzipiellen Verifizierbarkeit verhindert, dass man über alles Sinnentranszendierende sinnvoll sprechen kann. Hier liegt tatsächlich eine Eigenschaft vor, die den erwähnten Widerspruch erzeugt, wenn man versucht, diese Alternative als Kandidat zuzulassen: gemäß der Welt des Neopositivisten gibt es keine Götter, und gleichzeitig eine Reihe anderer Götter sehr wohl. Allerdings ist diese Eigenschaft, wie wir gesehen haben, für Shweder durchaus ein Anlass, den „atheistischen“ Neopositivismus als Kandidat für seine Konzeption des ontologischen Pluralismus *nicht* zuzulassen. Man darf also das positivistische Programm der Metaphysikkritik nicht zur *Ontologie* des Neopositivismus rechnen, sondern zu dessen *Erkenntnistheorie oder Methodologie*; und wenn auch die Ontologie des Neopositivismus für sich genommen „unschädlich“ ist (Sinnesdaten- oder Sachverhaltsontologie), und also insofern durchaus als Kandidat antreten könnte, ist sie doch aus einer Erkenntnistheorie und Methodologie hervorgegangen, die keine anderen ontologischen Alternativen duldet. Metaphysikkritik, so würde Shweder sagen, ist eine ihre Kompetenzen übersteigende Kritik an fremden Ontologien (im Sinne eines „negativen Dogmatismus“). *Diese* Tatsache disqualifiziert den Neopositivismus als Kandidat für Shweders Pluralismus. Es besteht hier also in der Tat ein Problem der Kompatibilität, und diese Variante würde aus den genannten Gründen von Shweder erst gar nicht als Kandidat

---

wodurch er eingeschränkt wird.

zugelassen. Somit würde ein Widerspruch vermieden werden.

Variante (3), ein ontologischer Physikalismus, ist – für sich genommen – für Shweders Pluralismus ebenfalls ein durchaus akzeptabler Kandidat, solange er allerdings nicht die Geltung anderer Ontologien, etwa durch einen Reduktionismus, in Abrede stellt. Historisch war der Physikalismus jedenfalls eng mit einem metaphysikkritischen Programm des Neopositivismus verbunden. Wenn dies der Fall wäre und Varianten (3) und (2) also gemeinsam aufträten, dann wäre diese Allianz aus denselben Gründen wie Variante (2) als Kandidat für Shweders Pluralismus ungeeignet. Blicke der Physikalismus dagegen anderen Ontologien gegenüber „neutral“ oder „desinteressiert“, dann wäre auch er eine viable Alternative. Der Widerspruch würde hier vermieden, indem zu Göttern und anderen alternativen Postulaten einfach geschwiegen wird, weil sie im Rahmen des Physikalismus nicht aufscheinen, weil sie sozusagen „nicht in Betracht kommen“.

Die drei Varianten des Positivismus für sich genommen erzeugen daher keinen Widerspruch: (1) nicht, weil sie ontologisch desinteressiert ist, (3) – sofern sie nicht mit (2) verbunden ist – nicht, weil sie eine ganz gewöhnliche ontologische Alternative ist, und (2) wird aus erkenntnistheoretischen und methodologischen Gründen erst gar nicht zugelassen.

Die Frage ist nun nicht mehr, ob bestimmte Kandidaten einen Widerspruch zu anderen Kandidaten erzeugen (und wie das möglich sein soll unter Beibehaltung des Satzes vom Widerspruch), sondern ob sie mit dem Shweder'schen Rahmenkonzept des Pluralismus kompatibel sind. Wenn Shweders Antwort nicht nur im Falle des Neopositivismus, sondern allgemein lautet, dass nur solche Kandidaten zugelassen werden, die der rahmengebenden Idee des Pluralismus nicht widersprechen, dann zeigt sich hier einmal mehr, dass die gepriesene Vielfalt um ein weiteres – ja, möglicherweise sehr empfindlich – beschränkt werden muss, denn beinahe alle Ontologien beinhalten reduktionistische Elemente, verstehen sich selbst als universell und nicht bloß lokal gültig, tolerieren somit keine alternativen Ontologien, und wären daher als Kandidaten fast allesamt ungeeignet, weil unvereinbar mit dem Shweder'schen Rahmenkonzept des Pluralismus.

### **3.2.4 Das Problem der Akzeptanz von beliebigen Kandidaten bleibt ungelöst**

Die in Kommentar 3.2.2 angesprochene Gefahr der Beliebigkeit und Irrationalität eines ontologischen Pluralismus wird durch den Umstand verschärft, dass ein Vertreter dieser Position ein Kriterium angeben müsste, mit dessen Hilfe die Zulassung beliebiger Kandidaten



verhindert würde. Genauso, wie der Absolutist auf jede deviante Meinung mit Zurückweisung reagiert, so hat es den Anschein, der Pluralist würde auf jede deviante Meinung mit Zustimmung reagieren – im Sinne der reflexartigen Zustimmung: „Er lebt eben in einer anderen Welt!“.

Versuchen wir, das Problem präziser zu formulieren: Angenommen, wir befinden uns in einer Diskursgemeinschaft *x*, und es tritt eine Meinungsverschiedenheit auf: Person A behauptet, die Annahme eines Wirklichkeitspostulates *y* sei vernünftig, Person B behauptet, die Annahme dieses Wirklichkeitspostulates *y* sei unvernünftig. Die Frage ist nun: Wie kann entschieden werden, ob (a) „beide recht haben, in *verschiedenen* Welten“, oder ob (b) „sie sich in *einer* Welt befinden, und schlicht und einfach einer von beiden unrecht hat“?<sup>22</sup> Ich werde im folgenden drei exemplarische Fälle unterscheiden, die zeigen sollen, wie diese Frage in der Praxis entschieden wird:

Fall 1: (Hier stellt sich die Frage *nicht*)

Stellen wir uns *eine einzige, stabile* Diskursgemeinschaft vor, z.B. eine Gruppe von Chemikern in einem Labor. Hier gilt eine bestimmte Menge von ontologischen Postulaten mehr oder weniger fraglos, und ein experimentelles Datum, das diesen Postulaten widerspricht, führt in den seltensten Fällen zu deren Revision, sondern man führt das abweichende Datum auf Messfehler zurück, man modifiziert bestimmte Randbedingungen, oder das „deviante“ Datum wird einfach ignoriert. Niemand würde sagen, „Nun, Dr. X, sie leben eben in einer anderen Welt!“.

Fall 2: (Hier stellt sich die Frage, und sie wird meistens *zu Gunsten* der Vielfalt beantwortet)

Anders verhält es sich, wenn *zwei verschiedene, jeweils relativ stabile* Diskursgemeinschaften aufeinander treffen: Wenn beispielsweise auf einem Kongress für systematische Zoologie zwei Biologen über Artverwandtschaften diskutieren, wobei der eine von beiden eine „numerische“ (am Phänotyp orientierte) Taxonomie bevorzugt, der andere eine „kladistische“ (konsequent phylogenetische) Klassifikation. In diesem Fall wären wir durchaus bereit, die Gültigkeit der konkurrierenden ontologischen Postulate auf das jeweilige klassifikatorische Hintergrundsystem zu relativieren (für den einen Biologen ist phänotypische Ähnlichkeit von Interesse, für den anderen ausschließlich die gemeinsame Stammart). Die jeweils resultierenden „Taxa“ (Gruppen) implizieren einander widersprechende ontologische Postulate, und doch können wir beide Positionen als vernünftig bezeichnen, „jede in ihrer Welt“.

---

<sup>22</sup> Dies ist im Kern auch H. Putnams Kritik an N. Goodmans Viel-Welten-Theorie. Ich nenne das Problem daher kurz „Goodman-Putnam-Problem“. Vgl dazu H. Putnam, „Reflections on Goodman’s ‘Ways of Worldmaking’“,

Fall 3: (Hier stellt sich die Frage und wird meistens zu Ungunsten der Vielfalt beantwortet)

Angenommen, es tritt in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts ein betagter Anthropologe auf, der trotz seiner Zwangsemeritierung 1946 in wissenschaftlichen Kreisen eine Kulturtheorie vertritt, die sich auf eine faschistoide Rassentheorie gründet (z.B. auf M. Heideggers Konzeption der Völkermissionen<sup>23</sup>). Er findet möglicherweise sogar unter alten Herren seinesgleichen verhaltene Zustimmung, die übrige Scientific Community wird seine Ansichten aber vehement kritisieren. Wir befinden uns hier in *zwei verschiedenen, jedoch unterschiedlich stabilen Diskursgemeinschaften*, und wir würden kaum behaupten, dass „beide Positionen recht haben, jeder in seiner Welt“, sondern wir würden entschieden dafür eintreten, die eine Position als schlicht falsch zu beurteilen.

Das in diesen drei Beispielen herangezogene Kriterium zur Entscheidung der „Goodman-Putnam-Frage“ ist die *Stabilität eines Konsenses* in einer bestimmten Diskursgemeinschaft. Für Shweder stellt sich nun folgendes Problem: Wenn dieses Kriterium die letzte Rechtfertigungsinstanz für die Akzeptanz oder Nichtakzeptanz von Wirklichkeitspostulaten ist (etwa weil davon ausgegangen wird, dass wir zu den Dingen an sich keinen Zugang haben können), dann bleibt die „Goodman-Putnam-Frage“ unentschieden, weil zu jeder, auch noch so absurd anmutenden ontologischen Behauptung ein Diskursszenario denkbar ist, das diese Behauptung konsensuell rechtfertigen könnte.<sup>24</sup> Und solange diese Frage unentschieden bleibt, kann ein um ontologische Toleranz bemühter Theoretiker wie Shweder *keinen Grund angeben*, warum er (politisch, ethisch oder ideologisch motiviert) bestimmten Kandidaten (wie der Ontologie des Nationalsozialismus) das Recht auf ihre eigenen ontologischen Postulate nicht zugestehen, und anderen (wie den Azande) mit Engagement zu diesem Recht verhelfen will.

Unseren kritischen Kommentar zu Shweders Viel-Welten-Theorie zusammenfassend können wir festhalten: 1. Die Vielfalt alternativer Ontologien wird eingeschränkt, wenn man bestimmte „rahmengebende Diskursregeln“, wie den Satz vom Widerspruch, verabsolutiert. 2.

---

in: The Journal of Philosophy, Bd. LXXVI, Nr. 11, November 1979, S. 603-618, insbes. S. 616 und 617.

<sup>23</sup> Vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen <sup>5</sup>1987, insbes. S. 32 und 38. Heidegger spricht dort vom „Schicksal Europas“ und der „geschichtlichen Sendung unseres Volkes“, eine Sendung, die Gefahr der „Weltverdüsterung durch Seinsvergessenheit zu bändigen“.

<sup>24</sup> Folgende Beispiele zeigen uns deutlich, dass es nicht vernünftig scheint, das Vorliegen eines stabilen, weit verbreiteten Konsenses als letzte Rechtfertigungsinstanz gelten zu lassen: Bereits in der Antike vertraten Gelehrte wie Aristarch von Samos (320 - 250 v. Chr.) zwar den Gedanken des heliozentrischen Weltbilds, konnten sich jedoch damit nicht durchsetzen, da sie den Befürwortern des Geozentrismus numerisch unterlegen waren. Auch als um 1775 A. L. Lavoisier im Sauerstoff den realen Antipoden zum hypothetischen Phlogiston erkannte und diesen zum Ausgangspunkt eines neuen Verständnisses von Oxidations- und Reduktionsprozessen machte, gaben sich die Phlogistoniker nicht geschlagen. Sie pressten durch Zusatzhypothesen ihr altes Konzept in das neue Gewand und blieben bei ihren Auffassungen. Noch bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts hielt sich, insbesondere bei älteren Naturforschern, diese Theorie (vgl. Kuhn <sup>2</sup>1976 oder Feyerabend 1983).

Die in Shweders Pluralismus integrierten Wirklichkeitspostulate können nicht begrifflich konsistent sein, und man kann nicht gleichzeitig der Integrationsforderung und der Toleranzforderung genügen. 3. Am Beispiel des Neopositivismus zeigt sich, dass nicht nur besondere Diskursregeln, sondern auch die rahmengebende Idee des Pluralismus viele ontologische Kandidaten nicht zulässt. Die proklamierte Vielfalt ontologischer Alternativen wird noch weiter eingeschränkt. 4. Shweders Pluralismus tendiert nicht nur dazu, viele interessante ontologische Alternativen auszuschließen, er versäumt es auch, ein Kriterium anzugeben, das verhindern würde, beliebig viele Kandidaten einzuschließen.

### **3.2 Richard Rortys ironisches Programm**

Neben der vergleichsweise weniger bekannten Position R. A. Shweders wollen wir nun exemplarisch eine weitere, allerdings sehr einflussreiche zeitgenössische Variante des engagierten ontologischen Relativismus zur Disposition stellen: Richard Rortys ironisches Programm. Ähnlich wie bei Shweder handelt es sich hier um eine relativistische Konzeption, die durch ihr Engagement und die besonderen Begründungen für dieses Engagement weit über die Behauptung des deskriptiven ontologischen Relativismus hinausgeht. Auch hier finden wir das Plädoyer für eine post-aufklärerische Haltung in entschiedener Opposition zum klassischen Programm in der Ontologie, sowie in Opposition zum szientistischen Erkenntnisideal, und das Pendant zu Shweders Kasuisten ist Rortys Ironiker.

Obwohl also in vieler Hinsicht auffällige Parallelen zwischen Rorty und Shweder bestehen, unterscheiden sich ihre Ansätze doch vor allem durch zwei Gesichtspunkte deutlich voneinander. Zum einen führen die noch zu untersuchenden Hintergrundannahmen bei Rorty nicht zu einem pluralisierten Quasi-Objektivismus, sondern zu einer ontologischen Enthaltensamkeit, gleichsam zur vollständigen Aufgabe der Vorstellung, wir könnten zur Welt, wie sie an sich ist, irgendeinen verlässlichen Zugang herstellen. Zum anderen finden wir bei Rorty eine Verschärfung der These der Vielfalt, indem hier, im Unterschied zu Shweder, nicht ein bestimmter Bereich des Meta-Diskurses von einer Pluralisierung ausgenommen wird, sondern jeder Diskurs, auch das eigene „Vokabular“ des Ironikers, wie Rorty sagt, nicht mehr beanspruchen will, als ein „pragmatischer“ Vorschlag zur Verwirklichung kontingenter Interessen zu sein. Diese Universalisierung des Gegenstandsbereichs ohne einen Selbstausschluss führt, wie sich zeigen wird, zu einer Selbstironisierung und wirft ein neues Licht auf das Problem der Selbstreferentialität.

In den nun folgenden Abschnitten möchte ich daher vor allem das Besondere des Rorty'schen ironischen Engagements sowie die Frage nach der Konsistenz dieser selbstreferentiellen Variante des engagierten ontologischen Relativismus diskutieren, und zwar nicht nur hinsichtlich formaler Gesichtspunkte, sondern auch in Hinblick auf die Frage, wie ein sich selbst ironisierendes Programm gegenüber absolutistischen Alternativen überhaupt noch „mit Engagement“ vertreten werden kann. Aus der Fülle der Publikationen Rortys berücksichtige ich die ersten fünf Kapitel von Rortys *Kontingenz, Ironie und Solidarität*<sup>25</sup> sowie das dritte Kapitel von *Der Spiegel der Natur*<sup>26</sup>, weil diese Texte die

---

<sup>25</sup> dt. von Christa Krüger, Suhrkamp, Frankfurt 1992.

Problematik des ironischen Engagements und der Selbstreferentialität der Rorty'schen Philosophie und einige der hier relevanten Voraussetzungen und Konsequenzen besonders deutlich werden lassen.

Ich möchte zunächst einführend Rortys Methode im Allgemeinen charakterisieren (3.3.1). Dann werde ich auf drei Voraussetzungen oder Hintergrundkonzeptionen näher eingehen und diese – abgesehen von kurzen kritischen Anmerkungen – so plausibel als möglich darstellen (3.3.2). In einem weiteren Schritt soll Rortys Haltung einer der Varianten des „ontologischen Pessimismus“ zugeordnet werden, wobei sich zeigen wird, dass sie in relevanter Hinsicht der Haltung des pyrrhonischen Skeptizismus entspricht. Schließlich werden wir fragen, welche formalen Konsequenzen sich aus Rortys Position – die Plausibilität ihrer Voraussetzungen einmal unterstellt – zum Problem der Selbstreferentialität ergeben, und welche Vermeidungsstrategie hier zur Anwendung kommt (3.3.3).

### **3.3.1. Zur Methode Rortys in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* und *Der Spiegel der Natur***

Rortys Programm ist vor allem ein kritisches Programm und seine Kritik am platonisch-abendländischen philosophischen Diskurs, im ganzen betrachtet, ein kühnes und umfassendes Dekonstruktions-Projekt. Die Objekte solcher Dekonstruktionen sind tradierte Dichotomien. Das Mittel dieser Dekonstruktionen ist ein Plädoyer für die Ersetzung „alter, überkommener“ Voraussetzungen durch andere, „neue“: ein Plädoyer für Immanenz statt Metaphysik, Kontingenz statt Teleologie und Ironie statt Absolutismus.

Den Ausgangspunkt von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* bildet die exemplarische Dekonstruktion einer ethischen Dichotomie: das „Öffentliche“ versus das „Private“ als handlungsregulative Instanz, also „Gemeinschaft“ versus „Individuum“, das „Streben nach sozialer Gerechtigkeit“ gegenüber dem „Streben nach individueller Selbstverwirklichung“. Was nun, so argumentiert Rorty, für diese Dichotomie gilt, trifft in gleicher Weise auch auf andere Dichotomien zu, etwa auf die von „Subjekt“ und „Objekt“: Ihre begrifflichen und methodischen Voraussetzungen sollten durch andere ersetzt werden, weil sich die bisher (und in manchen Fällen über Jahrhunderte) geführte Debatte mit den überkommenen Voraussetzungen als unentscheidbar oder unfruchtbar erwiesen hat.

---

<sup>26</sup> dt. von Michael Gebauer, Suhrkamp, Frankfurt 1984.

Beginnen wir mit Rortys Behandlung der Dichotomie vom „Privaten“ und „Öffentlichen“. Diese für die Ethik in der Tradition Platons zentrale Gegenüberstellung spaltet, so Rorty, die abendländische Philosophie seit der griechischen Antike in zwei Interessensgruppen. Die erste Gruppe fasst alle positiven Begründungsversuche zusammen<sup>27</sup>, die in Positionen münden, die unermüdlich und bislang vergeblich versuchen, diese Dichotomie zu entschärfen und ihre Teile zu versöhnen. Die andere Gruppe umfasst ihre „pessimistischen“ Kritiker, die solche Versöhnungsversuche in Frage gestellt haben.

Obwohl Rorty erwartungsgemäß die pessimistische Gruppe favorisiert, da sie auf verschiedene Weise die Versöhnungsversuche zwischen Privatem und Öffentlichem unter den Optimisten unterwandert, so scheinen ihm die bisherigen Dekonstruktionsbestrebungen doch nicht radikal genug, und zwar aus folgendem Grund: Philosophen dieser zweiten Gruppe (Rorty nennt sie einfach „die Skeptiker“) haben unterschiedlich argumentiert: Nietzsche beispielsweise (wie auch Heidegger und Foucault) kritisierte den Optimisten mit dem Hinweis auf den Drang des Individuums nach Selbsterschaffung und privater, ästhetischer Autonomie, Historisten (wie etwa Hegel, Dewey und Habermas) dagegen stützten ihre Kritik auf eine Auffassung, die das Subjekt mit seinen privaten Interessen auf seine geschichtlichen Bedingtheiten reduziert. Beide genannten skeptischen Ansätze unterminieren also die Forderung nach der Ausrichtung des Privaten am Öffentlichen, oder umgekehrt, die Forderung nach der Ausrichtung des Öffentlichen am Privaten. Sie versuchen diese Dichotomie als philosophisches Problem aufzulösen, indem sie den einen der Teile, das Private oder das Öffentliche für mehr oder weniger kontingent erklären. *Beide* skeptischen Ansätze *vermeiden* allerdings, wie Rorty bedauernd feststellt, eine Radikalisierung ihres Standpunktes, sodass sie letztlich doch dem einen oder dem anderen, dem Privaten oder dem Öffentlichen, den Vorzug geben können. Eine solche partielle Kontingentisierung löst daher genaugenommen den Streit nicht auf, sondern entscheidet ihn letztlich doch zugunsten einer Partei. Rorty kontrastiert in diesem Sinne zwei Subklassen unter den Idealen der „Kontingenzphilosophen auf halbem Wege“: private versus soziale Vervollkommnung, Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger und Nabokov gegenüber Mill, Marx, Dewey, Habermas und Rawls.

Das erklärte Ziel von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* ist nun eine Vollendung der Kontingentisierung, um so dem Streit, „den Platon angezettelt hat“, ein für allemal ein Ende zu machen. Rorty stellt in diesem Zusammenhang zum erstenmal die Figur des „liberalen Ironikers“ vor, eine Figur, die das Ziel der radikalen Kontingentisierung auf allen Ebenen (des

---

<sup>27</sup> In unserer Terminologie also „optimistisch“ Positionen.

Menschen und der Welt, der Werte und Tatsachen) verkörpert. Obwohl nun Rortys Ironiker für eine universelle Kontingentisierung plädiert – und das ist das auffällige an dieser Figur – verkündet er eine Utopie: eine Welt, in der Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun (daher nennt ihn Rorty „liberal“), in der wir jedoch gleichzeitig wissen, dass unsere zentralen Überzeugungen kontingent sind (daher „Ironiker“). Der liberale Ironiker verkörpert die Preisgabe der Suche sowohl nach ethischen wie auch nach theoretischen Absolutbegriffen, die Preisgabe der „Vision“ der Optimisten von einer allumfassenden einzigen Theorie, und ersetzt diese Ideale durch eine Freude an vielen Erzählungen. Das Erkenntnisziel des Ironikers ist somit nicht eine „Konvergenz gegen eine schon existierende Wahrheit“, sondern, in Rortys eigenen emphatischen Worten, „ein unendlicher, immer weiter ausgreifender Prozeß der Verwirklichung von Freiheit“ (Rorty 1992, S. 17).

Aus dem bisher gesagten wird bereits deutlich, dass Rortys Philosophie in verschiedener Hinsicht eine der vehementesten Kritiken am klassischen Programm in der Ontologie darstellt, die wir bislang behandelt haben. Sie provoziert durch ihre Rigorosität geradezu ihre Zurückweisung. Ich denke aber, wir sollten zunächst die Voraussetzungen dieser Position genauer untersuchen, bevor wir sie einer Kritik unterziehen.

### **3.3.2. Relevante Voraussetzungen der Position Rortys**

Das programmatische Ziel einer radikalen Kontingentisierung der Welt löst, da sie universell konzipiert ist, nicht nur die genannte ethische Dichotomie auf, sondern sie unterminiert auch eine weitere zentrale platonische Dichotomie, die Entgegensetzung von „Subjekt“ und „Objekt“. Ging es im ersten Falle um die Dekonstruktion von „moralischem Subjekt“ und „Gesellschaft“, so müssen nun das erkennende Subjekt und die Theorien dieses Subjekts über die Welt kontingentisiert werden. Dies versucht Rorty durch ein Plädoyer für die folgenden Hintergrundannahmen zu bewerkstelligen: eine „kreative Philosophie“, eine „Kontingentisierung der Sprache“ und eine „Kontingentisierung des Selbst“.

#### **a) „Kreative“ versus „wissenschaftliche“ Philosophie**

Das Ideal einer „kreativen Philosophie“ entspringt einer Tradition, deren Ursprünge bis in die Zeit der Aufklärung zurückverfolgt werden kann. Rorty konstatiert eine „Spaltung

der Philosophie“ seit dieser Zeit in „wissenschaftliche Philosophie“ und „kreative Philosophie“. „Wissenschaftliche Philosophie“ sucht in aufklärerischer Tradition unermüdlich nach einer wahren Abbildung der Welt und grenzt sich scharf von Religion und Metaphysik ab (vertreten etwa durch den Neopositivismus oder den Kritischen Rationalismus). Ihre Verfechter halten die Wissenschaft für das Paradigma menschlicher Tätigkeit und stellen „harte Tatsachen“ in scharfen Kontrast zum „Subjektiven“ „Metaphorischen“. „Kreative Philosophie“ dagegen versteht ihre Aufgabe wesentlich darin, in romantischer Tradition nach neuen, alternativen Sprachspielen zu suchen, und sie hält die Wahrheit (zumindest teilweise) für „gemacht“. Als Repräsentanten dieser zweiten Gruppe nennt Rorty u.a. Nietzsche, Heidegger, Dewey, Derrida, W. James, Goodman, Putnam und Davidson.

Vertreter der „kreativen Philosophie“ akzeptieren gewöhnlich die wissenschaftliche Tätigkeit als eine bestimmte, hoch-effiziente und hoch-spezialisierte Tätigkeit, stellen sie jedoch als eine unter vielen Tätigkeiten neben eine Reihe alternativer Tätigkeiten und relativieren ihren Wert auf spezielle Zwecke: Vorhersage und Kontrolle. Unter der Voraussetzung anderer Zwecke, so Vertreter der „kreativen Philosophie“, ließen sich andere Welten erfinden.

Kant und Hegel, als Vorläufer und Wegbereiter dieser Tradition, wiesen den universellen Anspruch der „wissenschaftlichen Philosophie“ nur teilweise zurück und sie beschränkten ihre Angemessenheit auf eine Art „Wahrheit zweiter Klasse“: Materie ist „vom Geist gemacht“ (Kant) bzw. ist sie Geist, der sich seiner geistigen Natur nur halb bewusst ist (Hegel). Wahrheit erster Klasse hielten beide allerdings für denkbar und reservieren diesen Bereich – bezeichnenderweise – der Philosophie.

Rorty bekennt sich erwartungsgemäß ausdrücklich zur „kreativen“ Tradition und entwickelt seinen Standpunkt in folgenden sieben Argumentationsschritten:

1) Zu allererst distanziert sich Rorty – wie im übrigen die meisten Objektivismus-Kritiker – vom Solipsismus: Dass keine Außenwelt existiert, ist (Rorty paraphrasierend) eine langweilige Dummheit. Für interessant dagegen erachtet Rorty die Kritik am Objektivismus, die Kritik an der Auffassung also, dass es „da draußen Wahrheit gibt“. Denn wahr können nur Sätze sein, Sätze in einer vom Menschen gemachten Sprache. Daher gilt: die Welt kann durchaus Ursache dafür sein, dass wir einen Satz mit Recht für wahr halten. Die Auffassung dagegen, die Welt bestünde an und für sich aus „satzförmigen Stücken namens ‚Tatsachen‘“ ist, so Rorty, die Folge einer Personifizierung der Welt, einer Projektion menschlicher Eigenschaften in die Welt und das Produkt des Glaubens an einen göttlichen Plan.<sup>28</sup> Erst unter

---

<sup>28</sup> „Die Annahme, daß die Wahrheit, wie die Welt, dort draußen sei, ist das Erbe einer Zeit, in der die Welt als



solchen Voraussetzungen können wir sagen: „die Wahrheit ist groß und sie wird siegen“ (ebd. S. 24).

2) Unsere Aufmerksamkeit richtet sich somit weg von der Welt (was immer das eben ist) und hin zur Sprache. Wenn wir nun die verschiedenen Regelsysteme der Sprache als Ganzes („ganze Vokabulare“) und nicht isolierte Sätze miteinander vergleichen, sind wir nicht mehr versucht, „Beschreibungen der Welt“ gegeneinander auszuspielen.<sup>29</sup> Wir sehen zwar, dass z.B. Newtons Beschreibungen Vorhersagen über die Welt leichter machen als Aristotelische, was aber nicht bedeutet, dass „die Welt Newtonisch spricht“. Die Welt spricht überhaupt nicht, sagt Rorty mit Recht. Nur wir sprechen.

3) Sprachspielpräferenzen sind allerdings nicht willkürlich, in dem Sinne, dass zu jeder Zeit jedwedes Sprachspiel gleich viabel oder brauchbar wäre, denn ein Begriffswandel erfolgt meist über viele Generationen und ist weder durch einen Willensakt, noch durch Diskussionen zu erzielen. Er ist allmähliche Umgewöhnung an ein neues Vokabular.

4) Die Suche nach einem sprachspielunabhängigen Kriterium zum Zwecke der Auszeichnung eines angemessensten, besten unter ihnen ist nur sinnvoll unter objektivistischen Voraussetzungen: unter der Annahme einer „immanenten Natur der Welt“. Fällt diese Voraussetzung, sind alle Sprachspiele angemessen, relativ zu ihren Zwecken.

5) Ein solcher universeller Sprachspielrelativismus muss natürlich seinerseits in einer Sprache formuliert werden, in einer Metasprache, die sich für ein bestimmtes Vokabular entscheiden muss. Als universelle Theorie kann dieser Sprachspielrelativismus daher nur konsistent sein, wenn er sich selbst vom Anspruch distanziert, seinerseits „die Wahrheit“ zu verkünden. Rorty zieht aus diesem Umstand die pragmatische Konsequenz, dass der Sprachspiel-Relativist lediglich ein neues Vokabular vorschlagen kann, das unseren gegenwärtigen Zwecken am besten dient. Argumente der Sprachspiel-Relativisten sind unter dieser Voraussetzung nicht mehr als „Empfehlungen“. Besonders wichtig für das Problem der Inkonsistenz durch Selbstanwendung ist daher das Eingeständnis, dass es keine zwingenden Argumente für die Übernahme eines neuen, relativistischen Sprachspiels geben kann, denn ein Gegeneinander-Ausspielen von Vokabularen setzt Vergleichbarkeit voraus, und ein Vergleich des alten und

---

Schöpfung eines Wesens gesehen wurde, das im Besitz einer eigenen Sprache ist. Wenn wir den Versuch aufgeben, die Idee einer solchen nicht-menschlichen Sprache mit Sinn zu erfüllen, dann werden wir nicht mehr in Versuchung sein, die triviale Aussage, daß die Welt die Ursache dafür sein kann, daß wir einen Satz mit Recht für wahr halten, zu verwechseln mit der Behauptung, daß die Welt sich selbst, aus eigenem Antrieb, in satzförmige Stücke namens ‚Tatsachen‘ aufteilt. Wenn man sich aber an die Vorstellung klammert, daß Tatsachen für sich bestehen, dann ist es leicht, das Wort ‚Wahrheit‘ zu personifizieren und so zu behandeln, als sei es identisch mit Gott selbst, oder mit der Welt nach Gottes Plan.“ (ebd. S. 24).

<sup>29</sup> Die Ausdrücke „Vokabulare“, „Sprachen“ und „Sprachspiele“ sind bei Rorty, jedenfalls in diesem Zusammenhang, austauschbare Termini.

neuen Sprachspiels seinerseits ein positionsunabhängiges Kriterium – ein Kriterium, das jedoch in dem Maße unmöglicher wird, in dem das alte Vokabular „wirklich neu ist“ (ebd. S. 31).

6) Rorty möchte seine Position also auch gegen einen *dogmatisch* vorgetragenen Relativismus, gegen eine negativ-dogmatische Objektivismus-Kritik abgrenzen: „Wenn wir sagen, wir sollten die Vorstellung aufgeben, dass die Wahrheit dort draußen ist und darauf wartet, von uns entdeckt zu werden, dann sagen wir damit *nicht*, wir hätten entdeckt, dass es da draußen überhaupt keine Wahrheit gibt“ (ebd. S. 29, kursiv von mir).<sup>30</sup>

7) Schließlich rät Rorty in bestimmten Fällen davon ab, Gründe für und wider eine These zu suchen. Das bedeutet nicht, dass eine Diskussion klassischer philosophischer Themen unterbunden werden sollte, sondern, dass Probleme, die in einem bestimmten Vokabular formuliert, zu fruchtlosen Auseinandersetzungen geführt haben, besser durch Fragen in einem anderen Vokabular ersetzt werden sollten.<sup>31</sup> Denn erstens sollte eine Kritik in eben dem Vokabular formuliert sein, gegen das es sich wendet, und zweitens ist die Verwendung eines Terminus an und für sich schon das Kriterium für kohärenten, sinnvollen Sprachgebrauch. „Interessante Philosophie“ dagegen arbeitet holistisch und pragmatisch. Sie *ignoriert* das hemmend und unfruchtbar gewordene „erstarrte Vokabular“ und *wirbt* für ein neues, das kommende Generationen zur Übernahme „reizen“ könnte.

### Anmerkungen

Diese Argumente sind implikationsreich. Sie haben weitreichende Konsequenzen, weil hier eine metaphilosophische Position vorgeschlagen wird, d.h. ein Programm, das nicht direkt in bestehende Debatten eingreift, sondern die methodologischen und sprachlichen

---

<sup>30</sup> „Nietzsche hat viel Verwirrung damit gestiftet, daß er aus dem Satz ‚Wahrheit ist keine Sache der Korrespondenz mit der Realität‘ schloß: ‚Was wir ‚Wahrheit‘ nennen, sind nur nützliche Lügen‘. Dieselbe Konfusion findet sich gelegentlich bei Derrida, in dem Schluß von ‚Eine Realität, wie sie die Metaphysiker zu finden hofften, gibt es nicht‘ auf ‚was wir ‚real‘ nennen, ist nicht wirklich real‘. Solche Konfusionen setzten Nietzsche und Derrida dem Vorwurf der selbstbezüglichen Inkonsistenz aus – dem Vorwurf, sie beanspruchten, das zu wissen, wovon sie selbst behaupteten, daß man es nicht wissen könne“. (ebd. S. 29).

<sup>31</sup> Solche zu vermeidenden Fragestellungen wären von folgender Art: ‚Welchen Ort hat das Bewußtsein in einer Welt der Moleküle?‘ ‚Sind Farben bewußtseinsabhängiger als Gewichte?‘ ‚Welchen Ort haben Werte in einer Welt der Tatsachen?‘ ‚Welchen Ort hat die Intentionalität in einer Welt der Kausalität?‘ ‚Welche Beziehung besteht zwischen dem für den Alltagsverstand festen Tisch mit dem nichtfesten Tisch der Mikrophysik?‘ oder ‚Welche Beziehung besteht zwischen Sprache und Denken?‘ Wir sollten nicht den Versuch machen, solche Fragen zu beantworten, weil das entweder zu den offenkundigen Fehlschlägen des Reduktionismus oder den kurzlebigen Erfolgen des Expansionismus führen würde. Wir sollten uns auf andere beschränken, zum Beispiel: ‚Steht unser Gebrauch dieser Worte unserem Gebrauch anderer Worte im Wege?‘ Das ist eine Frage, die sich

Bedingungen untersucht, die zu diesen Debatten geführt haben. Die Eigentümlichkeit und, wie ich meine, der besondere Reiz einer Strategie wie dieser liegt in der Art der neuen Herangehensweise an alte Probleme der Philosophie, Probleme, die durch ihre Hartnäckigkeit tatsächlich den Verdacht nahe legen, dass mit ihren begrifflichen oder methodologischen Voraussetzungen etwas nicht in Ordnung ist. Folgen wir daher Rortys Argumentation ein Stück weiter und untersuchen wir zwei weitere zentrale Elemente seines Standpunktes, die These der Kontingenz der Sprache und die These der Kontingenz des Selbst. Zuvor sollten wir jedoch das bisher Gesagte zusammenfassend, drei Konsequenzen der „kreativen Philosophie“ herausstreichen:

a) *Ein Stilwandel des Philosophierens*: Wer angesichts der Frage nach der Wahl eines Sprachspiels oder Vokabulars ausschließlich holistische und pragmatische Gesichtspunkte gelten lässt, muss, um seine Präferenzen zu rechtfertigen, „empfehlen“, „werben“, „animieren“, „reizen“. Überspitzt gesagt werden aus fundamentalistisch-faustischen Wahrheitsrittern ideologiebereite, nutzenorientierte Ideenvertreter.

b) *Außertheoretische Elemente erhalten einen höheren Stellenwert*: Pragmatische Aspekte werden denen der Erkenntnistheorie und Ontologie „vorgängig“. Erst wenn ich weiß, welche Ziele ich verfolgen soll, kann ich entscheiden, welche Sprachspiele die besten Mittel zu ihrer Erreichung sind.

c) *Konsequenzen für den Sprachspielrelativismus als philosophische Position*: Rortys Position wird „schwach“, sofern sie selbst eine Theorie ist und dasselbe für sie gilt wie für alle Theorien: sie lässt sich selbst mit Argumenten nicht hervorheben, die sich auf „Adäquatheit einer Theorie in Bezug auf ontologisch objektive Tatbestände“ stützen, sondern nur reizvoll, attraktiv machen. Sie kann und will daher nicht alte Theorien „widerlegen“ (ebd. S. 31). Weil sie sich selbst von ihrer Kritik *nicht* ausnimmt, bleibt sie konsistent. Insofern ist sie andererseits eine starke Theorie.

## **b) Die Kontingenz der Sprache**

Wie wir im letzten Abschnitt festgestellt haben, enthält Rortys Plädoyer für eine „kreative Philosophie“ eine radikale Kritik am scientistischen Erkenntnisideal. Im Rahmen dieser Kritik wird vor allem die klassische Forderung zurückgewiesen, nach einem Kriterium

---

damit beschäftigt, ob wir unsere Werkzeuge ineffizient einsetzen, nicht damit, ob unsere Überzeugungen kontradiktorisch sind.“ (ebd. S. 34-35).

für eine verbindliche Entscheidung zwischen alternativen Beschreibungen, diversen Sprachspielen oder konkurrierenden Metaphern zu suchen. Warum kann es Rorty zufolge ein solches Kriterium nicht geben? Oder besser, warum sollten wir den Versuch aufgeben, nach einem solchen Kriterium zu suchen? Die Antwort ist: Weil Beschreibungen, Sprachspiele oder Metaphern nur *miteinander* verglichen werden können, und niemals mit einem Ding namens „Tatsache“ jenseits der Sprache (S. 48). Rorty versucht diese Antwort unter Bezugnahme auf eine spezielle, auf Wittgenstein und Davidson zurückgreifende Sprachkonzeption zu verteidigen. Im Folgenden wollen wir jene Sprachauffassung und insbesondere ihre Relevanz für Rortys Kritik am szientistischen Erkenntnisideal etwas genauer untersuchen.

Wesentlich für Rortys Auffassung von Sprache sind zwei miteinander eng verbundene Gesichtspunkte. Zum einen will er (in Anlehnung an Wittgenstein) Sprache nicht mehr als ein rein abbildendes Medium, also als ein vermittelndes, gleichsam passives Element zwischen Subjekt und Objekt verstehen, sondern als ein plurifunktionales Werkzeug im Sinne eines gestaltenden Mittels zur Erreichung verschiedener Zwecke.<sup>32</sup> Zum anderen argumentiert er (Davidson folgend) für eine naturalisierte, evolutionistische Sprachauffassung, die ganz ohne ein außersprachliches verbindliches Telos auskommt.

Den Ausgangspunkt bildet, so wie in den meisten relativistischen Konzepten, auch hier die Feststellung der unaufhebbaren Vielfalt von Sprachspielen. Wir kennen verschiedene Vokabulare, das Vokabular des Bewusstseins, das Vokabular der molekularen Welt, der Sinneseindrücke, der Werte, Tatsachen, Intentionalität, Kausalität, des Common Sense, der Mikrophysik, oder des Denkens.<sup>33</sup> Behandelt man nun die Sprache als Medium, erscheint das Ziel sinnvoll, durch Addition oder Reduktion eine umfassende Theorie, ein „Supervokabular“ zu finden, das wie ein Puzzle die einzelnen Sprachspiele zusammenfügt, und so die Welt vereinheitlicht beschreiben kann. In Anbetracht der bislang erfolglosen Versuche, ein solches umfassendes Vokabular zu finden, rät Rorty von solchen Versuchen ab und spricht den Verdacht aus, verschiedene Diskurse könnten „für alle Zeit inkommensurabel“ bleiben<sup>34</sup>. Zu Beginn von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* heißt es beispielsweise: „Das Vokabular der

---

<sup>32</sup> Wittgensteins Werkzeug-Metapher ist, wie Rorty allerdings anmerkt, in einer Hinsicht unpassend: Wer ein Werkzeug wählt oder gebraucht, weiß, welche Arbeit er verrichten will. Werden neue Vokabulare erfunden, so ist hier nicht notwendigerweise das Ziel vor Augen. Meistens „macht [im Gegenteil] das neue Vokabular die *Formulierung* seines Zweckes *erst möglich*“ (ebd. S. 36, kursive Hervorhebung von mir).

<sup>33</sup> Rortys Ironiker „[...] hegt radikale und unaufhörliche Zweifel an dem [...] Vokabular, das er gerade benutzt, weil er schon durch andere Vokabulare beeindruckt war, Vokabulare, die Menschen oder Bücher, denen er begegnet ist, für endgültig nahmen.“ (ebd. S. 127; Übersetzung leicht verändert [„er“ statt „sie“], kursiv von mir).

<sup>34</sup> „inkommensurabel“ bedeutet hier: weder durch Addition noch durch Reduktion integrierbar in ein beide ersetzendes Metavokabular.

Selbsterschaffung ist *zwangsläufig* privat [...] und ungeeignet zur Argumentation.“ [...] „Forderungen nach Selbsterschaffung und nach Solidarität [sind] gleichwertig, aber *für alle Zeit* als inkommensurabel zu betrachten“ (ebd. S. 13-14, kursiv von mir).<sup>35</sup>

An diesen durch Wittgenstein vollzogenen Metaphernwechsel vom Medium zum Werkzeug knüpft sich nun jene von Davidson angestrebte Naturalisierung der Sprache.<sup>36</sup> Die Konjunktion dieser beiden Elemente scheint allerdings nicht ohne Erläuterungen nachvollziehbar. Ich denke, sie ist so zu verstehen: Wenn wir angesichts der Vielfalt von inkommensurablen Sprachspielen die Vorstellung aufgeben, in der Sprache einen Spiegel zu sehen, der nichtsprachliche Entitäten adäquat abbildet, nehmen wir auch von der Vorstellung Abstand, nach einem all-adäquaten Supervokabular zu suchen, das ein perfekter Spiegel wäre. Haben wir uns einmal von der Spiegelmetapher gelöst, erscheint es nicht mehr sinnvoll, von außersprachlichen Entitäten zu sprechen, „entlang denen die Sprache allmählich ihre Form gewinnt“ (Rorty 1992, S. 46). Die treibende Kraft oder Zielrichtung, in traditioneller Terminologie das *Telos*, ist damit nicht mehr verbindlich, sondern die Adäquatheit eines Sprachspiels bemisst sich nun in Relation zu *verschiedenen* Zwecken. Diese beiden Gesichtspunkte, der *pragmatische Aspekt* der Werkzeugmetapher, sowie der *Aspekt der Kontingenz* in der Behauptung der Abwesenheit eines der Natur immanenten, verbindlichen *Telos* schaffen die Verbindung zu einer evolutionistischen, naturalisierten Erklärung von Sprache. Das Charakteristische evolutionärer Erklärungsmodelle ist ja, dass sowohl das *Telos* überflüssig wird, als auch, dass der pragmatische, zweckgerichtete Aspekt zum nicht hintergehbaren Kriterium für den Wert (oder „Barwert“, wie Rorty sagt, ebd. S. 49) eines Gegenstandes wird, einerlei, ob es sich um Orchideen, Menschenaffen, Sprachspiele, Theorien oder Metaphern handelt. Wer Davidson so weit folgt, hat die Sprache naturalisiert,<sup>37</sup> da er nun die Beziehung Sprache – Welt als kausale Beziehung auffasst.<sup>38</sup>

Auf der Grundlage von Davidsons naturalisierter, evolutionistischer Sprachkonzeption versucht Rorty nun die Entwicklung der Sprache, ja, die Geschichte des Denkens insgesamt,

---

<sup>35</sup> An einer anderen Stelle (ebd. S. 25) räumt Rorty allerdings ein, dass in manchen Fällen tatsächlich und erfolgreich zwei zunächst unvereinbar scheinende Theorien (Vokabulare) durch eine dritte umfassende Theorie (Vokabular) ersetzt wurden; Jedoch – und das ist der entscheidende Punkt – nicht deshalb, weil diese neue Sprache „der Welt adäquater“ wäre, sondern, weil sie einen bestimmten Zweck (z.B. Voraussage und Kontrolle) effizienter erfüllt.

<sup>36</sup> Vgl. D. Davidson, „What Metaphors Mean“, in: Davidson (1984a); ferner: D. Davidson, „A Nice Derangement of Epitaphs“ in: E. Lepore [Hg], *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford 1984.

<sup>37</sup> in ähnlicher Weise wie G. Ryle und D. Dennett „Geist“ und „Bewusstsein“ als Entitäten überflüssig gemacht haben. Vgl. R. Rorty, „Contemporary Philosophy of Mind“, in: *Synthese* 53 (1982) S. 332-348.

<sup>38</sup> „Diese [...] Denkweise, die Ryle und Dennett für Bewußtseinträger [*minds*] und Davidson für Sprachen ausgearbeitet haben, naturalisiert Bewußtsein und Sprache, indem alle Fragen über ihre Relation zum übrigen Universum in *kausale* Fragen verwandelt werden [und] nicht mehr fragen über die Angemessenheit von

als eine Geschichte der Evolution von Metaphern begreiflich zu machen. Wenn wir das Modell von der natürlichen Auslese in der Evolutionstheorie auf Prozesse der Sprach- und Kulturentwicklung anwenden, wird jede „von außen vorgegebene“, treibende Zielrichtung, jedes teleologische Moment *verzichtbar*, weil Sprache und Kultur nun als das Produkt „schierer Zufälle“ erscheinen (Rorty 1992, S. 41-42):

Eine nicht-teleologische Betrachtungsweise der Geschichte des Denkens einschließlich der Geschichte der Naturwissenschaften leistet für die Theorie der Kultur, was Mendels mechanistische Betrachtung der natürlichen Auslese für die Evolutionstheorie leistete. Mendel lehrte uns, das Bewußtsein als etwas zu sehen, das sich einfach ergab, nicht als etwas, worauf der ganze Prozeß zielte. Davidson läßt uns Geschichte von Sprache und damit Kulturgeschichte so ansehen, wie Darwin uns die Geschichte eines Korallenriffs anzusehen lehrte. Alte Metaphern sterben ständig zur Buchstäblichkeit ab und dienen dann als Boden und Folie für neue Metaphern. [...] Unsere Sprache und Kultur sind ebenso zufällig, ebenso Ergebnis von tausend kleinen Mutationen, die Nischen finden (und einer Million anderer, die keine Nischen finden), wie Orchideen und Menschenaffen.

So sind etwa neue Kulturtheorien erklärbar als das Produkt kontingenter „Konstellationen von Kausalkräften“, die lediglich *Gesprächsgegenstände* für uns geworden sind. Unter anderen Konstellationen könnten andere Kulturtheorien hervorgebracht werden. Solche kausalwirkenden, historisch-sozialen Kausalkräfte haben beispielweise die Rede von „Säkularisierung“ oder „Spätkapitalismus“ ausgelöst und, da diese Ideen auf fruchtbaren Boden fielen, die ihnen zugrundeliegenden Kulturtheorien hervorgebracht.

Zum besseren Verständnis dieser Argumentation ist es hilfreich, den speziellen Gebrauch des Begriffs der Metapher bei Rorty zu erläutern. Metaphern haben, wie sich gezeigt hat, in der hier umrissenen Sprachkonzeption einen hohen Stellenwert. Entgegen der traditionellen Ansicht, die vor allem durch Philosophen der Aufklärung wie Hobbes oder Locke maßgeblich geprägt wurde, und der gemäß Metaphern für erkenntnismäßig verzichtbare, schmückende Zutat gehalten wurden, versteht Rorty Metaphern als erkenntnismäßig hoch signifikante, kreative Erweiterungen des Verständnishorizonts. Der klassischen Auffassung zufolge sollten Metaphern in wissenschaftlichen und wissenschaftsphilosophischen Argumenten grundsätzlich vermieden werden. Man ließ ihren Gebrauch wohl in bestimmten Zusammenhängen aus rhetorischen Gründen zu, etwa, wenn ihre überzeugende, gefällige oder ausschmückende Funktion didaktischen Zielen entgegen zu kommen versprach. Im übrigen galten Metaphern jedoch als verkürzte Vergleiche

---

Darstellung oder Ausdruck sind.“ (Rorty 1992, S. 40).

(„elliptische Simili“), die, wie man gemeinhin behauptete, durch wörtlichen Gebrauch vollständig ersetzt werden könnten.<sup>39</sup>

Einer der vehementesten Kritiker einer solchen traditionellen Metaphernkonzeption ist in jüngerer Zeit Max Black, der in seinem einflussreichen Aufsatz „Metaphor“<sup>40</sup> der klassischen Auffassung ein „interaktives“ Modell entgegensetzt, in dem vieles von Davidsons und Rortys Kritik bereits vorweggenommen wird, oder jedenfalls angelegt ist.<sup>41</sup> Die Übertragung eines Ausdrucks in einen anderen, ihm fremden Kontext kann, so Black, durchaus eine Erweiterung der Bedeutung bewirken, denn sie formuliert eine nicht im Vorneherein gegebene Ähnlichkeit, sondern sie bringt diese unter Umständen erst hervor.<sup>42</sup> Der Leser oder Hörer ist angesichts einer neuen Metapher „[...] forced to ‚connect‘ two ideas. In this connection resides the secret and mystery of metaphor“ (ebd. S. 39). Ein solches Zusammenzwingen oder Zusammenspannen von Vorstellungen hat eine Tilgung von einigen Aspekten und ein Hervorheben anderer zur Folge. Das eine Ding wird gleichsam durch die Schablone des anderen gesehen; „[...] in short, it organizes our view of something.“ (ebd. S. 41). Metaphern besitzen also filternde und ergänzende Qualitäten. Insofern manche Aspekte *nur* mittels einer metaphorischen Übertragung zum Ausdruck gebracht werden können, bringt diese Übertragung eine neue Bedeutung erst hervor:

Suppose I am set the task of describing a battle in words drawn as largely as possible from the vocabulary of chess. The latter terms determine a system of implications which will proceed to control my description of the battle. The enforced choice of the chess vocabulary will lead some aspect of the battle to be emphasised, others to be neglected, and all to be organized in a way that would cause much more strain in other modes of description. The chess vocabulary filters and transforms: it not only selects, it brings forward aspects of the battle that might not be seen at all through another medium. (ebd. S. 41-42)

Rorty teilt nun inhaltlich weitgehend die Kritik Blacks an der traditionellen Anschauung über Metaphern (obwohl er Black nicht erwähnt), mit der wichtigen Ausnahme eines Gesichtspunktes: Während Black in der metaphorischen Übertragung von Ausdrücken eine Möglichkeit erblickt, gänzlich neue semantische Aspekte ins Blickfeld zu rücken, bestimmt Rorty neue Metaphern als bedeutungserweiternde Sprachelemente, die jedoch im

---

<sup>39</sup> Sie wurden als rhetorische Figuren behandelt, die lediglich in Ausnahmefällen (wie in „der Schenkel eines Winkels“ oder in „die Farbe Orange“) gehalterweiternde Funktion besitzen, dadurch, dass sie eine semantische Lücke kompensieren. („Katachrese“).

<sup>40</sup> Black 1954.

<sup>41</sup> Die folgenden Zitate Blacks sind dem Abdruck desselben Aufsatzes in: M. Black, *Models and Metaphor*, Ithaca 1962, S. 25-47 entnommen.

<sup>42</sup> Vgl. dazu die oben besprochene Äußerung C. Elgins: “The problem is that any two things are alike in some respects and different in others.”

Moment ihres Auftretens gerade keine, oder besser, noch keine angebbare Bedeutung haben. Neue Metaphern im Sinne Rortys haben keinen kognitiven Gehalt, denn Bedeutung haben heißt einen Platz in einem Sprachspiel haben, und Metaphern haben per definitionem keinen Platz, eben weil sie eine kreative Regelverletzung darstellen. Sie sind ein Überraschungseffekt, übermitteln aber zunächst keine Botschaft. So sagt Rorty, Davidson paraphrasierend: Für ihn, Davidson, heißt eine Metapher in eine Unterhaltung einwerfen soviel wie „die Unterhaltung plötzlich für einen Augenblick unterbrechen, um eine Grimasse zu schneiden; eine Photographie aus der Tasche ziehen und herumzeigen; auf eine Besonderheit in der Umgebung deuten; den Gesprächspartner ohrfeigen oder küssen.“ (Rorty 1992, S. 44; vgl. dazu auch Davidson 1986, S. 368). Man kann Metaphern daher nur „schlucken oder ausspucken“ (ebd.). Wenn sie „wohlschmeckend“ sind, werden sie in der Folge zu Kandidaten für einen Wahrheitswert, sie werden immer häufiger gebraucht, bis sie schließlich einen festen Platz in einem Sprachspiel besetzen. Unter diesem Gesichtspunkt wird klar, was Rorty damit meint, wenn er (in expliziter Anlehnung an Nietzsche) behauptet, sprachliche Ausdrücke seien insgesamt nichts anderes als Metaphern, tote und lebendige.

Den größten Teil unserer Sprache bilden abgestorbene Metaphern. Sie sind es, die den traditionsverbundenen „wissenschaftlichen Philosophen“ dazu verleiten zu glauben, es gebe überzeitliche, nicht-kontingente Wahrheitskriterien oder ein vorsprachliches Bewusstsein, eine Vorstellung, die Rorty für nicht mehr als einen reaktionären Slogan hält. Vorsprachliches Bewusstsein gibt es nicht, und was wir dafür halten, ist „unsere Neigung, sich der Sprache unserer Vorfahren zu bedienen, die sterblichen Hüllen ihrer Metaphern zu verehren.“ (ebd. S. 50). Unsere „Intuitionen“ erscheinen nun als „Platitüden“, als die „habituelle Verwendung eines bestimmten Begriffsrepertoires“, als „alte Werkzeuge, für die es noch keinen Ersatz gibt“ (ebd.).

Lebendige Metaphern dagegen bilden den weit geringeren Teil unserer Sprache. Sie sind wesentlich „fremdartig, mystisch, wunderbar“ (ebd. S. 46). Ihr Vorhandensein kann uns helfen zu sehen, wie sprachliche und somit indirekt kulturelle Neuerungen entstehen, blind, zufällig, und andere Sprachformen verdrängen, wenn sie bestimmte Zwecke besser erfüllen. Doch nicht nur die These der Kontingenz der Kulturentwicklung wird nun verständlicher, auch die Idee einer „kreativen Philosophie“ bekommt vor dem Hintergrund jener evolutionistischen Metaphernkonzeption einen greifbaren Sinn: Der „kreative Philosoph“ nach Rorty'schem Vorbild ist jemand, der nicht mit dem alten, erstarrten Vokabular operiert, oder, überspitzt gesagt, nicht mit toten Metaphern systematisch und beharrlich unfruchtbare Fragen unter hoffnungslosen begrifflichen Voraussetzungen zu lösen versucht, sondern



jemand, der wie Hegel, Nietzsche, Heidegger oder Wittgenstein, „mehr Interesse daran hat, überkommene Probleme aufzulösen als zu lösen“ (ebd. S. 47), indem er immer neue lebendige Metaphern hervorbringt, in der Hoffnung, dass diese auf fruchtbaren Boden fallen und dann zu neuen Werkzeugen werden, mit denen verschiedene Zwecke besser erreicht werden können; Zwecke, die gleichbleibenden oder auch sich wandelnden Bedürfnissen entspringen.

### Anmerkungen

Die Sprache als kontingent aufzufassen, ist hier Metaphysikkritik, und diese argumentiert im Prinzip immer auch mit Ockham: Weg mit ominösen, überflüssigen Entitäten bei gleicher Erklärungsleistung! Wenn wir die Entwicklung der Sprache oder anderer kultureller Phänomene ohne Teleologie im allgemeinen und ohne die Idee einer stetigen Annäherung an „die Wahrheit“ im speziellen erklären können, dann, sagt der Metaphysikkritiker, tun wir es doch bitte. Obwohl eine Reihe bekannter (forschungspragmatischer und ideologiekritischer) Gründe für Ockhams Rasiermesser sprechen, kann man trotzdem speziell im Falle Rortys folgende Fragen stellen.

Wie wir oben festgestellt haben, kann man unter holistischen und pragmatischen Voraussetzungen Präferenzen zwischen Theorien oder Modellen nicht anders begründen als durch ein „Werben, Animieren, Reizen“. Auf den vorliegenden Fall angewendet bedeutet das: Rorty kann und will die These der Kontingenz der Sprache gegenüber anderen Sprachtheorien nicht als irgendwie „wahr“ oder den Tatsachen angemessener ausweisen. Er will sie uns nur sozusagen schmackhafter machen als ihre Alternativen. Wenn wir die Angemessenheit einer Theorie an Tatsachen durch die Angemessenheit an kontingente Zwecke ersetzen, bemisst sich die „Leistung“ einer Theorie also immer an ihren relativen Interessen, die mit dieser Theorie verbunden werden. Die Frage „Teleologie oder Kontingenz?“ kann hier deshalb nicht durch einen Verweis auf deren jeweilige Erklärungsleistung entschieden werden, sondern wir können nur fragen, welchen Zwecken sie angemessener sind. Verschiedene Denktraditionen, Forschungstraditionen, Glaubenstraditionen haben jedoch bekanntermaßen sehr verschiedene Zwecke. Rortys Zwecke, so könnte man sagen, kommt eine evolutionistische Auffassung der Sprache und Kultur möglicherweise entgegen. Aus der Sicht des traditionellen Erkenntnistheoretikers dagegen mit Sicherheit nicht. Denn hier bedeutet eine evolutionistische Auffassung der Sprache und Kultur die Preisgabe verbindlicher

Wahrheitskriterien mit verheerenden Folgen für das Selbstverständnis von Wissenschaft und Philosophie insgesamt. Die Vorteile der Sparsamkeit würden daher um den Preis der Gefahr der Irrationalität erkaufte, einen Preis, den unser traditionelle Erkenntnistheoretiker vor dem Hintergrund *seiner Zwecke* unmöglich in Kauf zu nehmen bereit sein wird.<sup>43</sup>

In diesem Zusammenhang könnte man des weiteren fragen, ob evolutionäre Modelle nicht einen ungerechtfertigten Reduktionismus beinhalten. Wir können Rorty durchaus zugestehen, dass solche Modelle mit plausiblen Gründen das „Telos“ im Natur- und Kulturverlauf oder die Annäherung an eine Konvergenz der Sprache mit außersprachlichen, „satzförmigen Stücken namens Tatsachen“ für überflüssig erklären. Und dennoch können wir fragen, ob man das Vorhandensein eines „Telos“ oder das Vorliegen von „Tatsachen“ leugnen muss, im Sinne einer gesicherten negativen Existenzaussage. Angenommen, diese Entzauberung der Welt *ist* sparsam und mindestens gleich gut – *Wollen* wir sie? Wenn gemäß der Position Rortys auch die verschiedenen Metatheorien (wie hier: teleologisches versus evolutionistisches Entwicklungsmodell) nur mit pragmatischen Argumenten gegeneinander abgewogen werden können, sind dann nicht ebenso Szenarien denkbar, in denen Gesellschaften sich für teleologische, theologische, mystische, oder gar spiritistische Vokabulare entscheiden, weil sie dort „auf fruchtbaren Boden fallen“ und den Zwecken der Teilnehmer dieser Gesellschaften weit mehr entgegenkommen, als ein evolutionistisches Vokabular? Ist, anders gesagt, etwa die „Abwesenheit Gottes“ ein ontologisch objektives Faktum, das mich zur Übernahme der evolutionären Variante zwingen kann? Selbst wenn Rorty diese Frage verneint, und abschwächend richtig stellt, die evolutionäre Variante erfülle lediglich bestimmte Zwecke besser oder effizienter, bleibt immer noch die Frage offen, welche Zwecke das denn seien und *mit welcher Begründung diese Zwecke der Menge von möglichen anderen (z.B. metaphysischen) Zwecken vorzuziehen ist*.

Diese Fragen zielen auf eine entscheidende Schwäche des Rorty'schen Programms: auf die Frage nach der Vertretbarkeit einer Auffassung, die sich selbst nicht ernst nimmt. Bevor wir dieses Problem genauer untersuchen wollen (Abschnitt 3.2.3), fassen wir die dritte hier relevante Hintergrundannahme der Position Rortys zusammen, die These der Kontingenz des Selbst.

---

<sup>43</sup> S. u. Abschnitt 3.3 Außertheoretische Gründe für oder gegen ein engagiertes Programm.

### c) Die Kontingenz des Selbst

Rorty nähert sich dem Problem des Selbst auf ungewöhnliche Weise. Er fragt, was es ist, wovor der Dichter (oder der schaffende Mensch im allgemeinen) sich fürchtet, wenn er sich die Auslöschung seines Selbst durch den Tod vergegenwärtigt. Eine Angst vor einem abstrakten Nichtexistieren, kann es, sagt Rorty, nicht geben, denn das „Selbst“ und das „Nichtexistieren“ dieses Selbst (der Tod) sind „gleichsam hohle, leere Begriffe“ (S. 52). Der Schaffende fürchtet vielmehr, dass er mit dem Tod seine Unverwechselbarkeit verliert, das, was ihn von allen anderen unterscheidet. Die Einzigartigkeit des Selbst besteht also aus dieser Perspektive nicht in dem, was es an Kontinuierlichem, Idealtypischem besitzt, sondern gerade in seiner „zufallsblinden Prägung“, die es zu *mehr* macht, als einer Kopie oder Replik alles bisher dagewesenen. Natürlich lassen sich grundsätzlich Gemeinsamkeiten zwischen Individuen feststellen, doch sind diese Kontinuitäten nicht die unvergänglichen, ahistorischen, universalen Bedingungen menschlicher Existenz, die sich entdecken ließen wie ein objektives Faktum, sondern sie sind willkürliche (normativ, religiös oder ideologisch motivierte), sowie selektive Konstruktionen. Haben wir uns einmal von der Idee einer in sich zielgerichteten, einer „wesentlichen“, „notwendigen“ Natur des Menschen gelöst, erscheint uns das Selbst entzaubert und entmythologisiert, als zufallsblindes Produkt der biologischen und soziokulturellen Evolution.

So wie bei der Sprache und den Zielen der Philosophie beobachtet Rorty auch für das Selbstverständnis des Menschen im Verlauf der Geschichte seit der griechischen Antike zwei großen Traditionen: die platonische Tradition und den Bruch mit dieser Tradition seit der Romantik, vollzogen insbesondere durch Nietzsche.

Das platonische Selbstverständnis bedeutet im Wesentlichen Folgendes: Als Ziel des Menschen gilt hier, „sein Wesen“ zu erkennen, man suchte nach dem sogenannten Überzeitlichen, Ahistorischen, Ewigen, den großen Kontinuitäten. Dieses „Wesen des Menschen“ galt nicht als zufällig, sondern als notwendig und zielgerichtet. Die wichtigste Aufgabe des Menschen sollte demgemäß die Erkenntnis der Wahrheit sein, die „Verbindung mit dem, was dort draußen [‘dort oben’] ist“ (1992, S. 58). Wir haben diese Aufgabe erfüllt, wenn „unsere Inventarliste eine Kopie der Inventarliste des Universums [ist] und können in Ruhe sterben, denn das, was stürbe, wäre lediglich animalische Idiosynkrasie“. Einzigartigkeit ist für Platoniker also unwichtig. Dichter verschwenden Zeit und Worte an Kontingenzen: „Die Dichter, die an der Wahrheit kein Interesse haben, lenken uns nur von diesem paradigmatisch menschlichen Ziel ab und degradieren uns damit.“ (ebd. S. 58).

Das romantische (Nietzscheanistische) Selbstverständnis ist zu allererst ein Plädoyer für die Preisgabe dieser Suche nach einer *einzigsten* verbindlichen Wahrheit allgemeingültiger Urteile über die Welt, wie sie an sich ist, und somit auch der Suche nach *der* Natur des Menschen. Denn es scheint hier unsinnig, einen einzigen Kontext menschlichen Lebens zu privilegieren. Wenn Platons „wahre Welt“ nur eine Fabel ist, dann ist auch die Natur des Menschen nur eine Figur in dieser Fabel und der einzige Trost des Menschen angesichts des Todes somit gerade das Nichtakzeptieren dieser stereotypen Figur. Das Ziel des Menschen ist „Selbsterschaffung“ durch eine „Neukonstruktion unseres Geistes“ mittels der Sprache. Rorty bleibt hier einigermaßen vage, was Selbsterschaffung in diesem Zusammenhang konkret bedeutet. Er kennzeichnet sie lediglich als Selbsterkenntnis mittels genealogischer Rekonstruktion in einer neuen Sprache. Eine Kausalgeschichte der eigenen Kontingenz nachzuerzählen, bedeutet jedoch wiederum keinen Entdeckungsprozess, denn diese Neuerzählung ist als metaphorische Neuschöpfung zu verstehen und sie wäre notwendigerweise nichts weiter als eine Wiederholung, würde sie sich der überkommenen Metaphern bedienen. Sind Natur und Kultur insgesamt ein kontingentes Faktum, so muss der Versuch, der Kontingenz des Selbst zu entrinnen, sinnlos erscheinen. In diesem Sinne ist derjenige schwach, der glaubt, Zeitbedingtes und zeitlose Wahrheit in Übereinstimmung zu bringen, und derjenige siegreich und stark, der überkommene Beschreibungen durch neue ersetzt: „Das ist der [Nietzsches] Unterschied zwischen dem Willen zur Wahrheit und dem Willen zur Selbstüberwindung“ (ebd.).

Vor dem Hintergrund dieses Menschenbildes ist es also klar, was das große Entsetzen des „starken Dichters“ ist: das Entsetzen im Hinblick auf die Aussicht, als bloße Kopie und Wiederholung zu sterben.

Einen wichtigen Schritt im Prozess der Entzauberung des Selbst schreibt Rorty Sigmund Freud zu. Freuds Beitrag bestand, so Rorty, darin, das Bewusstsein insgesamt, besonders aber das moralische Bewusstsein, in einer feinkörnigen und detaillierten Begrifflichkeit auf die Kontingenzen unserer Erziehung zurückzuführen.

Schematisch gesprochen ist Freuds Reduktion der letzte Schritt im Prozess der Entzauberung der Welt insgesamt: Seit Platon war das Ewige *außerhalb der Welt* (im Ideenhimmel). Seit Aristoteles war das Ewige *in der Welt* (in Form von Naturgesetzen). Seit Kant war das Ewige *im Menschen*.<sup>44</sup> Seit Freud ist nun das Ewige *verschwunden*: „Er [Freud] macht die Allgemeinheit des Moralgefühls rückgängig, läßt es so idiosynkratisch sein wie die

---

<sup>44</sup> Die Naturgesetze sind hier das Maß unseres Verstandes; „Kants Auffassung vom Bewusstsein macht das Selbst zu Gott [...] er wandte sich nach innen, er fand jene Kontaktstelle in unserem moralischen Bewusstsein.“

Erfindungen der Dichter. Damit erlaubt er uns, das moralische Bewußtsein als genauso historisch bedingt, ebenso sehr als Produkt der Zeit und des Zufalls zu sehen wie das politische oder ästhetische Bewußtsein“ (ebd. S. 64); „Übrig lässt er uns ein Selbst, das ein Netzwerk aus Kontingenzen statt ein wenigstens potentiell wohlgeordnetes System von Vermögen ist.“ (ebd. S. 66).

Freud selbst wird so für Rorty zu einem Repräsentanten des „starken Dichters“. Denn er, Freud, kehrt, so Rorty, nicht einfach wieder den Platonismus um (in Form eines weiteren abstrakten philosophischen Reduktionismus, wie Hobbes, Hume oder auch Nietzsche, jene „Dekonstruktivisten auf halbem Wege“), sondern er sieht in Wissenschaft, Dichtung, Psychose, Moral und Klugheit lediglich alternative Anpassungsformen und fordert uns auf, unser Bewusstsein in dieser begrifflichen Rekonstruktion neu zu verstehen. Mit der bestechenden Plausibilität der Kontingenzthese des Selbst zwingt Freud uns, das Augenmerk weg vom Zauber des Ewigen, Allgemeinen und hin zum Konkreten zu richten. Und somit wird auch die eingangs erwähnte Dichotomie von Öffentlichem und Privatem (Gemeinschaft und Individuum, das Streben nach sozialer Gerechtigkeit und das Streben nach individueller Selbstverwirklichung) überflüssig. Sie wird genau dann zum Scheinproblem, wenn der ontologische Grund fehlt, das eine dem anderen überzuordnen: „Freud achtete die Ansprüche von Moralismus und Romantik gleich, aber er weigerte sich, einem von beiden Priorität einzuräumen oder eine Synthese zwischen beiden zu versuchen.“ (ebd. S. 69)

Aus Freuds These der Kontingenz des Selbst folgt allerdings noch nicht das normative Ideal des Nietzscheanistischen starken Dichters, denn die metaphysikkritische Leistung Freuds besteht nach Rorty gerade darin, dass er die Unmöglichkeit deutlich gemacht hat, ein paradigmatisches Wesen des Menschen zu definieren, um es vor einem anderen auszuzeichnen. Kants verbindliches sittliches Bewusstsein oder Nietzsches Übermensch sind daher bloß Beispiele der Anpassung, doch keines der beiden Ideale wäre „wahrhaft menschlicher“ als das andere.

### Anmerkungen

Die Implikationen einer kontingentisierten Konzeption des Selbst sind weitreichend. Drei Aspekte möchte ich erwähnen.

---

(1992, S. 63).

Erstens eröffnet ein kontingentisiertes Selbst eine radikal neue Sicht auf die Formen des Zusammenlebens. Denn wenn es auch für Personen keine vorgegebene Entwicklung gibt, kein „Wahrhaft-Menschlich-Werden“, wie es oft mit Pathos formuliert wird, dann fällt mit dem Leittypus *des* „Menschlichen“ auch jede Ethik, die sich an diesem Leittypus orientieren könnte. Rorty: „Er [Freud] lässt uns die ‚besondere Idealität‘ von Vorfällen sehen, die etwa Beispiele für sexuelle Perversion, äußerste Grausamkeit, groteske Obsession, manische Wahnvorstellung sind. Er lehrt uns, alle diese Vorfälle als private Gedichte eines Perversen, Sadisten oder Wahnsinnigen anzusehen: eines wie das andere so reich strukturiert und behaftet ‚mit dem Duft der Erinnerung an Moral‘ wie unser eigenes Leben. Er lehrt uns, das, was die Moralphilosophie extrem, unmenschlich, unnatürlich nennt, so zu sehen, daß es als Fortsetzung unseres eigenen Handelns erscheint“ (ebd. S. 76).

Zweitens – und diese Konsequenz ist von besonderem Interesse für die Problematik der Selbstwidersprüchlichkeit des Rorty’schen Relativismus – warnt er vor der Versuchung, die Tendenz zur Entzauberung der Welt seit Nietzsche, W. James, Darwin, Freud, Wittgenstein und Heidegger für ein Indiz zu werten, dass gleichsam der Weltgeist durch die Entdeckung seiner Kontingenz schließlich doch auf dem rechten Weg sei, sich seiner selbst bewusst zu werden, d.h. als Indiz zu werten für so etwas wie eine „allmähliche Annäherung des Menscheistes an das Maß des Universums“ (ebd. S. 78).<sup>45</sup> Wie sich jedoch eine solche Konsequenz vermeiden lässt, begründet Rorty in diesem Kapitel lediglich mit dem Hinweis, dass „Beschreibungsversuche solcher Art [...] den Charakter des Spielerischen und Ironischen verschütten, der die Gestalten verbindet, von denen ich spreche“. (ebd. S. 78). Nun fällt es allerdings nicht leicht, die Argumentationen Nietzsches, Heideggers, Freuds oder Wittgensteins für spielerisch oder ironisch zu halten. Aber selbst wenn sie das wären, ist jedenfalls der Verweis darauf, dass es jemand mit dem was er sagt, nicht gar so ernst meint, ein auf den ersten Blick problematisches Argument zur Lösung des Problems der Selbstreferentialität. Er gerät nämlich in anhaltende Verlegenheit, wenn man ihn dazu auffordert, seine eigene Position gegenüber jeder nicht-relativistischen Gegenposition zu rechtfertigen.<sup>46</sup>

Drittens schließlich bleibt die Frage offen, inwiefern der Eindruck vermeiden werden kann, dass, nach alledem, was Rorty über sein Ideal des Dichtermenschen gesagt hat, ein Merkmal wie „Phantasie“ oder „Kreativität“ zum Anthropinum wird. Oder anders gesagt, wie

---

<sup>45</sup> D.h. hier kommt „Exit-Strategie“ 3 zur Anwendung: Nicht wie bei Shweder oder Goodman und Whorf wird ein Selbsteinschluss vermieden oder der Geltungsbereich partialisiert, sondern hier gelten die Einschränkungen *durchgängig* und *mit Selbsteinschluss*, dafür tritt die Metatheorie selbst nicht mit uneingeschränkter Geltung auf.

<sup>46</sup> Siehe unten, Abschnitt 3.2.3 und 3.2.4.

kann Rorty angesichts folgender Passagen verhindern, dass man seine Aussagen über „Kreativität“, „Phantasie“, ein „Vermögen zur Erschaffung von Metaphern“ anders versteht, als Aussagen über die immanente menschliche Natur?:

Indem wir sehen, daß jeder Mensch bewußt oder unbewußt eine idiosynkratische Phantasievorstellung auslebt, können wir den spezifisch menschlichen, im Gegensatz zum animalischen, Anteil im menschlichen Leben als die Verwendung aller besonderen Personen, Dinge, Situationen, Ereignisse und Worte, auf die wir später im Leben treffen, zu symbolischen Zwecken verstehen. Dieser Vorgang ist nichts anderes als eine Neubeschreibung dessen, was uns begegnet; und wir sagen dabei zu allem: ‚So wollte ich es‘ (1992, S. 73).

An verschiedenen Stellen scheint es sehr schwierig, Rortys Standpunkt anders zu verstehen, als einen Standpunkt mit universellem Geltungsanspruch. So spricht er weiters von der ‚*Erkenntnis* der Kontingenz‘ und vom ‚*endgültigen Sieg* der Metaphern für Selbsterschaffung über die Metaphern für Entdeckung‘ (beide ebd. S. 79, kursiv von mir). Obwohl sich Rorty an anderen Stellen dezidiert gegen eine objektivierende Interpretation seines Standpunktes verwehrt (z.B. ebd. S. 38), liefert er doch kein überzeugendes Argument, das angesichts der gerade zitierten Textstellen eine solche objektivierende Interpretation ausschließen würde.

In ähnlicher Weise widersprüchlich erscheint auf den ersten Blick Rortys Reaktion auf das Problem des impliziten Selbstwiderspruchs. Immer wieder erwähnt Rorty dieses klassische Paradoxon, gleichsam in der Form einer Selbstkritik unter Anführungszeichen, doch er begegnet dieser zentralen Schwierigkeit interessanterweise (und bezeichnenderweise, wie sich zeigen wird) zunächst mit nichts weiter als der suggestiven Wiederholung und Variation des eigenen Standpunktes (vgl. ebd. S. 73, 75, 78).<sup>47</sup> Welchen Sinn hat eine solche Argumentationsstrategie? Macht sie Rortys Position nicht undiskutierbar? Oder sollten wir doch in Erwägung ziehen, dass sie *im Rahmen* des Rorty’schen Philosophieverständnisses eine angemessene Form der Reaktion ist? Immerhin ist sie ja eine Konsequenz aus dem in Abschnitt 3.2.2.a) dargelegten pragmatischen Diktum intellektueller Werbestrategie! Im Zuge der Diskussion des folgenden Kapitels wird deutlich werden, warum ich diese letzte Bemerkung nicht nur ironisch meine.

---

<sup>47</sup> Das heißt, auf die rhetorische Frage Rortys an sich selbst, mit welchem Anspruch die eigene Argumentation (unter der Voraussetzung ihrer Gültigkeit) denn überhaupt auftreten könne, folgt eine Selbstrelativierung, und dieser eine neue Strophe auf die Attraktivität der eigenen Auffassung!

### 3.3.3. Formale Konsequenzen der Philosophie Rortys als selbstreferentielle skeptische Position

#### **a) Besonderheiten der Rorty'schen Strategie**

Für die Frage nach den Konsequenzen der beschriebenen Voraussetzungen für Rortys Position selbst, geben vor allem das 3. und 4. Kapitel von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* Aufschluss. Sie handeln vom Versuch, die Institutionen und Praktiken einer liberalen Gesellschaft vor dem Hintergrund des entwickelten neuen Verständnisses von Sprache, Welt und Person neu zu beschreiben. Diese Kapitel sind zwar für die Frage nach den Rechtfertigungsproblemen des ontologischen Relativismus inhaltlich belanglos, insofern es sich nämlich thematisch mit sozialen, ethischen und politischen Themen befasst. Hinsichtlich der Form dagegen ist es für unser Thema von einigem Interesse, weil sie wichtige Bemerkungen zum Problem der Selbstreferentialität enthalten.

Auf S. 84 erläutert Rorty das Verhältnis seiner pragmatischen Strategie zum Relativismus-Begriff:

Um diesen Verdacht [des Relativismus, Irrationalismus und der Immoralität] zu zerstreuen, muß ich den Beweis führen, daß die Unterscheidungen zwischen Absolutismus und Relativismus, zwischen Rationalität und Irrationalität und zwischen Moralität und Zweckdenken veraltete, unhandliche Werkzeuge sind – Überbleibsel eines Vokabulars, das wir zu ersetzen versuchen sollten. Aber ‚Beweisführung‘ ist nicht das richtige Wort. Wenn man nämlich, wie ich, intellektuellen Fortschritt als die Übernahme ausgewählter Metaphern in den allgemeinen Sprachgebrauch versteht, wird man Einwände gegen die Neubeschreibungen einiger Dinge weitgehend durch die Neubeschreibung anderer Dinge widerlegen und so versuchen, diese Einwände von den Flanken her einzukreisen, indem man die Reichweite der Metaphern erweitert, die man am meisten schätzt. Ich werde also folgende Strategie anwenden: ich versuche, das Vokabular, in dem diese Einwände formuliert sind, schlecht aussehen zu lassen; dabei werde ich den Gegenstand wechseln, statt dem Gegner die Wahl der Waffen und des Terrains zu überlassen, was ich täte, wenn ich mich seiner Kritik frontal stellte.

Die Taktik des Manövers ist jedenfalls ungewöhnlich. Besonders interessant ist seine Begründung: Erinnern wir uns an die ungewöhnlichen Merkmale der sogenannten “kreativen Philosophie“ (ebd. S.31):

Diese Art Philosophie sagt zum Beispiel: ‚Versuchen wir, uns dies auf folgende Weise zu denken‘ – oder genauer: ‚Versuchen wir, die offensichtlich fruchtlosen traditionellen Fragen durch folgende neue und möglicherweise interessante Fragen zu ersetzen‘. [...] Aber sie liefert für diesen Vorschlag keine Argumente auf der Basis



vorgängiger Kriterien, die den alten und den neuen Sprachspielen gemeinsam wären. Denn diese Kriterien wird es in dem Maße nicht mehr geben, in dem die neue Sprache wirklich neu ist. [kursive Hervorhebung von mir]

Ich habe ganz zu Beginn meiner Arbeit dafür plädiert, dass es für das Verständnis einer Diskursform unumgänglich ist, sich streckenweise ganz auf ihre Regeln einzulassen. In Hinsicht auf den Rorty'schen Dekonstruktivismus bedeutet das: Die Problemstellung dieser Dissertation ist uninteressant. Sie verharrt in einem erstarrten Vokabular. Das „relativistische Dilemma“ wird neben anderen Problemstellungen (wie etwa der Frage nach „verbindlichen Rationalitätsstandards“ oder der nach „objektiven Werten“) zur Kuriosität. Es bedeutet ferner: Angenommen jemand würde dennoch darauf bestehen, dass die Frage nach der Konsistenz einer selbstreferentiellen Theorie eine interessante Frage ist, dass also das klassische Dilemma der Selbstbezüglichkeit ein lohnender Untersuchungsgegenstand ist: Er wird feststellen, dass Rortys Theorie eine relativistische „Position“ ist, dass jedoch zugleich die Geltungsansprüche dieser Position rhetorisch so weit beschränkt sind, dass sie konsistent erscheint, wenn man sie zum Gegenstand ihrer selbst macht: Die Kontingenz der Welt, der Sprache und des Selbst kann kein ontologisch objektives Faktum sein, sondern ein „Vorschlag“, die Dinge zu sehen, und die Argumente zur Plausibilisierung dieses Vorschlags keine Grundlegung, sondern Rhetorik zugunsten ihrer Akzeptanz. Insofern als Rorty die Idee einer allgemeingültigen („objektiven“, etc.) Begründung seiner und jeder Position verwirft, stellt er sich bewusst außerhalb der aufklärerisch-szientistischen Diskurspraxis und wird in dieser Hinsicht zu einem philosophischen „Phänomen“ wie Heidegger, Foucault, oder Adorno, die sich mit den Begriffen der szientistischen Diskurspraxis nicht kritisieren oder begründen lassen, die aber einen hohen Grad an Plausibilität (und wenn nicht an Plausibilität, so an Faszination) gewinnen, sobald man sie „von innen“, d.h. mittels der je besonderen Begrifflichkeit, verstehen will.

## **b) Rortys Dekonstruktionen und die pyrrhonische Skepsis**

Auf der Grundlage des bisher Besprochenen sind wir in der Lage, genauer zu bestimmen, inwiefern Rorty im „alten“ Vokabular verharrt und inwiefern sein Dekonstruktionsprojekt Elemente enthält, die der Frage nach der Konsistenz einer selbstreferentiellen skeptischen Theorie eine neue Richtung gibt.

Versuchen wir zunächst, Rortys Position einer Variante des ontologischen Pessimismus zuzuordnen. Aus dem vierten Kapitel von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* ist in diesem Zusammenhang die Definition der bereits erwähnten, für das gesamte Projekt paradigmatischen Figur des Ironikers wichtig.<sup>48</sup> Im Grunde ist die Rorty'sche Ironie der Ausdruck einer charakteristischen Befindlichkeit des postmodernen Menschen, der fundamentale Überzeugungen hat und gleichzeitig weiß, dass diese kontingent sind. „Ironisch“ an dieser Haltung ist also der Umstand, dass die Repräsentanten einer solchen Haltung für ihre Überzeugungen, wie Strasser sagt, *„keinen Erkenntnisrückhalt haben – man nimmt [...] für eine Sache Partei, für die man, objektiv betrachtet, keinen Grund sieht“*<sup>49</sup> Eine solche Erklärung zeigt, dass Rortys Gebrauch des Begriffs der Ironie ein ganz besonderer ist. Üblicherweise verwenden wir ja den Begriff, um zum Ausdruck zu bringen, dass jemand das Gegenteil von dem meint, was er sagt. D.h. jemand sagt „A“, so, dass jeder weiß, dass er eigentlich „non A“ meint;<sup>50</sup> Allerdings gibt es auch weitere Bedeutungsnuancen, etwa der feine Spott, der durch diese Redefigur erzielt werden kann, oder auch der oft übertriebene Tonfall, der eine Emphase oder Komik bewirkt. In Redewendungen wie „eine Ironie der Geschichte“, oder „die Ironie des Schicksals“ wird dagegen eine paradoxe Konstellation zum Ausdruck gebracht, die einem als ein frivoles Spiel höherer Mächte erscheint (nach Duden).<sup>51</sup> Einige dieser Bedeutungsaspekte spielen wohl auch bei Rorty eine assoziative Rolle, so etwa der Charakter des Spielerischen oder das Etwas-nicht-allzu-ernst-nehmen, doch das gängige Spiel der Ironie („A“ zu sagen, sodass jeder weiß, dass eigentlich „non A“ gemeint ist) ist gerade nicht das, was Rorty offenbar im Auge hat: Der Ironiker vertritt seine fundamentalen Überzeugungen, nicht, *um* uns zu zeigen, dass er sie eigentlich nicht begründen kann, sondern er vertritt seine fundamentalen Überzeugungen, *obwohl* oder *trotzdem* er sie nicht begründen kann. Das folgende Zitat zeigt, dass Rortys Gebrauch des Terminus vielmehr als eine post-modernisierte Definition des pyrrhonischen Skeptizismus gelesen werden kann. Insofern bewegt sich Rortys Projekt gewissermaßen innerhalb der platonisch-abendländischen Tradition, wenn auch in traditioneller Opposition zu ihr:

---

<sup>48</sup> Im englischen Original nennt Rorty die Figur in der femininen Form, „she, the ironist“.

<sup>49</sup> Strasser 1993, S. 135, Hervorhebung von mir.

<sup>50</sup> Er sagt etwa „Na bravo“ zu einem offenkundigen Missgeschick, oder „sehr intelligent“ zu einer besonders unvernünftigen Äußerung.

<sup>51</sup> Höchst aufschlussreich in diesem Zusammenhang wäre auch die von Strasser (in 1993, S. 131-146) getroffene Unterscheidung zwischen „kontingenter“ und „nicht-kontingenter“ Ironie: Nicht-kontingente Ironie ist im Gegensatz zu der Rortys ein Ausdruck der paradoxen Befindlichkeit des Weisen, der das Erlebnis „der Differenz zwischen dem Alltag der Dinge und ihrer Ekstasis“ nicht anders kommunizieren *kann*, als im Modus des Ironischen. Da sich Rorty jedoch durch seine strikt antimetaphysische Haltung von solcherart „Heidegger'scher Nostalgie“ (wie er sagt) befreien möchte, beschränke ich mich auf die Erwähnung dieses Aspekts.

Ironikerin werde ich eine Person nennen, die drei Bedingungen erfüllt: (1) sie hegt radikale und unaufhörliche Zweifel an dem abschließenden Vokabular, das sie gerade benutzt, weil sie schon durch andere Vokabulare beeindruckt war, Vokabulare, die Menschen oder Bücher, denen sie begegnet ist, für endgültig nahm; (2) sie erkennt, daß Argumente in ihrem augenblicklichen Vokabular diese Zweifel weder bestätigen noch ausräumen können; (3) wenn sie philosophische Überlegungen zu ihrer Lage anstellt, meint sie nicht, ihr Vokabular sei der Realität näher als andere oder habe Kontakt zu einer Macht außerhalb ihrer selbst. Ironikerinnen, die einen Hang zur Philosophie haben, meinen weder, daß die Entscheidung zwischen Vokabularen innerhalb eines neutralen und allgemeinen Meta-Vokabulars getroffen wird, noch daß sie durch das Bemühen gefunden wird, sich durch die Erscheinungen hindurch einen Weg zum Realen zu bahnen, sondern daß sie einfach darin besteht, das Neue gegen das Alte auszuspielen. (S. 127 - 128)

Bedingung (1) entspricht a) der pyrrhonischen Universalität des Bereichs, auf den sich der Zweifel erstreckt: der Zweifel ist „radikal und unaufhörlich“. Und sie enthält b) den Grund für diese Haltung: die pyrrhonische Erfahrung, von anderen Meinungen in gleicher Weise beeindruckt gewesen zu sein. In Bedingung (2) kommt der relative Zug des pyrrhonischen Skeptizismus zum Ausdruck: der Zweifel gegenüber der Erfahrung der Pluralität von Meinungen selbst: Der Rorty'sche Ironiker ist ebenso wie der pyrrhonische Skeptiker nicht in der Lage, seine eigenen Zweifel angesichts eines bestimmten abschließenden Vokabulars respektive Dogmas zu begründen oder zu verwerfen. Der Grund für solche Selbstzweifel liegt in Bedingung (3): Beide sind Nominalisten, also ontologisch enthaltsam, und sehen daher keine Möglichkeit, die Adäquatheit von Vokabularen bzw. Dogmen an einer ontologisch objektiven Welt zu messen. Damit entfällt auch die Basis für ein Entscheidungskriterium zwischen verschiedenen Vokabularen auf einer Meta-Ebene. Soweit die Parallelen der Argumentation von Pyrrhoniker und Ironiker.

Der Rorty'sche Skeptizismus unterscheidet sich aber in mancher Hinsicht vom pyrrhonischen: So tritt anstelle des antiken doxa-Begriffes (also ‚Lehrmeinungen‘) der Begriff des „abschließenden Vokabulars“ (*final vocabulary*); eine Konzeption, die einerseits den Untersuchungsgegenstand dem modernen sprachanalytischen Paradigma gemäß weiter an die Oberfläche hebt (den Nominalismus also noch weiter treibt als bis zum pyrrhonischen *Phainomenon*), eine Konzeption, die andererseits eine feinkörnigere Analyse der Prozesse von Meinungsbildung und Rechtfertigung von Meinungen anbieten kann: Ein sogenanntes „abschließendes Vokabular“ ist ein nicht-hintergebares Sortiment von Begriffen, von „dehnbaren, blassen“ (wie ‚wahr‘, ‚richtig‘, ‚schön‘) sowie von „starren, engeren“ Begriffen (wie ‚die wissenschaftliche Methode‘ oder ‚Christus‘). Strasser fasst den Charakter der Unhintergebarkeit solcher *final vocabularies* folgendermaßen zusammen: „Zum abschließenden Vokabular einer Person gehören alle Begriffe, deren Bedeutung sie immer nur

auf zirkuläre Weise, also *nicht* dadurch klarmachen kann, daß sie zur Klärung ausschließlich andere Begriffe verwendet.“ (Strasser 1993, S. 136, kursiv im Original). Der gesunde Menschenverstand hält die Begriffe seines *final vocabulary* für ausreichend, um Meinungen zu rechtfertigen, und der Metaphysiker für das zentrale Betätigungsfeld seiner Aufgabe, die, wie er meint, darin bestünde, die immanente Natur solcher Begriffe festzustellen.

Neben diesem Unterschied fällt vor allem die Verschiedenheit der Reaktionen auf das gemeinsame skeptische Programm ins Auge: Reagierten die Pyrrhoniker mit Konformismus und Passivität – letztlich im Dienste der Seelenruhe<sup>52</sup> – so reagiert der Ironiker mit einem konkreten ethischen und ästhetischen Programm: mit einem Appell zu Kreativität, Individualität und einem Engagement gegen Grausamkeit; – Und das alles verschmilzt, könnte man sagen, mit Augenzwinkern oder unter Anführungszeichen – ironisch eben. Denn da jedes Vokabular Veränderungen unterliegt, unterliegt auch das Vokabular des Ironikers Veränderungen, und so ist auch der Ironiker, wie Rorty es formuliert,<sup>53</sup> „[...] nie ganz dazu in der Lage, sich ernst zu nehmen, weil immer dessen gewahr, dass die Begriffe, in denen sie [er] sich selbst beschreibt, Veränderungen unterliegen; immer im Bewusstsein der Kontingenz und Hinfälligkeit ihrer [seiner] abschließenden Vokabulare, also auch ihres [seines] eigenen Selbst.“

### **3.3.4. Zusammenfassung unserer Untersuchungen zu Rortys ironischem Programm**

Die Perspektive, die uns im Zusammenhang mit Rortys Text beschäftigt hat, war die Frage nach der Konsistenz einer selbstreferentiellen skeptischen und doch engagierten relativistischen Theorie moderner Spielart. Ich habe versucht, einige der für diesen Zusammenhang relevanten erkenntnistheoretischen, sprachphilosophischen und ontologischen Voraussetzungen zu explizieren und auf die Besonderheit von Rortys pragmatischen Argumentationsfiguren hinzuweisen.

Die Hauptschwierigkeit bestand darin, dass wir es hier mit einem Diskurs zu tun hatten, der sich vom Theoriebegriff ausdrücklich distanziert und daher vom aufklärerisch-szientistischen Selbstverständnis zwar nicht radikal, aber doch signifikant entfernt hat. In dem Maße, in dem er sich entfernt, wird dieser Diskurs – vom Standpunkt des

---

<sup>52</sup> vgl. M. Hossenfelders Lösungsvorschlag zum Dilemma des Pyrrhonikers in der Praxis in: *Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, hg. von M. Hossenfelder, 1985, S. 75 – 80.

<sup>53</sup> Rorty 1992, S. 128.

aufklärerischen Vokabulars – unverständlich; in dem Maße, in dem seine Konturen erkennbar bleiben, ist er kritisierbar. So ist es z.B. möglich, Rortys Begründungen *formal* zu akzeptieren oder zu verwerfen (Rortys Rhetorik ist voll von Argumenten mit klassisch-logischer Form), so ist es z.B. ferner möglich, seine *Voraussetzungen* zu akzeptieren, oder zu verwerfen (Rortys Argumentationen lassen sich inhaltlich auf konkrete Voraussetzungen zurückverfolgen: Nominalismus, Historismus, evolutionäre Entwicklungsmodelle, Immanentismus). Ist es aber möglich, eine sich selbst ironisierende Position zu akzeptieren oder zu verwerfen, deren Eigentümlichkeit also darin besteht, dass sie sich selbst nur mit Einschränkung ernst nimmt?

Vielleicht könnte man jene Hauptschwierigkeit durch das Bild einer „argumentativen Patt-Situation“ verdeutlichen. Das heißt, wir haben es hier mit einer argumentativen Lähmung zu tun, die eine Entscheidung auf der Metaebene (zwischen aufklärerisch-szientistischem und ironisch-pragmatischem Programm) unmöglich macht, einerseits dadurch, dass keine Übereinstimmung besteht hinsichtlich der Auffassung von philosophischen und anderen Theorien, also von dem, was eine Theorie oder philosophische Position kennzeichnet und zu leisten hat; und andererseits dadurch, dass auch keine Einigung in dieser Frage erzielt werden kann, da die Meinungen über die Verbindlichkeit und Rechtfertigbarkeit von Geltungsansprüchen wesentlich differieren.

Zusammenfassend möchte ich diese argumentative Lähmung in Form eines kurzen Dialogs schematisch darstellen. A ist ein Vertreter des aufklärerisch-szientistischen Erkenntnisideals, R ist ein Vertreter der Rorty'schen Position.

A: „Sie präsentieren eine ironische Theorie. Diese Theorie enthält immerhin im Prinzip diskutierbare erkenntnistheoretische, ontologische, sprachphilosophische, und wissenschaftstheoretische Voraussetzungen, – wenn ich diesen auch nur sehr eingeschränkt zustimme. Ihre Auffassungen über die Welt und das Subjekt verstehe ich jedenfalls als eine Position mit universellem Geltungsanspruch. Sie trifft, wie Sie behaupten, auf alle Theorien über die Welt zu, und auf alle Subjekte, die solche Theorien vertreten. Sie vermeiden den Vorwurf der selbstbezüglichen Inkonsistenz, indem sie für Ihre eigene Theorie und Person keine Ausnahme beanspruchen: Sie kontingentisieren und historisieren sich selbst und das, was Sie sagen, und entkräften dadurch den Vorwurf der Selbstwidersprüchlichkeit Ihrer Theorie. Was ich Ihnen im Moment vorhalte, ist nicht, dass Ihre Theorie inkonsistent ist, sondern, dass Ihre Theorie keine Theorie ist.“

R: (lächelt verschmitzt und schweigt).

A: „Wollen Sie dem nichts entgegensetzen?“

R: „Sie beschreiben das Rorty'sche Projekt in Begriffen, die wir für unbrauchbar halten. Folglich ergeben sich uninteressante Fragestellungen. Unser Ziel ist es vor allem, einen philosophischen Paradigmenwechsel herbeizuführen, im Lichte dessen das erkenntnistheoretische Projekt der Aufklärung insgesamt als fundamentalistische Fixierung erscheint. Ich weigere mich also nicht, die von Ihnen gestellten Fragen zu beantworten, aber ich weigere mich, wenn Sie von mir erwarten, dass ich das im Rahmen eines fundamentalistischen Metadiskurses tue.“

A: „Einverstanden. Ich werde meine Frage umformulieren: Was Sie am erkenntnistheoretischen Projekt der Aufklärung kritisieren, ist sein Kern, den Sie fundamentalistisch nennen. Sie kritisieren, in Ihrer Terminologie, ein ‚Projekt auf der Suche nach einem universellen Metavokabular‘. Sie schlagen stattdessen eine andere, ironische Metatheorie vor. Diese Metatheorie besteht aus einer Reihe von Voraussetzungen (anderen Theorien, wie die holistisch-pragmatische Konzeption der Überprüfung von Theorien oder Hypothesen, eine Kohärenztheorie der Wahrheit, einen Diskurs-Pluralismus, u.a.). Wenn Sie erlauben, nenne ich also Rortys Ideenkomplex den ‚holistisch-pragmatischen, ironischen Vorschlag einer Metatheorie‘. Ironische, holistische Pragmatisten schreiben Bücher, treten in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit auf, und Richard Rorty, allen voran, ist Professor of Comparative Literature in Stanford. Also: Insofern Rorty und seine Parteigänger einen Geltungsanspruch für diesen Vorschlag innerhalb der philosophischen Diskursgemeinschaft erheben wollen, muss man diesen Vorschlag als universelle Metatheorie kulturspezifischer Diskurse verstehen. Sie ziehen die formalen Konsequenzen aus ihren eigenen inhaltlichen Voraussetzungen und ironisieren Ihre Metatheorie. Wir nehmen das zur Kenntnis und den Vorwurf der Selbstwidersprüchlichkeit zurück. Was wir Ihnen im Moment vorhalten, ist nicht, dass diese Metatheorie inkonsistent ist, sondern dass der Geltungsanspruch Ihrer ironisierten Meta-Theorie bis zur Unkenntlichkeit verwischt wird.“

R: „Sie bemühen sich zwar redlich, Ihre Frage in Rortys Terminologie zu stellen, aber ich sehe, dass Sie jedenfalls nicht bereit sind, das Kernstück aufklärerischen Forschens zu hinterfragen. Täten Sie das, dann würden Sie nicht auf die Idee kommen, Rortys Programm als eine ‚universelle Metatheorie‘ zu klassifizieren. Ein zentrales Merkmal holistisch-pragmatischer ‚Theorien‘ besteht darin, sich darauf zu beschränken, Vorschläge

zu machen, und für sie zu werben, um bestimmte Zwecke zu verwirklichen, und *nicht* darin, nach Letztbegründungen zu suchen, um andere zu zwingen, bestimmte Urteile zu akzeptieren. Insofern *kann* es uns gar kein Anliegen sein, unsere Metatheorie zu universalisieren, z.B. indem wir sie auf eine sogenannte ‚Letztbegründung‘ stützen. Wenn Sie sagen, eine relativistische Metatheorie, die sich selbst ironisiert, würde hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs bis zur Unkenntlichkeit verwischt, so ist das eben nur solange zutreffend, solange man noch keine Veranlassung hatte, sich vom Universalitätsideal der Aufklärung zu distanzieren. Wir glauben, dass sich durch das vielbeschworene ‚Ende der Philosophie‘ lediglich das Ende dieses Paradigmas abzeichnet und argumentieren daher nicht nur *für* einen Paradigmenwechsel, sondern auch *im Vokabular und mit den Diskursregeln* eines neuen Paradigmas. Das ist der Grund, warum Sie unsere Argumentation nicht akzeptieren können.“

A: „Ebenso wie Sie unseren Diskurs ablehnen, weil Sie ihn für veraltet, fruchtlos und uninteressant halten, für intolerant oder imperialistisch, so lehnen wir den Ihren ab, weil er uns inkonsistent oder aber nichtssagend erscheint, teilweise irrational und im übrigen instrumentalisierbar und also extrem gefährlich.“

R: „Ja, genau!“

A: „Wie bitte?“

R: „Sie haben recht; unter den Voraussetzungen, die Sie machen, und in den Begriffen, die Sie bevorzugen, erscheint unser Programm durchaus in einem unvoreilhaftem Lichte. Wenn Sie allerdings unsere Hintergrundannahmen akzeptieren würden (Kontingenz statt Teleologie, Immanenz statt Metaphysik, Ironie statt Absolutismus), und unser Vokabular (etwa Ausdrücke wie ‚Perspektive‘, ‚Begriffsrahmen‘, ‚historische Epoche‘, ‚Sprachspiel‘, ‚Neubeschreibung‘), dann würde Ihnen Ihr eigenes Programm denkbar inattraktiv erscheinen. Ich will und kann Sie nicht mit Argumenten zwingen, das zu tun, weil wir unser eigenes Programm, das einen solchen Wechsel nahe legen würde, nicht ‚der Wahrheit näher‘, oder ‚der Welt angemessener‘ verstehen.

A: „Heißt das, Sie halten, was Sie behaupten, nicht für wahrer, als sein Gegenteil?“

R: „Richtig. Doch das heißt nicht, dass wir glauben, jeder Vorschlag wäre gleich gut. Noch einmal: Wir wollen lediglich Begriffe wie ‚der Wahrheit näher‘ oder ‚der Welt

angemessener' vermeiden und stattdessen für den Gebrauch von Ausdrücken wie ,fruchtbarer' oder ,effizienter' plädieren...“

A: „...und verlassen damit den Boden rationaler Argumentation. Sie behandeln ja philosophische oder wissenschaftliche Theorien wie Düngemittel und Rasierklingen!“

R: „Und Sie gehen, um im Bild zu bleiben, mit der Wahrheit hausieren oder wollen den Menschen die Existenz Jahwes beweisen. Natürlich haben auch wir fundamentale Überzeugungen, aber wir nehmen sie, kurz gesagt, nicht so ernst, wie Sie die Ihren. Eine solche selbstironische Distanz ist, wie Strasser sagt, [...] die Folge davon, daß man fundamentale Überzeugungen hegt im Rahmen der fundamentalen Überzeugung, keine fundamentale Überzeugung lasse sich vor Alternativen durch den Hinweis auf ein außer Frage stehendes ontologisches oder normatives Jenseits rechtfertigen'.<sup>54</sup>

A: (schweigt).

– Was könnte ein Verteidiger des aufklärerisch-szientistischen Erkenntnisideals einem solchen Gegner auch erwidern? Er könnte nur wiederholen, dass eine solche „Position“ nach seinem Maßstab keine ernstzunehmende Position ist, dass sie indiskutabel im wörtlichen Sinne ist. Dieser Umstand kommt dagegen den Interessen des Rorty'schen Ironikers durchaus entgegen. Er will ja geradezu indiskutabel sein, indem er neue Vokabulare erfindet, die den Horizont des Sagbaren erweitern. Solche metaphorischen Neuschöpfungen sind, erinnern wir uns, nicht diskutierbar im alten Vokabular, „in dem Maße, [...] in dem die neue Sprache wirklich neu ist.“<sup>55</sup> Insofern sie nicht diskutierbar ist, gilt für Rortys Position im Ganzen dasselbe wie für lebendige, kreative Metaphern: Man kann sie nur „schlucken oder ausspucken“! Welche Option wollen wir wählen? Im folgenden und letzten Abschnitt zu Rorty möchte ich zu dieser Frage Stellung beziehen.

---

<sup>54</sup> Strasser 1993, S. 137.

<sup>55</sup> Genauer gesagt, es kann keine „Basis vorgängiger Kriterien“ geben, auf welcher das alte gegen das neue Vokabular ausgespielt werden könnte: „Sie [,Kreative Philosophie'] vermutet [...], dass wir vielleicht mit den alten Dingen aufhören möchten und lieber etwas anderes täten. Aber sie liefert für diesen Vorschlag keine Argumente auf der Basis vorgängiger Kriterien, die den alten und den neuen Sprachspielen gemeinsam wären. Denn diese Kriterien wird es in dem Maße nicht mehr geben, in dem die neue Sprache wirklich neu ist.“ (Rorty



### 3.2.5. Versuch einer Bewertung des ironischen Programms Rortys

Rortys Programm muss vor dem Hintergrund unserer Analyse vor allem als kritisches Programm verstanden werden. Die Stärke seiner Argumente liegt, so scheint es, in der Kritik an einem problematischen Paradigma, und nicht in der Etablierung eines konkreten neuen Paradigmas – in der Dekonstruktion also, und nicht in der Konstruktion. Dieses neue Paradigma, etikettiert mit den Namen „Hermeneutik“ und „bildende Philosophie“, definiert sich folglich auch im wesentlichen *negativ*<sup>56</sup>: als Distanzierung gegenüber dem Paradigma „fundamentalistischer Erkenntnistheorie“, als eine Verweigerung gegen bestimmte Fragestellungen. Hermeneutik, so heißt es, ist weder ein Forschungsprogramm, noch eine Disziplin, und auch keine Methode. Hermeneutik ist vielmehr ein „nicht-normaler“ und „reaktiver“ Diskurs, insofern, als sie die Aufgabe hat, neue, nicht-etablierte, „revolutionäre“ Diskurse zu studieren und gegen fundamentalistische Geltungsansprüche zu protestieren:

Die Hermeneutik ist [...] das Studium des nicht-normalen Diskurses vom Standpunkt des normalen, der Versuch mit dem einen guten Sinn zu verbinden, was in einem Stadium vor sich geht, in dem wir noch zu unsicher sind, um es geradewegs beschreiben zu können, und hierdurch eine erkenntnistheoretische Aufklärung des Phänomens zu unternehmen. (Rorty 1987, S. 349) [...] Bildende Philosophie ist nicht nur nicht-normal, sondern wesentlich reaktiv; sie ist nur als Protest gegen das Unternehmen sinnvoll, durch irgendwelche Vorschläge zur universalen Kommensuration und durch das Hypostasieren eines privilegierten Systems von Beschreibungen dem Gespräch eine Ende zu machen. Der bildende Diskurs versucht die Gefahr abzuwenden, daß irgendein Vokabular, irgendeine künftige Beschreibungsmöglichkeit ihrer selbst, die Menschen zu der Täuschung veranlassen könnte, von nun an sollten und könnten alle Diskurse normale Diskurse sein. (Rorty 1987, S. 408)

Die *positive* Kennzeichnung des neuen Rorty'schen Paradigmas beschränkt sich auf zwei konkrete Charakteristika: Erstens kann es „verbindend“ sein, denn es vermag zwischen inkommensurablen Diskursen zu vermitteln:

Das Unternehmen, (uns und andere) zu bilden, kann in der hermeneutischen Tätigkeit bestehen, Verbindungen zwischen unserer eigenen Kultur und irgendeiner exotischen Kultur oder Geschichtsepoche herzustellen oder zwischen unserem eigenen Fach und einer anderen Disziplin, die mit einem inkommensurablen Vokabular inkommensurable Ziele zu verfolgen scheint.“ (S. 390)[...] „er [der Philosoph] kann die Rolle des informierten Dilettanten übernehmen, des Polypragmatikers, des sokratischen Vermittlers unterschiedlicher Diskurse. In seinem Salon werden

---

1992, S. 31).

<sup>56</sup> Vgl. dazu „Von der Erkenntnistheorie zur Hermeneutik“, und „Philosophie ohne Spiegel“, die letzten beiden Kapitel von Rortys *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt 1987, S. 343-427.

hermetische Denker sozusagen aus ihren in sich geschlossenen Praktiken herauskomplimentiert. Meinungsverschiedenheiten der Disziplinen und Diskurse untereinander werden im Verlauf des Gesprächs einem Kompromiß zugeführt oder transzendiert. (ebd. S. 345-346)

Zweitens ist Rortys neues Paradigma „bildend“, indem es durch seine Distanz zum Normaldiskurs auch neue Vokabulare erfinden kann:

[...] Oder es kann in der ‚poetischen‘ Tätigkeit bestehen, sich solche neuen Ziele, eine neue Terminologie oder neue Disziplin auszudenken, an die sich dann sozusagen das Gegenteil von Hermeneutik anschließt: die Reinterpretation unserer vertrauten Umwelt in der noch unvertrauten Begrifflichkeit unserer Innovationen. (ebd. S. 390)

Die Schwäche des konstruktiven Aspektes in Rortys Alternative hat offenbar ihren (logischen) Grund in der Stärke des dekonstruktiven Aspektes. Es liegt in der Natur eines universell-skeptischen, selbstreferentiellen Programms, dass das, was es als Alternative „positiv“ anzubieten hat, wenig ist, und das Wenige schwach. Sabine Berberich formuliert in *Die Philosophie Richard Rortys*<sup>57</sup> diese Schwäche:

Die vagen Kennzeichnungen des bildenden Philosophen [...] sind, so könnte man zusammenfassen, Ausdruck des Umstands, daß dieser eigentlich nur noch eine Funktion erfüllt, nämlich die, *das Gespräch am Laufen zu halten*.

Vielleicht hat der Leser am Ende dieses Kapitels den Eindruck, dass nicht viel Überzeugendes von Rortys Programm als konkreter, positiver Vorschlag einer Alternative zum aufklärerisch-szientistischen Erkenntnisideal übrig ist. Ich möchte deshalb daran erinnern, dass unsere abschließende „Bewertung“ eben nur dann ungünstig ausfällt, dass unsere bewertende Stellungnahme in den Begriffen von „Stärke“ und „Schwäche“ nur dann zutreffend ist, wenn wir selbst am alten Paradigma eines fundamentalistischen Erkenntnisideals festhalten: Wir empfinden die Abwesenheit von etwas nur als Verlust, wenn wir dieses Etwas, bevor es uns abhanden gekommen ist, für wertvoll gehalten haben. (Wir bemerken, dass die „argumentative Lähmung“ auch unsere Meta-(meta-)Ebene erreicht hat, weil wir, wenn wir konsistent sprechen wollen, nicht anders können, als innerhalb eines bestimmten Diskurses Stellung zu beziehen).

---

<sup>57</sup> S. Berberich, *Die Philosophie Richard Rortys*, Diss. Saarbrücken 1991, S. 182. Hervorhebung im Original.

### **3.4 Motivation, Funktionalisierung, Ideologiekritik**

Der Ausgangspunkt unserer Untersuchungen zum Engagement, mit dem relativistische Positionen in der Ontologie vertreten werden können, war die Überlegung, dass man ein solches Engagement grundsätzlich vom Gesichtspunkt entweder theoretischer oder praktischer Interessen beurteilen kann.<sup>58</sup> Nach der exemplarischen Diskussion der Positionen Shweders und Rortys, zweier betont engagierter Varianten mit ihren sehr spezifischen Problemen, möchte ich nun zum Abschluss einige solcher theoretischen und außertheoretischen Gründe, Motivationen und Interessen im Allgemeinen analysieren, die dafür oder dagegen sprechen, relativistische Positionen gegenüber dem klassischen Programm in der Ontologie zu favorisieren.

Wie oben bereits angedeutet, haben diese die Debatte gleichsam grundierenden Interessen wesentlich dazu beigetragen, dass die Diskussion auch in der Ontologie eine auffällige Polemik entwickelt hat und zum Teil stark emotionalisiert geführt wurde. Das Hauptziel einer Analyse dieser Motive und Interessen ist es hier, zu einer Versachlichung der Diskussion beizutragen, allerdings nicht dadurch, dass wir jene interessenhaften Elemente letztlich *eliminieren* wollen, sondern, indem wir versuchen werden, einige *Zusammenhänge sichtbar zu machen* zwischen den vielfältigen interessenhaften Hintergrundannahmen und den daraus resultierenden Stellungen zu relativistischen Positionen in der Ontologie.

Wenn wir auch einerseits die hier involvierten normativen Komponenten nicht eliminieren wollen, so soll andererseits auch eine (etwa humanistisch-tendenziöse) Parteinahme vermieden werden, so verlockend sie uns auch erscheinen mag. Vor dem Hintergrund der misslichen Lage, in der sich die Begründungsdiskussion in normativen (ethischen, ästhetischen und politischen) Zusammenhängen heute befindet, wäre es geradezu naiv, sich hier auf die Frage der Präferenz oder der Rechtfertigung spezieller praktischer, ethischer oder politischer Ziele einzulassen. Alles, was die folgende Analyse daher zu leisten beanspruchen soll, ist, Wenn-dann-Strukturen zu plausibilisieren: *Wenn* jemand diesen oder jenen (z.B. humanistischen) Grundwert vertritt, *dann* empfiehlt sich diese oder jene (z.B.

---

<sup>58</sup> Die Unterscheidung zwischen theoretischen und praktischen Interessen führt traditionellerweise zu Abgrenzungsproblemen. Auch hier wird eine Zuordnung nicht immer eindeutig sein. Wir werden etwa forschungspragmatische Aspekte zu den theorie- oder forschungsimmanenten Zwecken rechnen, und den Vorwurf der Irrationalität *außertheoretischen* Motiven zuordnen, obwohl im ersten Fall (also bei forschungspragmatischen Gesichtspunkten) auch außertheoretische Zwecke eine Rolle spielen können (wie Feyerabend hinlänglich gezeigt hat), und im zweiten Fall (also bei Varianten der Irrationalismus-Kritik) auch theorieimmanente Elemente (wie bestimmte Rationalitätsstandards) involviert sind. Trotz dieser Abgrenzungsprobleme wollen wir die Unterscheidung doch als heuristisches Instrument anwenden.

Feyerabend'sche) Variante des ontologischen Relativismus; *Wenn* wir um jeden Preis autoritäre Gesellschaftssysteme oder einen kalkulierten Antihumanismus verhindern wollen, *dann* ist Rortys „metastabiler Ironismus“ denkbar ungeeignet, solche Garantien zu geben; Auch *wenn* man auf lange Sicht universalistische Forschungsziele im Auge hat, auch *dann* könnte es aus forschungspragmatischen Gründen ratsam sein, mittelfristig eine Vielfalt von Begriffsrahmen zuzulassen.

### **3.4.1 Forschungsimmanente Gründe für oder gegen ein relativistisches Engagement**

Unsere bisherige Diskussion relativistischer Positionen in der Ontologie hat mit hoher Wahrscheinlichkeit den Eindruck erweckt, sie wollten durch die Vehemenz ihrer Kritik das klassische Programm in der Ontologie (oder im speziellen das szientistisch-wissenschaftliche Erkenntnisideal) gleichsam vollständig über Bord werfen. Tatsächlich richten sich oft die Angriffe gegen sehr fundamentale Voraussetzungen,<sup>59</sup> und tatsächlich wurden viele der Teilthesen zugunsten einer Variante des Relativismus in einer Weise vorgetragen, die jenen Eindruck nur bestätigen, dass ihren Proponenten in erster Linie daran gelegen wäre, die Erkenntnisideale des philosophischen Gegners zu desavouieren. Ich glaube allerdings, dass wir diese Gegenmodelle, ohne ihre Schlagkraft leugnen oder abschwächen zu müssen, besser verstehen können, wenn wir sie unter einen forschungspragmatischen Gesichtspunkt rücken. Was ist damit gemeint? Nun, ich denke, wir können durch den Hinweis auf die intendierte *Funktion*, die relativistische Positionen erfüllen können – und, wie ich glaube, auch erfüllen sollten – d.h. durch eine Untersuchung der *Absichten*, mit denen solche Positionen verbunden sind, zeigen, dass eine relativistische Kritik auf lange Sicht durchaus vereinbar ist mit den Zielen des klassischen Programms in der Ontologie; Ja mehr noch, ich denke, es lässt sich argumentieren, dass eine relativistische Kritik unter Umständen sogar besser geeignet ist, die Ziele des klassischen Programms zu erreichen als traditionelle Methoden sozusagen auf direktem Wege. Was wir mit dieser Analyse überdies plausibilisieren wollen, ist, dass selbst ein berüchtigter und in jüngerer Zeit vielfach verlachter „Salonanarchist“ wie Feyerabend in dieser Weise lesbar ist, eine Interpretation, die durch eine Reihe von Textstellen gut belegt werden kann.

---

<sup>59</sup> Man denke etwa an Feyerabends oder Goodmans Analyse des ideologiebeladenen Charakters von Beobachtungssprachen, an Körners Plädoyer für eine Vielfalt selbst auf der Ebene der einer Theorie zugrundeliegenden Logik, man denke ferner an die skeptischen Vorbehalte auch gegenüber der Angemessenheit unserer fundamentalsten Intuitionen, oder an Rortys Aufforderung, eine so basale Dichotomie wie die von

## a) Forschungspragmatische und „visionäre“ Aspekte

Unsere erste Frage lautet also: Ist eine relativistische Forschungsmentalität ein Selbstzweck, oder ist es nicht plausibler, wenn wir annehmen, dass die meisten ihrer Befürworter – in manchen Fällen wohl unausgesprochener Massen – in dieser Mentalität vielmehr ein höchst effizientes Mittel zur Erreichung von langfristigen Zielen erblicken, die dem klassisch-aufklärerischen Erkenntnisideal sehr nahe kommen? Ich möchte den vielen Vertretern engagierter relativistischer Positionen nicht eine solche „indirekt-absolutistische“ Strategie unterstellen, und es mag sein, dass einige Autoren wie etwa Rorty oder M. Foucault einer solchen Interpretation ihrer langfristigen Absichten auch sozusagen inoffiziell nicht zustimmen würden. Alles was ich hier zeigen möchte, ist, dass man in der relativistischen Mentalität, oder vielleicht besser, in einer Reihe von Aspekten derselben, ein heuristisches Instrument sehen *kann*, gleichsam eine vielversprechende Medizin, *auch wenn man im Grunde Absolutist ist!*

Zunächst ist da die Vielzahl von unübersehbar erkenntniskritischen Momenten, die wir im Laufe unserer bisherigen Analyse angetroffen haben. Die Varianten der These der Abhängigkeit ebenso wie die der These der Vielfalt waren vor allem durch eine kritische Haltung gegenüber objektivistischen und universalistischen Erkenntnisansprüchen gekennzeichnet. Insbesondere durch die von Relativisten vorgeschlagenen Ersatzideale, verkörpert etwa in Shweders Kasuisten oder in Rortys Figur des Liberalen Ironikers, wurde diese autoritätskritische Haltung vorgeführt. Die Tatsache alleine, dass relativistische Argumente als kritische Korrektive an über-optimistischen Erkenntnisansprüchen auftreten, macht sie noch nicht zu Endzielchaoten, sondern legt vielmehr (oder zumindest ebenso) nahe, dass es sich hier um eine gerade nicht-ritualisierte, nicht-dogmatische, sondern heuristische Kritik handelt.

Neben der erkenntniskritischen Motivation hätte ein Absolutist einen weitem guten Grund, mittelfristig relativistische Argumente zu billigen. Angenommen, er ist genügend problembewusst um einzusehen (und ehrlich genug um einzugestehen), dass die traditionellen Antworten auf metaphysische Fragen – die sinnentleerten Antworten zum Beispiel, die der wissenschaftliche Realist gibt, die sedierenden Antworten der Kirchen, oder das Schulterklopfen der Common-Sense-Realisten – dass diese Antworten in vielfacher Hinsicht, theoretisch und praktisch, milde gesagt, unbefriedigend sind. Wäre es in dieser Situation nicht

im höchsten Maße rational, nicht nur einen möglichst breiten Spielraum zu schaffen, innerhalb dessen prinzipiell alle Kandidaten einmal zugelassen würden, und sich, wie Feyerabend sagt, zu vollständigen Subkulturen ausbilden können, sondern auch zusätzlich, (also neben diesem Spielraum für die Kultivierung von Alternativen) solche Methodologien zu fördern, die auch die Bildung von *neuen* Sprachrahmen, Metaphern oder Wirklichkeitspostulaten fördert?

Auch dieser zweite forschungspragmatische Vorzug, der kreative oder gleichsam visionäre Aspekt, wird von den meisten der bislang diskutierten Autoren in der einen oder anderen Weise ins Treffen geführt, um die eigene Position attraktiv erscheinen zu lassen.<sup>60</sup> Hier nur einige Beispiele: Whorf etwa spricht in einem emphatischen Sinne von einer „neuen Sprache“, als ein Desiderat, um nicht-etablierte Methodologien im allgemeinen glaubwürdiger zu machen, und im speziellen um den privilegierten explikativen Status der „Form-Substanz“-Dichotomie zu relativieren;<sup>61</sup> Rortys Konzeption der „kreativen Philosophie“ aus *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, sowie die Betonung einer „bildenden Funktion“ der Philosophie aus *Der Spiegel der Natur* können als paradigmatische Fälle dieser Absicht angesehen werden. Die interessanteste Aufgabe der Philosophie sollte diesen beiden Konzeptionen gemäß gerade darin bestehen, immer neu Metaphern zu erfinden (s.o.); Und auch bei Feyerabend finden wir eine Vielzahl von Textstellen, in denen jener kreative, visionäre Aspekt einer relativistischen Forschungsmentalität hervorgehoben wird: „[...] befreien wir die Gesellschaft aus dem Würgegriff einer ideologisch erstarrten Wissenschaft, genauso wie unsere Vorfahren *uns* aus

---

<sup>60</sup> Selbst H. Albert, bekanntlich mit K. Popper und I. Lakatos auf der „Gegenseite“, gesteht dem Relativismus, verstanden als eine methodologisch offene Haltung, eine kreative, erkenntnisfördernde Funktion zu, denn ein so verstandener Relativismus ermutige durch das Zulassen von anderen Bezugsrahmen unkonventionelle Problemlösungsstrategien. Vgl. dazu z.B. H. Alberts Brief an Feyerabend vom 22. 9. 1969: „Die Stabilität der Regeln des Argumentierens interessiert mich in keiner Weise!“ Der grundsätzlichen Offenheit gegenüber Methoden, die über Poppers Rationalität hinausgehen, stimmt Albert also durchaus zu; mit einer Einschränkung allerdings – Albert: „Ich erwarte nur, daß neue Vorschläge in dieser Hinsicht erkennen lassen, daß mit ihnen Vorteile verbunden sind [...]. Für mich ist z.B. auch die Logik aufzufassen als gewissermaßen ‚hypothetisch‘ [...].“ (zit. n. W. Baum, *Paul Feyerabend – Hans Albert: Briefwechsel*, 1997, Brief Nr. 77, S. 129).

<sup>61</sup> Zum einen plädiert Whorf dafür, auch andere Denkmöglichkeiten auszubilden, denn Monokulturen zu universalisieren, hieße Denkmöglichkeiten aufzugeben, die unwiederbringlich verloren wären (vgl. Whorf 1956, S. 244). In diesem Sinne zitiert Whorf Harold N. Lee (ebd.): “Those sciences whose data are subject to quantitative measurement have been most successfully developed because we know so little about order systems other than those exemplified in mathematics. We can say with certainty, however, that there are other kinds, for the advance of logic in the last half century has clearly indicated it. We may look for advances in many lines in sciences at present well founded [,] if the advantage of logic furnishes adequate knowledge of other order types” (Harold N. Lee, “Modern logic and the task of the natural sciences”, *Sigma Xi Quarterly*, 28 (Herbst 1940), S. 125). Zum anderen sollten wir auch, so Whorf, die Möglichkeit schaffen, eine Metasprache zu etablieren, die *nicht* eine bestimmte Ontologie favorisiere: “Monistic, holistic, and relativistic views of reality appeal to philosophers and some scientists, but they are badly handicapped to the ‘common sense’ of the Western average man – not because nature herself refutes them (if she did, philosophers could have discovered that much), *but because they must be talked about in what amounts to a new language.*” (Whorf 1956, S. 152), kursiv von mir.

dem Würgegriff der ‚einen wahren Religion‘ befreit haben!“<sup>62</sup>; In *Wissenschaft als Kunst* heißt es im Anschluss an diese Idee: „[...] wir haben keine Ahnung, was ein anderes Vorgehen erreicht hätte und wie wir seine Resultate beurteilt hätten“.<sup>63</sup> Und in *Erkenntnis für freie Menschen* lesen wir vielleicht am deutlichsten hierzu, dass Regelbruch und Methodenvielfalt in der Lage sein können, neue Regeln und neue Methoden hervorzubringen: „[Auf solche Weise generierte] Argumente [...] sind dialektische Argumente, sie verwenden nicht feste Maßstäbe, sondern eine sich ständig ändernde Rationalität, und sie sind oft die ersten Schritte auf dem Weg zu einer ganz neuen Rationalitätsform.“<sup>64</sup>

## b) Wie man Feyerabend zum Popperianer macht, der so ist, wie Popper nie sein konnte

Was den Fall Feyerabend im besonderen anbelangt, so wollten wir etwas genauer belegen, wie selbst diesem „enfant terrible“ der Wissenschaftstheorie, mit Recht wie ich glaube, eine letzten Endes forschungsfördernde Absicht unterstellt werden kann. Die folgenden Textstellen sind typisch für eine sozusagen aufklärerisch-konservative Seite Feyerabends. Sie scheint natürlich seinen radikaleren Tendenzen zu widersprechen, die zu der bekannten Einordnung Feyerabends als Anarchisten im pejorativen Wortsinn geführt haben; dies ist denn auch eine innere Spannung, die zum eigentümlich schillernden Bild Feyerabends beigetragen hat. Wie wir mit dieser Spannung umgehen wollen, soll gleich gesagt werden. Zuvor aber Feyerabend gleichsam als Parade-Popperianer. Die positiv hervorgehobenen Schlüsselbegriffe sind hier „Vernunft“, „Fortschritt“, „Entwicklung“ und „objektive Erkenntnis“ [sic!]: „Der Relativismus ist *vernünftig*, denn er betrachtet die Vielzahl von Traditionen und Werten. Er ist *zivilisiert*, denn er nimmt nicht an [...]“ (1980, S. 68, kursiv im Original); „[...] jede einzelne Theorie, jedes Märchen, jeder Mythos [...] *zwingt* die anderen zu *deutlicherer Entfaltung*, und alle trage durch ihre *Konkurrenz* zur *Entwicklung* unseres

---

<sup>62</sup> Feyerabend 1983, S. 395, kursiv im Original.

<sup>63</sup> Feyerabend 1984, S. 168.

<sup>64</sup> Feyerabend 1980, S. 98, kursiv von mir. Schließlich gäbe es sogar, so meint Feyerabend, auch noch einen verwandten motivationalen Aspekt, in welchem forschungsimmanente und lebenspraktische oder wirtschaftlich-opportunistische Gesichtspunkte in Verbindung auftreten können, um den Absolutisten zu motivieren, eine Vielfalt von Alternativen zuzulassen: „[...] the (leaders of the) conflicting cultures examine each others' institutions, customs, beliefs and accept or adopt those they find attractive.“ (1987, S. 6); Und weiter (ebd. S. 20): “For example, Roman Catholics may profit from studying Buddhism, physicians may profit from a study of the *Nei Ching* or from an encounter with African witch doctors, psychologists may profit from a study of the ways in which novelists build a character [etc].” Allerdings bestünde hier, ebenso wie unter klassisch-imperialistischen Vorzeichen, die Gefahr der Ausbeutung benachteiligter Kulturen, denn auch hier können wirtschaftliche Motive dazu führen, dass eine Toleranz nur *vorgetäuscht* wird, um letztlich nur mit modischen und absatzträchtigen „Alternativmethoden“, etwa exotischen Heilmitteln, Profit zu machen. (Vgl. Feyerabend

Bewusstseins bei.“ (1983, S. 34, Hervorhebungen der aufklärerisch-szientistischen Metaphern, auch in den folgenden drei Zitaten, von mir); „Die gesamte Geschichte einer Disziplin [sollte herangezogen werden], um ihren *neuesten* und *fortschrittlichsten* Entwicklungsstand zu verbessern“ (ebd. S. 56). Und im Anschluss an eine Kritik der unehrenhaften, verlogenen Seiten des Wissenschaftsbetriebs als einer „offiziellen Lehre“, eine Kritik also beispielsweise der oft tendenziösen Darstellungen ihrer Ergebnisse und anderen „Verschleierungsmethoden“ – nach diesen hinlänglich bekannten politischen Argumenten lesen wir unvermutet: „Sie [diese Verschleierungsmethoden] müssen bloßgestellt werden, *damit man zu einer besseren Analyse der fortschrittlichen Elemente der Wissenschaften kommt.*“ (ebd. S. 115); Dass nur das Zulassen von alternativen Methoden und Standards den Erkenntnisfortschritt fördern kann, impliziert unmittelbar, dass auch eine strikte Abgrenzung zwischen „rationalen“ (wissenschaftlichen) und „irrationalen“ (außerwissenschaftlichen mythischen, poetischen etc.) Alternativen fortschrittshemmend ist: „[...] die Trennung von Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft [ist] nicht nur künstlich, *sondern auch dem Erkenntnisfortschritt völlig abträglich* [...]“ (ebd. S. 393); Auch gibt es zwei aufschlussreiche historische Anlehnungen, die die aufklärerischen Wurzeln von Feyerabends Absichten bestätigen. Die erste Anleihe nimmt er bei J. St. Mill, der ganz im Sinne Feyerabends forderte, es müsse im Dienste des Erkenntnisfortschritts auch *innerhalb* der Wissenschaften eine möglichst große Vielfalt von alternativen Ansichten zugelassen werden:

According to Mill a plurality of views is also needed *in the sciences* – ‘on four different grounds’. First, because a view one may have reason to reject may still be true. ‘To deny this is to assume our own infallibility’. Secondly, because a problematic view may and very commonly does, contain a portion of truth; and since the general and prevailing opinion on any subject is rarely ‘or never the whole truth, it is only by the collision of adverse opinions that the remainder of the truth has any chance of being supplied.’ Thirdly, a point of view that is wholly true but not contested ‘will [...] be held in the manner of a prejudice, with little comprehension or feeling of its rational grounds.’ Fourthly, one will not even understand its meaning, subscribing to it will become ‘a mere formal confession’, unless a contrast with other opinions shows wherein this meaning consists. A fifth, and more technical reason is [...] that decisive evidence against an opinion can often be articulated and found only with the help of an alternative. To forbid the use of alternatives until contrary evidence turns up while still demanding that theories be confronted with facts, therefore, means putting the cart before the horse. And using ‘science’ to denigrate and perhaps even to eliminate all alternatives means using a well deserved reputation to sustain a dogmatism contrary to the spirit of those who earned it.<sup>65</sup>

---

1983, S. 393).

<sup>65</sup> J. St. Mill, *On Liberty*, hg. v. M. Cohen in: *The Philosophy of John Stuart Mill*, New York 1961, S. 245 f., zit. n. Feyerabend (1987, S. 34). Feyerabends uneingeschränkte Zustimmung in diesen Punkten ist offensichtlich. Kurz vor der zitierten Stelle preist er diesen, Mills, „unsterblichen“ [immortal] Essay (ebd. S. 33).



Die zweite Anleihe, die Feyerabend als Aufklärer in einem ursprünglichen Sinne kennzeichnet, nimmt er bei Kants berühmter Definition von Aufklärung als den Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen: „Enlightenment in this [Kant's] sense is a rarity today. Citizens take their cue from experts, not from independent thought. This is now meant by 'being rational'.” (ebd. S. 11). Die vielleicht überraschendste Formulierung findet sich in *Wider den Methodenzwang* (1983) auf S. 54: *„Eine einheitliche Meinung mag das Richtige sein für eine Kirche, für die eingeschüchterten oder gierigen Opfer eines (alten oder neuen) Mythos oder für die schwachen und willfährigen Untertanen eines Tyrannen. Für die objektive Erkenntnis brauchen wir viele verschiedene Ideen.“* – kursiv gedruckt im Original und „objektive Erkenntnis“ ohne Anführungszeichen!

Diesen eindeutigen, ja gewissermaßen emphatischen aufklärerischen Absichten stehen allerdings all jene bekannt provokativen, „romantischen“, mythisch-poetischen, „anarchistischen“ Äußerungen Feyerabends gegenüber. Wie sind diese beiden Tendenzen vereinbar? Für die Auflösung des Spannungsverhältnis zwischen der aufklärerischen Seite Feyerabends einerseits, und der bekannt polemischen andererseits ist es zunächst hilfreich, wenn wir uns an unsere Interpretation von „radikalen Varianten der These der Abhängigkeit“ erinnern, wie wir sie weiter oben versucht haben<sup>66</sup>: Wir haben dort festgestellt, dass wir auf der einen Seite die *radikalisierten* Tendenzen übergehen, oder ihnen jedenfalls eine geringere Bedeutung beimessen können, indem wir sie einer Rhetorik zuschreiben, die angesichts eines als „besonders borniert vorgestellten“ wissenschaftsgläubigen Gegners absichtlich überzogen und nicht wörtlich zu nehmen ist. Diese Deutung schien uns nicht unplausibel. Denn zum einen wäre es schwer vorstellbar, dass die formale Inkonsistenz der starken Varianten unbemerkt bliebe, wäre sie doch die erste Schwierigkeit, die einem in den Sinn kommt (s.o. unsere Diskussion zum Problem der Selbstwidersprüchlichkeit). Zum anderen besitzen radikalisierte Thesen im allgemeinen, so haben wir festgestellt, eine besondere Anziehungskraft. Schließlich hat sich gezeigt, dass es für revolutionäre Ideen charakteristisch ist, dass sie um ihrer Wirkung willen absichtlich provokant formuliert sind. Auf der anderen Seite konnten wir aber auch die abschwächenden *Zugeständnisse* als ein rhetorisches Beschwichtigungsmanöver auffassen, das darauf abzielt, ein neues philosophisches Programm auf eine Weise einzuführen, die nicht von vorne herein Ablehnung hervorruft, sondern den ontologischen Optimisten zunächst gleichsam beruhigt, um eine Basis zu schaffen, auf der der philosophische Gegner überhaupt erst bereit ist, sich auf die Argumente des revolutionären

---

<sup>66</sup> Vgl. oben Abschnitt 2.2.7.

Programms einzulassen. Für diese zweite Deutung sprach Feyerabends aufschlussreiche Analyse der „Galilei’schen Methode der Anamnese“. Die dort Galilei unterstellt Strategie rekuriert auf bereits akzeptierte Überzeugungen, bekannte Beispiele und Metaphern *mit Hilfe derer* der konservative Gegner *gewonnen werden soll*.

In Anbetracht der irritierend polemischen Kritik Feyerabends einerseits und jener gerade zitierten, vergleichsweise konservativen Äußerungen andererseits, halte ich beide Strategien für mögliche Interpretationsansätze. Ich glaube, dass Feyerabend sowohl absichtlich wirkungsvolle Überzeichnungen bevorzugte, um seiner Position mehr Aufmerksamkeit zu verschaffen, als auch, dass er die Beschwichtigungen gezielt einsetzte, um die Akzeptanz seiner in weiten Kreisen unpopulären Ideen zu unterstützen. – Beide Strategien allerdings *nicht*, um auf lange Sicht eine neue Art der „argumentationslosen Barbarei“ vorzubereiten, sondern um jenes erkenntniskritische und überdies „humanere“ methodologische Wissenschaftsverständnis zu fördern.

### **c) Die relativistische Forschungsmentalität – ein „mutloses Spiel“?**

Neben diesem forschungspragmatischen Aspekt, mit dessen Aufweis, wie ich hoffe, eine deutliche Annäherung zweier scheinbar unversöhnlicher Extrempositionen erzielt werden konnte, möchte ich nun noch einen anderen forschungsimmanenten Gesichtspunkt diskutieren, der die Verschiedenheit der beiden Forschungsmentalitäten wiederum deutlicher zu Tage treten lässt; Genauer: einen Gesichtspunkt, der bestimmte Züge der relativistischen Mentalität herausstreicht, die forschungspragmatischen Vorzügen entgegenstehen.

Es ist im Laufe der Geschichte der Auseinandersetzung um die Frage nach einer langfristig effizienten Forschungsmentalität immer wieder darauf hingewiesen worden, dass relativistische Haltungen eine die Forschung *hemmende* Wirkung haben können. Dieser Einwand gehört sozusagen zum Standardrepertoire der Relativismuskritiker, und doch scheint es mir wichtig, auch auf diese Tendenzen hinzuweisen, denn in der Tat sind solche Konsequenzen in einer relativistischen Mentalität mit angelegt.

Die Rhetorik der Kritiker in diesem Punkt ist scharf und facettenreich, polemisch und mitunter voll Pathos, und meist werden diese „hemmenden“, „lähmenden“ oder „skeptisch-lebensmüden“ Tendenzen mit einem charakteristischen Nährboden in Verbindung gebracht, einem Nährboden, auf dem, so wird argumentiert, solche der Forschung abträgliche und hinderliche Tendenzen besonders gut gedeihen. So zeichnet etwa H. Wein (1950) das Bild des

„satten, müßigen Bürgertums“, auf welchem ein Relativismus sich ausbreitet und gedeiht, wobei „Relativismus“ hier als eine spezifische Befindlichkeit verstanden wird, die sich zunächst in einem „Wittern von Konflikt und tragischer Sinnlosigkeit“ äußert und dann zu einem generellen „Mißtrauen gegenüber aller Erscheinung und aller Neigung“ führt (ebd. S. 70). Haltungen wie diese repräsentieren, so Wein, „Erschlaffungs- oder Überreife-Formen des geistigen Lebens“, die „wie lähmende Wolken über allen Möglichkeiten zu Neuansätzen lagern“ (S. 72). Die Korrelation zwischen niedergehenden Kulturen und relativistischem Gedankengut begründet Wein mit historischen Analogien: „Analoge Entwicklungsstadien der einzelnen Kulturen weisen überraschende Ähnlichkeiten auf, und zwar auf allen Gebieten. Das Aufkommen von Relativismus, Eklektizismus, Toleranz und Synkretismus ist selber ein ganz typisches wiederkehrendes Merkmal, und zwar aus dem großstädtischen übersättigten Spätstadium in sich selbst unsicher werdender Hochkulturen.“ (Wein 1950, S. 65). Andere, polemischere Facetten der Rhetorik, mit der forschungshemmende Elemente aufgezeigt werden sollen, bringt Wein mit folgenden Worten zum Ausdruck: Die relativistische Mentalität könne als „Entmutigung des Geistes“ auftreten, „der gegen sich selbst wütet“ (ebd. S. 13), als ein „Sichverkleinern zu einem mutlosen Spiel“ (ebd. S. 76). Es sei mitunter eine Befindlichkeit, die den „élan zu geistiger Neuleistung abtötet, das Vertrauen, Wagen und Aufsichnehmen“ (ebd. S. 74); Sie könne sich als „psychologische, antiquarisch-sterile Blasiertheit gegenüber dem eigentlichen sachhaltigen Erkennen“ äußern, oder in „spätlingshafter ciceronischer oder skeptischer Originalitätslosigkeit“, die zu einem Verwischen der Gegensätze führe (ebd. S. 73)<sup>67</sup>. Das Denken sei hier oft nicht „existentiell, echt“, sondern „leer, verblasen, sophistisch“ (ebd. S. 70).

Wie passt ein solches pessimistisches Bild zu den euphorisch vorgetragenen forschungspragmatischen Vorzügen und visionären Elementen, die wir oben identifizieren konnten? Beide Konsequenzen scheinen in dem, was wir die „relativistische Mentalität“ genannt haben, angelegt. Ich denke, der entscheidende Punkt ist hier, zu sehen, dass relativistische Argumentationsfiguren für sich genommen in beide Richtungen entwickelt werden können. Sie sind gleichsam Werkzeuge, die unter Zuhilfenahme von interessenhaften Gesichtspunkten so oder so gebraucht werden können. Dabei scheint ausschlaggebend, dass

---

<sup>67</sup> Bei Strasser (1980, S. 114) findet sich, unter Bezugnahme auf das Vereinbarkeitsproblem der Vielwelten von Carlos Castaneda's Don Juan, eine genauere Behandlung der hier angesprochenen problematischen Tendenz des Relativismus, Gegensätze abzuschwächen. Als Strategie zur Vermeidung des „Kollisionsproblems“ zwischen zwei oder mehr dogmatischen Systemen neigt der Relativist, sagt Strasser, zur *Harmonisierung*, indem er stets darauf bedacht ist, *Widersprüche zu legalisieren*. Eine verwandte Motivation wäre das Bedürfnis nach der Beseitigung der inneren Spannung, der „kognitiven Dissonanz“, die für das multipel sozialisierte Individuum typisch ist, und denjenigen Menschen, der einmal zwei „Welten“ (Wirklichkeitspostulate, Methoden, Sitten, Werte) als unentscheidbar gleichwertig erlebt hat, zum Relativismus drängt.

eine relativistische Haltung, wie Acham es in seinem Aufsatz *Sozialwissenschaft und Wertgeschehen*<sup>68</sup> ausdrückt, nicht als ein „habitualisierter, oft zur Attitüde degenerierter Gestus des permanenten Protests“ zum Ausdruck kommt. Denn ein solcher Gestus hat offenbar nichts mehr von seiner ursprünglich subversiven, erkenntniskritischen und daher immer auch forschungsfördernden Kraft, weil er zum Denkreflex, zur „ritualisierten Geste“ (Strasser 1980, S. 192) erstarrt ist. Ein dogmatisch vorgetragener Relativismus, also ein *verabsolutiertes* Konzept – oder gar eine reflexartige, „argumentationslose Barbarei“ (Schnädelbach 1980, S. 560) – kann, so warnt uns Acham zu Recht, zu einer Paralyse des Selbstverständnisses der Wissenschaften führen, und gerade nicht zu einer methodischen Liberalisierung.<sup>69</sup> Ist nun einmal das szientistisch-aufklärerische Erkenntnisideal hierdurch in Misskredit gebracht, so ist die Möglichkeit und Gefahr gegeben, dass verschiedene Ideologien, die wir verachten, sich diese Verunsicherung zunutze machen. Dazu Acham: „Vor allem sind wissenschaftsfeindliche Devisen Musik in den Ohren jener Manager der Macht in ganz unterschiedlichen Bereichen, die ihren vorgefassten Absichten in Anbetracht von damit konfligierenden wissenschaftlichen Überzeugungen zum Durchbruch verhelfen wollen“ (ebd. S. 190). So kann ein antiintellektueller Dogmatismus nie besser gedeihen, als „in jener Verdunkelung der Vernunft, in der alle Einsichten gleich trübe erscheinen“ (ebd. S. 191).

Eine ideologiekritische Haltung, wie sie hier in den Argumenten von Wein, Schnädelbach, Strasser und Acham zum Ausdruck kommt, ist neben der forschungsimmanent motivierten Kritik auch von ethischen Überlegungen gestützt.<sup>70</sup> Von diesen soll im folgenden und abschließenden Abschnitt die Rede sein.

---

<sup>68</sup> In: E. Topitsch (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaft*, Königstein<sup>10</sup>1984, S. 165-195.

<sup>69</sup> Die Stelle bei Schnädelbach lautet genauer: „Der Relativismus ist in allen Bereichen unwiderleglich, wo er gar nicht als theoretische Position auftritt: Der Relativismus in diesem unmittelbar-praktizierten Sinne wird sich auf Argumentationen [...] gar nicht erst einlassen. Solcher Relativismus ist wohl die ernsthaftere Gefahr für unsere wissenschaftliche und moralische Kultur als jede relativistische Philosophie, die immerhin noch argumentiert. Praktischer Relativismus macht unsere Kultur wehrlos gegenüber jeder argumentationslosen Barbarei.“ (ebd.). D.h. Schnädelbach charakterisiert genau genommen nicht den Relativismus *selbst* als „argumentationslose Barbarei“, sondern er warnt uns davor, dass bestimmte antiintellektuelle Formen desselben dieser Vorschub leisten können.

<sup>70</sup> Nicht nur bei Wein, dessen Argumentation sehr eindeutig normativ motiviert ist, auch in den übrigen angeführten Zitaten ist eine außertheoretische interessenhafte Grundierung unübersehbar. Jedenfalls glaube ich nicht, dass Ausdrücke wie „ritualisierte Geste“, „degenerierte Attitüde“, „argumentationslose Barbarei“, „die Verdunkelung der Vernunft“, „gleich trübe“ oder „habitualisierter Gestus“ *nur* vor dem Hintergrund theorieimmanenter, also etwa forschungspragmatischer Gesichtspunkte zu verstehen ist. Und insofern hier ethische Überzeugungen einfließen, ist zunächst nicht klar, wie wir mit ihnen umgehen sollten; zumal wir uns zu Beginn dieses Abschnitts, ausgehend vom Begründungsdilemma in der Ethik, eine normative Enthaltensamkeit auferlegt haben und uns darauf beschränken wollten, Wenn-dann-Relationen zu plausibilisieren. Ich möchte bei diesem Vorsatz bleiben und auf eine wertende Stellungnahme verzichten. Es scheint mir jedenfalls wichtig, darauf hinzuweisen, dass hier *auch* ethische Komponenten eine nicht unbeträchtliche Rolle spielen.

### 3.4.2 Außertheoretische Motive für oder gegen ein relativistisches Engagement

#### a) Der Irrationalismusvorwurf und die Gefahr der Funktionalisierung

Irrationalismusvorwürfe sowie die Warnung vor Tendenzen zur Funktionalisierung sind sehr häufig gegen relativistische Positionen ins Feld geführt worden. Das erste Argument dieser Art, das hier vorgebracht werden soll, stammt von W. T. Stace (wenn auch im Zusammenhang mit der analogen Gefahr durch relativistische Argumentationen in der Ethik).<sup>71</sup> Im Rahmen unserer Diskussion der These der Vielfalt wurde unter anderem deutlich, dass die Ergebnisse der Kulturanthropologie und Wissenschaftsgeschichte als Ansammlung empirischer Daten über die tatsächliche Vielfalt ontologischer Systeme für sich genommen nicht nur unzureichend sind, einen engagierten ontologischen Relativismus zu begründen, sondern dass sie auch für die Möglichkeit einer objektiven Begründung von ontologischen Urteilen – unter Voraussetzung der Durchführbarkeit des klassischen Programms – prinzipiell irrelevant sein könnten. Denn wenn wir davon ausgehen, *dass* Urteile über die Existenz von Gegenständen und Eigenschaften objektiv begründbar sind – oder vorsichtiger formuliert: Wenn wir nicht ausschließen wollen, dass es nicht doch gelingen könnte, sie objektiv zu begründen, – dann macht es von der Sache her nicht den geringsten Unterschied, ob wir ein einziges Beispiel tatsächlichen fundamentalen Dissenses anführen, oder eine Unzahl solcher Beispiele.

Genau diese Missachtung der Irrelevanz einer Beispielfülle für das ontologische Begründungsproblem kritisiert nun auch W.T. Stace, der auf das psychologische Moment solcher Argumentationsstrategien aufmerksam macht:

Obwohl also die Häufung von Beispielen rein logisch keinerlei Bedeutung für die Argumentation hat, hat sie doch beträchtliche Auswirkungen *psychologischer* Art. Eine solche Häufung von anthropologischem Material ist beeindruckend. Es wird im heiligen Namen der ‚Wissenschaft‘ vorgelegt. Wenn es dann, wie es häufig geschieht, zur Stützung der These des [ethischen] Relativismus herangezogen wird, verführt gerade diese Häufung die Menschen leicht zu der *Annahme*, sie müsse doch etwas Wichtiges beweisen. Sie verwirrt und verschüchtert den philosophischen Laien, lähmt seine Wachsamkeit und bereitet ihn so darauf vor, demütig die Lehre des [ethischen] Relativismus aus den Händen derer entgegenzunehmen, die sich durch ihr immenses Wissen und durch ihren Anspruch der ‚Wissenschaftlichkeit‘ ein hohes Ansehen erworben haben.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> W.T. Stace, *The Concepts of Morals*, New York 1937.

<sup>72</sup> W.T. Stace (ebd.), zit. n. R. Ginters 1978, S. 104, kursiv im Original.

Die Stace'sche Kritik will uns also darauf aufmerksam machen, dass relativistische Argumente oft unter Berufung auf „wissenschaftliche Fakten“ ein philosophisches *Non sequitur* verschleiern wollen. Sie kann unseren Blick schärfen für einen möglicherweise ideologisch motivierten Missbrauch des Topos der Wissenschaftlichkeit. Der Non-sequitur-Vorwurf alleine wäre ein theorieimmanenter Kritikpunkt. Der Hinweis auf das psychologische Moment und die damit verbundene Gefahr der Nutzbarmachung wissenschaftlicher Daten für ideologische Interessen gibt dem Argument seine ideologiekritische Stoßrichtung.

Zwei weitere aufschlussreiche ideologiekritische Argumente finden wir in Strassers bereits zitiertem Buch *Wirklichkeitskonstruktion und Rationalität*, sowie in seinem Essay *Geborgenheit im Schlechten* (1993). Das erste Argument konstatiert die Gefahr, dass relativistische Haltungen auch bewusst zu Gunsten der Etablierung *metaphysischer* Systeme eingesetzt werden können. So ist es ein charakteristisches Merkmal der Argumentation Carlos Castanedas, zunächst mit proto-relativistischen Denkfiguren unsere Common-Sense-Auffassungen und -Intuitionen zu unterminieren, um dann allerdings doch ein bestimmtes metaphysisches System, nämlich die Welt des Zauberers Don Juan als die wahre, die wirkliche Wirklichkeit auszuzeichnen: „[Es handelt sich hier um Lehren,] welche die Welt, „die wir alle kennen“, *zugunsten* des ausgezeichneten Realitätscharakters einer nicht-alltäglichen Wirklichkeit *negieren*.“ (ebd. S. 104). Eine solche Strategie hat denkbar wenig mit den erkenntniskritischen Absichten der meisten Relativisten zu tun, zeigt aber, wie vielfältig das Spektrum der Anwendungen relativistischer Argumente ist.

Das zweite Argument findet sich in Strassers Kommentar zu Rortys Figur des „Ironikers“ (Strasser 1993, S. 135-140). So „liberal“ (im Sinne von „tolerant“, und „undogmatisch“) die Haltung dieser Figur einerseits zu sein scheint, so birgt sie doch eine potentiell antihumanistische Konsequenz, denn sie ist „metastabil“, oder, wie Strasser sagt, sie ist *haltlos*: „Diese mißliche Situation wird auf Dauer mißliche Folgen zeitigen. Das Festhalten an einer Position, von der man weiß, daß sie gegenüber konkurrierenden Positionen nicht wirklich mit guten Gründen verteidigt werden kann, befördert den Dogmatismus ebenso wie den Zynismus.“ (ebd. S. 139); Und: „[...] auf Dauer wird sich dann nämlich die nackte Egozentrik in das Kostüm ironisierender Menschenfreundlichkeit hüllen, um es schließlich, sobald die Machtkonstellation günstig schein, abzustreifen. Endstation Zynismus; Antihumanismus als Kalkül!“ (ebd. S. 135).

Ideologiekritische Argumentationen dieser Art sind typischerweise durch eine Art Angst oder Sorge vor bestimmten Auswirkungen einer relativistischen Mentalität motiviert,

vor Auswirkungen, die aus normativ-weltanschaulichen Überzeugungen heraus für nicht wünschenswert erachtet werden. Um den Warnungen vor solchen problematischen Konsequenzen ihr notwendiges Gewicht zu geben, muss die kritisierte Gegenposition natürlich erst genauer bestimmt werden, um zu sehen, *welche* ihrer Aspekte jene zu vermeidenden Konsequenzen mit sich bringen. Viele der Kritiker entwerfen denn auch ein Bild von „der relativistischen Mentalität“, das für sich genommen in der Tat höchst inattraktive Folgen mit sich bringen würde, ein Bild, das jedoch in den seltensten Fällen mit Positionen in Verbindung gebracht werden kann, die in der *Scientific Community* ernsthaft vertreten werden.<sup>73</sup> Solche Karikaturen gedeihen nun auffälligerweise gerade in einem Umfeld, in welchem mittels jener Diskreditierungen ihrerseits bewusst ideologische Interessen verfolgt werden. Exemplarisch kann man in diesem Zusammenhang auf Autoren wie F. Sauer, E. Wentscher, E. May oder H. Wein verweisen, die mit ihrer Kritik an einer denkbar unwahrscheinlichen „relativistischen Mentalität“ offenbar absolutistische Interessen verfolgten, die eng mit nationalsozialistischen Idealen verknüpft sind. Zu den beliebtesten Metaphern zur Kennzeichnung einer solchen „gefährlichen“ Mentalität zählen Begriffe wie „Zersetzung“ (Sauer 1943, S. 8)<sup>74</sup>, (Wentscher 1941, S. 9), „Zersplitterung“, „Entleerung“ (Wentscher 1941, S. 35), „der Abgrund des Relativismus“ (May 1941), „der Relativismus als kulturgeschichtliches Übel“ (Wein 1950, S. 11-13), als „gefährliche Krankheit“, die „ausgemerzt und abgeschafft“ gehört (Wein 1950, S. 14)<sup>75</sup>. Für diese Bilder ist charakteristisch, dass hier einem beliebten Muster der Zeit des Faschismus folgend, ein Bedrohungsszenario entworfen wird, in dem der Relativismus zum völkischen Feindbild wird und die deutsche Metaphysik zum Opfer, das zu retten man zur Hauptaufgabe der Philosophie hochstilisiert. Der Relativismus sei böse, heißt es, krankmachend, gefährlich und todbringend: „ein Dämon des 19. Jahrhunderts“, es seien „todbringende Geister, die man nicht mehr bannen kann“ (Wein 1950, S. 12), „[...] die gefährlichste und ansteckendste Krankheit des überpersonalen Geistes“ (ebd. S. 13).

Natürlich sollten solche Karikaturen nicht darüber hinwegtäuschen, dass bestimmte Züge der relativistischen Mentalität, etwa ein Antiintellektualismus, der, wie Schnädelbach sagt, zur argumentationslose Barbarei führen kann, oder ein „zur Attitüde degenerierter Gestus des permanenten Protests“ (Acham, s.o.) durchaus auch ideologischen Interessen in die Hände spielen *können*, die wir nicht billigen.

---

<sup>73</sup> Nicht so im Falle der Kritik Strassers und Stace', die, wie ich meine, angemessen und wichtig ist.

<sup>74</sup> „Unter englischem Einfluß bedroht die Gefahr einer Zersetzung der uralt-indogermanischen Wahrheitsfrage das kulturelle Europa.“ (Ebd.).

<sup>75</sup> „[...] ein ungeheuer in die Teile des Geistlebens verästeltes vielseitiges Riesenpanorama, ein parasitäres,

## b) Humanistische Grundierungen

Auch die außertheoretischen Gründe und Motive, die *zugunsten* eines relativistischen Engagements sprechen, sind facettenreich, und doch lässt sich so etwas wie ein gemeinsamer Grundduktus erkennen. Rortys Begriff der „liberalen Ironie“, Strassers Kennzeichnung der relativistischen Mentalität als humanistische „Ausbruchsintention“ oder die in unserer Einleitung vorgeschlagene Metapher der „Verbeugung vor dem Fremden“ sind Metaphern und Schlagworte, die diese Haltung zum Ausdruck bringen – oder vielleicht besser: die eine charakteristische Grundstimmung umreißen. Welche motivationalen Aspekte, welche ethischen, lebenspraktischen und möglicherweise auch ästhetischen Absichten konstituieren diese Grundstimmung?

Das wohl markanteste außertheoretische Motiv hinter relativistischen Positionen ist die Überzeugung, dass solche Ansätze im Gegensatz zu absolutistischen Positionen im allgemeinen (und im Gegensatz zu aufklärerisch-szientistischen Positionen im Besonderen) „*humaner*“ sind. Unter den bislang ausführlicher behandelten relativistischen Autoren, von Whorf, Winch, Feyerabend, Kuhn und Körner bis Goodman, Margolis, Shweder und Rorty findet sich kaum einer, der nicht an irgend einer Stelle die Idee der Humanität ins argumentative Spiel bringt, um uns nicht nur mit theoretischen, sondern auch mit ethischen Argumenten von ihren Positionen zu überzeugen. Es handelt sich dabei typischerweise um ein sozusagen emphatisches Konglomerat aus Appellen für Individualismus, Freiheit, Pluralismus, Toleranz und der Forderung, Leid zu vermindern. Am deutlichsten finden wir solche Appelle bei Feyerabend. So heißt es etwa in *Wider den Methodenzwang* (1983, S. 13): „Ein heiterer Anarchismus ist auch menschenfreundlicher [...] als ‚Gesetz-und-Ordnungs‘-Konzeptionen“; Oder (ebd. S. 17-18): „[...] eine Tradition, die durch strenge Regeln zusammengehalten wird, [...] ist menschenfeindlich. Sie widerstreitet der Förderung der Individualität, die allein wohlentwickelte Menschen erzeugt, erzeugen kann. [...] Wenn man also die Freiheit ausweiten, ein erfülltes und befriedigendes Leben führen will, [...] dann muß man alle umfassenden Maßstäbe und alle starren Traditionen verwerfen.“<sup>76</sup> In *Erkenntnis für freie Menschen* (1980) wird ein sehr ähnlicher Punkt zum Ausdruck gebracht. Hier steht statt „menschlich“ oft „zivilisiert“, und die Betonung liegt auf dem Moment der Toleranz und

---

pathologisches Gewebe, das in alle Spielräume geistigen Einsatzes hineingewuchert ist.“

<sup>76</sup> Zu den die Individualität fördernden Funktionen s. a. Feyerabend, ebd. S. 12.



Selbstbescheidung. Das folgende Zitat fasst diese Haltung zusammen (1980, S. 69): „Er [der Relativismus] ist *zivilisiert*, denn er nimmt nicht an, daß das winzige Dorf, in dem man wohnt, am Nabel der Welt liegt und daß seine seltsamen Sitten Maßstäbe für die gesamte Menschheit sind.“ (kursiv im Original).<sup>77</sup>

Auch bei Rortys Ideal der „Liberalen Ironie“, bei Shweders „Figur des Kasuisten“, oder bei Winchs Umgang mit fremden Rationalitätsstandards steht das Motiv der „Humanität“, verstanden vor allem als Toleranzforderung, im Vordergrund. So bemerkt etwa Strasser über *Kontingenz, Ironie und Solidarität* treffend, dass es „[...] zu den Verlockungen des Rortyschen Buches [zählt], daran zu glauben, daß zwischen Ironismus und Liberalität ein innerer Zusammenhang besteht. Wenn ich weiß, daß kein Mensch seine grundlegenden Überzeugungen rechtfertigen kann, wiewohl ich ebenso weiß, daß jeder Mensch, um menschlich leben zu können, solcher Überzeugungen bedarf, sollte ich mich dann nicht tolerant verhalten gegenüber anderen Überzeugungswelten und Lebensformen? Schließlich kann ich meine eigene Lebensform um keinen Deut mehr rechtfertigen als jene anderen!“ (Strasser 1993, S. 137).

Das humanistische Engagement unter Relativisten kann also im Zusammenhang mit einer Kritik an „Gesetz-und-Ordnungs-Konzeptionen“, „starren Traditionen“ mit „strengen Regeln“ und „umfassenden Maßstäben“ verstanden werden. Im Besonderen richtet sich diese Kritik bekanntermaßen gegen die aufklärerisch-szientistische Forschungsmentalität, jene „wissenschaftliche Weltauffassung“, die die westliche Welt im 20. Jh. maßgeblich geprägt hat. Für die Plausibilität dieser Kritik ist es wichtig zu sehen, dass die wissenschaftliche Weltanschauung nie pauschal abgelehnt wird, sondern nur ganz bestimmte Elemente derselben. Erinnern wir uns, wenn Whorf oder Feyerabend, Shweder oder Rorty mit ethischen Argumenten Kritik am szientistischen Erkenntnisideal üben, so tun sie das immer mit einem ihre Kritik mildernden Zusatz etwa der folgenden Art: „Was die szientistische Forschungsmentalität hervorgebracht hat, ist unbestritten beeindruckend. Dennoch...“ – und nun werden Argumente oder Beispiele ins Treffen geführt, die die Konsequenzen der szientistischen Denkweise (vor dem Hintergrund eines humanistischen Repertoires an

---

<sup>77</sup> Dass ein hier propagierter Wert wie Freiheit andererseits nicht um jeden Preis in andere Kulturkreise exportiert werden sollte, zeigen die einschränkenden Bemerkungen des folgenden Zitats: „I do not favour the export of ‘freedom’ into regions that are doing well and whose inhabitants show no desire to change their ways. For me a declaration such as ‘humanity is one, and he who cares for freedom and human rights cares for freedom and human rights everywhere’, where ‘to care’ may imply active intervention (Christian Bay, *The Structure of Freedom*, New York 1968, p. 376), is just another example of intellectual (liberal) presumption. General ideas such as the idea of ‘humanity’, or the idea of ‘freedom’ or the Western idea of ‘rights’, arose in particular historical circumstances; their relevance for people with a different past must be checked by life, by extended contacts with their culture; it cannot be settled from afar.” (Feyerabend 1987, S. 39).

Grundwerten) in einem sehr problematischen Licht erscheinen lassen.<sup>78</sup> Denkbar absurd wären solche Vorwürfe freilich, wenn sie die wissenschaftliche Methode pauschal für die genannten Konsequenzen verantwortlich machen würden. Nein, tatsächlich richten sich Vorwürfe dieser Art gegen besondere Facetten der wissenschaftlichen Forschungsmentalität, wie etwa den Anspruch auf Exklusivität, daraus abgeleitete Expansionsansprüche, oder eine Immunisierung gegen potentielle Konkurrenten oder Kritiker.

Es scheint in diesem Zusammenhang wichtig darauf hinzuweisen, dass der humanistische Hintergrund (rekonstruiert als ein emphatisches Konglomerat aus einer Reihe von verhältnismäßig diffusen normativen Grundbegriffen wie „Toleranz“, „Freiheit“, „Individualität“ oder „Liberalität“) aus drei Gründen nicht als ein starkes oder gar formal zwingendes Argument für die Präferenz relativistischer Ansätze aufgefasst werden darf, sondern eher als motivationale Grundierung.

Zum ersten werden die relevanten ethischen Begriffe, so, wie sie in die theoretische Diskussion eingebracht werden, vergleichsweise ungenau gehandhabt. Symptomatisch für Ungenauigkeit bei gleichzeitiger Suggestivität ist etwa folgende Passage Feyerabends:<sup>79</sup>

[...] *wenn* Kritik und Fortschritt aufgrund kritischer Überlegungen gewünscht werden, *dann* sind [...] [bestimmte kritische Verfahren wie die Einführung neuer Beobachtungssprachen] angemessen. Und der Leser muß einsehen, daß man sowohl den Vordersatz als auch den Folgesatz mit starken Gründen kritisieren kann. Bei der Kritik der Voraussetzung zum Beispiel könnte man darauf verweisen, daß wir (und das heißt: die netten Menschen unter uns [sic!]) trotz allen Fortschritts doch eines *nicht* verändern wollen: unsere Menschlichkeit. Ich weiß, ‚Menschlichkeit‘ ist ein sehr unklarer Begriff, aber man kann ihn erklären. Und da frage ich, was ist besser: ein Dasein als ein nicht zu kluger, aber auch nicht zu dummer Alltagsmensch mit der Fähigkeit zu Liebe, Trauer, Sympathie oder ein Dasein als Superwissenschaftler mit dem Gefühlsleben einer Bettwanze? Was ist besser: eine Welt, in der die Dichter und ihre Gesänge noch verstanden werden, oder eine Welt, in der man solchem Reden keinen Sinn mehr abgewinnen kann?

Zum zweiten ist der Zusammenhang zwischen jenen humanistischen Grundwerten und einer relativistischen Mentalität nicht zwingend. Weiter oben hat sich gezeigt, dass relativistische Positionen auch antihumanistischen Tendenzen in die Hände spielen können,

---

<sup>78</sup> Als problematische Konsequenzen werden meist die folgenden angeführt: eine allgemeine instrumentelle Haltung des Menschen zur Natur und in der Folge auch zu den Mitmenschen, die Ausrottung ganzer Volksstämme im Zuge der Kolonialisierung und Industrialisierung, die Ausbeutung der Entwicklungsländer, Hunger und Unterernährung, ökologische und wirtschaftliche Krisen oder immer effizienter werdende Waffensysteme. Vgl. dazu Strassers anschauliche Darstellung der „relativistischen Mentalität“ versus der „wissenschaftlichen Weltanschauung“ in Strasser 1980, S. 179-186.

<sup>79</sup> Feyerabend 1983, S. 103-104, kursiv im Original.

weil sie durch eine immanente Schwäche, oder, wie Strasser sagt (1993, S. 139), eine innere „Haltlosigkeit“ gekennzeichnet sind, die sie potentiell funktionalisierbar macht.<sup>80</sup>

Zum dritten birgt der so verstandene Begriff der Humanität ein inhärentes Konfliktpotential. Man denke etwa an die hartnäckigen Probleme der konfligierenden Forderung nach Toleranz einerseits und nach Leidensminimierung andererseits.<sup>81</sup>

Wir können daher, so glaube ich, eine humanistisch motivierte Kritik an der wissenschaftlichen Mentalität am besten als rhetorisch überzeichnete Plädoyers verstehen. Solche Überzeichnungen erscheinen im Sinne humanistischer Ideale als *Korrekturen* an überoptimistischen oder expansiven Interpretationen des Forschungsgedankens notwendig und gerechtfertigt, und das propagierte relativistische Gegenmodell in vielen Fällen eine Alternative, die humanistischen Idealen wie den genannten eher entgegenkommt. Solche Korrekturen erscheinen besonders dort wünschenswert, wo immer noch, auch heute, kulturimperialistische und kulturmissionarische Haltungen im Namen „der Wissenschaftlichkeit“ oder „des Fortschritts“ eben jenen grundlegenden Idealen eklatant zuwiderlaufen, die den Katalog humanistischer Normen konstituieren.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Vgl. dazu z.B. auch Strasser 1980, drittes Kapitel, Abschnitt 3, „Neue Irrationalismen“, S. 186-193.

<sup>81</sup> Solche Widersprüche tauchen charakteristischerweise dann auf, wenn wir, um der Toleranzforderung gerecht zu werden, auch solche Lebensformen, Sitten und Gebräuche zu billigen aufgefordert sind, die mit der Forderung nach der Verminderung von Leid nicht vereinbar sind. Wie hätte man beispielsweise den Azteken in Mexiko des 16. Jh. einerseits bestimmte ontologische Postulate zubilligen können, etwa die Existenz der Weltenergie „Tonalli“ oder des Kriegs- und Sonnengottes „Huitzilopochtli“, einem Wesen, dem andererseits in grausamen Riten alljährlich Tausende menschliche Opfer dargebracht wurden? Das zentrale Element der aztekischen Opferriten bildet, kurz gesagt, die Idee, dass das Universum von einer treibenden Kraft erfüllt vorgestellt wurde, von einer Energie, genannt *Tonalli*, was soviel bedeutet wie "belebender Geist". Dieser Terminus leitet sich her von *tona*, („um Hitze oder die Sonne zu erzeugen“). *Tonalli*, der belebende Geist, nährt die Götter und gewährleistet die Bewegung der Sonne. In der aztekischen Religion spielt der Begriff der Bewegung im allgemeinen eine bedeutende Rolle, und jede Bewegung hat, so die Auffassung der Azteken, in *Tonalli* ihren Ursprung. Im Menschen befindet sich diese Kraft in der Bewegung des Blutes. Wenn man beispielweise erschrickt, wird sie im Herzen konzentriert. Der Durst der Götter, insbesondere des erwähnten Kriegs- und Sonnengottes *Huitzilopochtli* nach dieser Kraft ist unstillbar. Er bewegt das Universum, und ohne ihn würde alles zum Stillstand kommen. Vgl. Michel Graulich (1988) „Double immolations in ancient Mexican sacrificial ritual“, *History of Religions*, 27, Mai 1988, S. 393-404; oder: John M. Ingham (1984) „Human Sacrifice at Tenochtitlan“, *Comparative Studies in Society and History*, 26, Juli 1984, S. 379-400.

<sup>82</sup> Vgl. z.B. René Kuppe, „Die Rechte indigener Völker im Neoliberalismus“, in: *Journal für Entwicklungspolitik*, (2) 1999, (Schwerpunkt Indigene Völker und Ökologie); Carlos H. Durand Alcántara, „Die Erde und das Heilige“ (ebd.); Miguel Angel Sámano Rentería, „Traditionelles Wissen indigener Völker“ (ebd.); oder J. H. Bodley (1982) *Victims of Progress*, Menlo Park.

### c) Zwei Momente der Freiheit

Neben humanistischen Idealen wie Toleranz, Individualismus oder der Forderung, Leid zu vermindern, bildet der *befreiende* Aspekt einen weiteren wichtigen motivationalen Hintergrund für relativistische Haltungen. Wie ist das zu verstehen? Bestand nicht ein Großteil der relativistischen Argumentationen gerade darin, uns im Gegenteil auf die Bedingtheiten unseres Erkenntnisvermögens hinzuweisen? Sollte nicht über weite Strecken gerade die These der Abhängigkeit, die Idee der Isolation des Subjekts, das Befangensein, das Gefangensein in Sprache, Kultur, Epoche plausibilisiert werden? Gewiss, doch diese auf den ersten Blick rigoros beschränkenden Ergebnisse haben einen Effekt, der als wunderbar befreiend empfunden werden kann: Wenn gezeigt werden kann, dass unsere Auffassung über uns selbst und die Wirklichkeit von einer Reihe von kontingenten Faktoren abhängig ist, wenn die Geltung von Gesetzen, wenn Formen des Zusammenlebens oder metaphysische Entitäten und andere „entfernte, erschlossene“ Instanzen (wie es Shweder nannte) wie etwa Gottheiten oder *die* Natur des Menschen, wenn der ontologische Status solcher Gegenstände, bzw. der Geltungsanspruch von Urteilen über sie – größtenteils jedenfalls – nur in Abhängigkeit zu einer Vielzahl von konstitutiven, kontingenten Faktoren verstanden werden kann, dann wird allen diesen Begriffen auch der Charakter des Notwendigen, Zwingenden, Unabänderlichen genommen, sodass ein Spielraum entsteht, innerhalb dessen das Subjekt, das jene Kontingenzen erst einmal erkannt hat, sich nun bewegen kann. Relativistische Positionen scheinen also zwei Aspekte von Freiheit zu versprechen, einen negativen Aspekt, „frei von...“ (frei von verbindlichen Standards, zwingenden Normen, absoluten Geltungsansprüchen), sowie einen positiven, „frei zu...“ (frei zur Wahl zwischen verschiedenen Methoden, Wirklichkeitskonstruktionen, ja sogar frei, ganz neue Vokabulare zu erfinden, wie es bei Rorty heißt). Bei Ian Hacking (1999, S. 2) finden wir eine anschauliche Darstellung des ersten Aspekts:

[...] the idea of social construction has been wonderfully liberating. It reminds us, say, that motherhood and its meanings are not fixed and inevitable, the consequence of child-bearing and rearing. They are the product of historical events, social forces and ideology. [...] Mothers who accept current canons of emotion and behavior may learn that the ways they are supposed to feel and act are not ordained by human nature or the biology of reproduction. They need not feel quite as guilty as they are supposed to, if they do not obey either the old rules of family or whatever is the official psychopediatric rule of the day, such as, “you must bond with your infant, or you both will perish”.

Nun werden aber nicht nur, wie in diesem Beispiel, ethische Absolutbegriffe *direkt* durch Dekonstruktionen entschärft. Ebenso naheliegend ist ein befreiender Effekt durch Dekonstruktion zu erwarten, wenn *indirekt* bestimmten, ethisch oder praktisch *relevanten* Entitäten wie „Gott“, „Dämonen“, „dem Vaterland“ „der menschlichen Natur“, „Homosexualität“, „Angst“, oder „Wahnsinn“ der Charakter der Unabänderlichkeit genommen wird.

Der zweite, positive Aspekt von Freiheit kommt beispielsweise, wie angedeutet, in Rortys Konzeption der „kreativen Philosophie“ zum Ausdruck, sowie in seiner Forderung an die Philosophie, „bildend“ zu wirken (s.o.). Auch Strasser geht im letzten Kapitel von *Wirklichkeitskonstruktion und Rationalität* (1980) auf diesen positiven Aspekt von Freiheit ein. Hier wird jedoch distanzierter als bei Rorty zu diesem motivationalen Faktor Stellung bezogen. „Ausbruchsintentionen“ nennt Strasser dort das Bedürfnis, mit relativistischen Argumentationen den vertrauten kulturellen Boden zu verlassen, ein Ausdruck, der sicherlich eine eher pessimistische Einschätzung der befreienden Funktion der relativistischen Mentalität durchblicken lässt. In der Tat ist das Ergebnis dieser Analyse Strassers der entmutigende Befund, dass letztlich alles beim alten bliebe: Zwar scheint die relativistische Mentalität zunächst die Suche nach alternativen Glaubens- und Wissenssystemen zu legitimieren und zu fördern, und sie verspricht damit auch einen Ausweg aus jener „herrschenden Rationalität“, die in ihrer „ökonomischen, technologischen und utilitaristischen Ausprägung immer unglaubwürdiger, weil dysfunktional“ geworden ist (ebd. S. 190). Jedoch, die nun legitimierte Suche nach Sinn-stiftenden Alternativen kann, so hat sich gezeigt, unmöglich einen „religiösen“ Ersatz im vollen Wortsinn liefern. Denn einerseits sind, wie wir ja auch bei Shweders Versuch der „Rehabilitierung der Götter“ gesehen haben, diese neuen alten Entitäten *qua Postulate* im postmodern-pluralistischen Kontext ihrer Einzigartigkeit beraubt („ein Gottchen hier, ein Gottchen dort“?!); und andererseits lässt das emotionale Surrogat, das der Relativismus als tolerantes, skeptisches, oder ironisches Programm auf der Metaebene anzubieten hat, seine Lehre, dass „die Welt voller Rätsel ist“, so Strasser, „letzen Endes die Zwänge und Routinen des Alltags unangetastet“ (ebd. S. 192). Somit enden die Ausbruchsversuche der Relativisten „wieder in der Profanität des ganz gewöhnlichen Alltags“; denn: „Wir sind weder Papalagi noch [Carlos Castanedas] Don Juan, noch Rolling Thunder. Und wir können es auch gar nicht sein; die Kultur, in der wir leben, hält uns fest. Radikale Ausbruchsversuche individualistischer Art enden zumeist im Gefängnis, im Irrenhaus, oder in anderen sozialen Randbereichen der Gesellschaft.“ (ebd. S. 193 u. 192).<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Solche Einschätzungen sind nicht nur pessimistisch in Hinblick auf den Erfolg der „Ausbruchsversuche“, sie

Ich glaube indes nicht, dass eine solche pessimistische Einschätzung der potentiell befreienden Funktion (und anderen theoretischen und praktischen Funktionen) der relativistischen Mentalität gerecht wird. Die Versuche einzelner Individuen mögen scheitern; Doch muss diese Tatsache den, der Ausbruchsintentionen solcherart hegt, nicht entmutigen. Ein Blick auf die Kulturgeschichte zeigt in eindrucksvoller Weise, dass fundamentale Gesinnungswechsel, wie etwa die Loslösung von Absolutheitsansprüchen im Politischen wie im Religiösen sowohl möglich sind, als auch, dass eine solche Loslösung nicht unbedingt mit Konsequenzen verknüpft sind, die wir missbilligen müssen.

---

implizieren auch eine Psychologisierung und damit eine Herabwürdigung der relativistischen Mentalität, indem sie den Versuch, etablierte Methodologien, Standards, Paradigmen etc. zu durchbrechen oder durch andere zu ersetzen, auf eine sozusagen pubertär bedingte Trotzreaktion *reduzieren*. Angemessen scheint der *Hinweis* auf solche Motivationen allemal, denn abgesehen von sonstigen schwerwiegenden sachhaltigen Argumenten ist das Element der Emanzipation von Denktraditionen ein markantes motivationales Merkmal relativistischer Argumentationen. Man könnte mit Wein also zumindest sagen: „Es steckt immer das Abschütteln einer bislang verbindlichen, überpersonalen Autorität dahinter“ (Wein 1950, S. 65).

### III. Schlussbetrachtungen

Den Ausgangspunkt dieser Arbeit bildete die erkenntniskritisch motivierte Frage nach den Begründungsdefiziten absolutistischer Haltungen in der Ontologie – die Frage also, ob das Ziel des „klassischen Programms“ der Ontologie durchführbar ist, das Ziel, die Welt so zu erfassen, wie sie an sich ist. Obwohl auch im weiteren Lauf unserer Argumentationen die Kritik an absolutistischen Ansätzen immer wieder an den Beginn der Analysen gestellt wurde, so stand doch eine Kritik an relativistischen Positionen im Vordergrund. Die Entwicklung der Argumente war dabei von zwei methodischen Grundsätzen inspiriert und getragen. Zum einen habe ich das Für und Wider in einer sozusagen dialektischen Entwicklung präsentiert, d.h. ich habe zunächst versucht, die verschiedenen relativistischen Varianten und Teilthesen so plausibel als möglich darzustellen, um dann ihre Rechtfertigungsprobleme herauszuarbeiten. Zum anderen habe ich mich vielfach darauf beschränkt, einige Zusammenhänge sichtbar zu machen zwischen relativistischen Positionen einerseits und der Vielzahl von erkenntnistheoretischen, sprachphilosophischen, anthropologischen oder methodologischen Hintergrundannahmen andererseits, um bewusst eine Parteinahme angesichts einer „überhitzten“ Debatte zwischen relativistischen und absolutistischen Lösungen offen zu lassen, und so zur Versachlichung des Diskurses beizutragen. Freilich, den Anlass für unsere Kritik an absolutistischen Positionen gaben überoptimistische Erwartungen an das klassische Programm; den Grund für unsere Kritik an relativistischen Positionen bildeten jene in der Postmoderne so beliebt und inflationär gewordenen relativistischen Elemente. Die Tatsache nun, dass ich in dieser Arbeit die Rechtfertigungsprobleme des ontologischen Relativismus hervorgehoben habe, könnte leicht als ein Versuch interpretiert werden, einem zukünftigen ontologischen Dogma den Boden zu ebnet. Ich hoffe aber, dass aus den Ergebnissen dieser Untersuchung hervorgeht, dass ein ontologischer Relativismus jedenfalls als *verabsolutiertes* Konzept kritikwürdig ist. Gerade im „postmodernen Diskurs“ der jüngeren Zeit werden vor allem positive Dogmen oder Ideologien einer Kritik unterzogen, die Rechtfertigungsprobleme negativer Dogmen dagegen vernachlässigt, mit dem Ergebnis, dass man hier dazu neigt, Urteile über die subjektunabhängige Seinsweise der Welt für schlechthin unbegründbar zu halten. Aus diesem Grunde erschien es mir ratsam, der pyrrhonischen Gepflogenheit zu folgen und nicht das allgemein Geglaubte, sondern das in bestimmten Kreisen unglaubwürdig Erscheinende zu verteidigen, allerdings nicht im Interesse von Isosthenien und der

Seelenruhe, sondern im Erkenntnisinteresse, also sozusagen im Interesse der Unruhe! Wenn wir die „naturalistisch-eliminativen Wirklichkeitspostulate der westlichen Welt“ nicht als Dogmen exportieren wollen, muss uns daran gelegen sein, weiterhin nach einer verbindlichen Methode ihrer Rechtfertigung zu suchen.



## **Bibliographie**

- Acham, K. „Sozialwissenschaft und Wertgeschehen“, in: E. Topitsch [Hg.] (<sup>10</sup>1984) S. 165-195.
- Aristoteles (1970) *Metaphysik*, übers. u. hg. von F. Schwarz, Stuttgart: Reclam-Ausgabe.
- Baum, W. [Hg] (1997) *Paul Feyerabend – Hans Albert: Briefwechsel*, Frankfurt a. M.
- Bay, C. (1968) *The Structure of Freedom*, New York.
- Berberich, S. (1991) *Die Philosophie Richard Rortys*, Diss., Saarbrücken.
- Black, M. (1954) “Metaphor”, in: Proceedings of the Aristotelian Society 55 (1954), S. 273-294; abgedruckt in Black (1962b), S. 244-257.
- Black, M. (1962a) “Linguistic Relativity: The Views of Benjamin Lee Whorf”, in: ders. (1962b), S. 244-257.
- Black, M. (1962b) *Models and Metaphors*, Ithaca/New York.
- Bloom, P. [Hg] (1996), *Language Acquisition: Core Readings*, Cambridge, Mass.
- Bodley, J. H. (1982) *Victims of Progress*, Menlo Park.
- Bowerman, M. (1996), “Learning a Semantic System: What role do cognitive predispositions play?”, in: P. Bloom [Hg] (1996).
- Cassirer, E. (1921/22) “Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg, 1921-1922*. Leipzig, S. 11-39, abgedruckt in: E. Cassirer (<sup>8</sup>1994), S. 169-200.
- Cassirer, E. (<sup>8</sup>1994) *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt.
- Campbell, D. T. (1986) “Science’s Social System of Validity-Enhancing Collective Belief Change and the Problems of the Social Sciences”, in: D. W. Friske u. R. A. Shweder [Hg] (1986), S. 108-135.
- Davidson, D. (1973) “On the very idea of a conceptual scheme”, in: Proceedings of the American Philosophical Association (1973), S. 5-20, abgedruckt in: Davidson (1984a), S. 183-198.
- Davidson, D. (1978). “What Metaphors Mean”, in: Davidson (1984a) S. 245-264.
- Davidson, D. (1984a) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford; dt. (1986).

- Davidson, D. (1984b) „A Nice Derangement of Epitaphs“ in: E. Lepore [Hg] (1986), S.
- Davidson, D. (1986) *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt.
- Dithfurth, H. v. (1981) *Wir sind nicht nur von dieser Welt*, Hamburg.
- Durand Alcántara, C. H. (1999) „Die Erde und das Heilige“, in: Journal für Entwicklungspolitik, 2 (1999), (Schwerpunkt Indigene Völker und Ökologie), S. 103-114.
- Eisler, R. (1899) *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, (²1904), (³1910), (⁴Bd.II 1929), Berlin.
- Eisler, R. (1913) *Handwörterbuch der Philosophie*, Berlin.
- Elgin, C.Z. (1989) “The Relativity of Fact and the Objectivity of Value“ in: M. Krausz [Hg] (1989), S. 86-98.
- Feyerabend, P. (1983) *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt; engl. EA (1975).
- Feyerabend, P. (1987) *Farewell to Reason*, London, New York.
- Feyerabend, P. (1984) *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt a. M.
- Fridell, E. (1996), *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele*, München.
- Friske, D. W. und Shweder, R. A. [Hg] (1986) *Metatheory in Social Science. Pluralism and Subjectivities*, Chicago.
- Geertz, C. (1989), “Anti Anti-Relativism“, in: M. Krausz [Hg] (1989), S. 12-34.
- Geiger, Th. (1953) *Ideologie und Wahrheit*, London.
- Gergen, K.J. (1986). “Correspondence Versus Autonomy in the Language of Understanding Human Action“, in: D. W. Friske u. R. A. Shweder, [Hg] (1986) Chicago.
- Ginters, R. [Hg] (1978), *Relativismus in der Ethik*, Düsseldorf.
- Glaserfeld, E. v. (1997) *Wege des Wissens: Konstruktivistische Erkundungen durch unser Denken*, Heidelberg.
- Goodman, N. (1984) *Weisen der Welterzeugung*, übers. v. M. Looser, Frankfurt a. M.; engl. EA (1978) *Ways of Worldmaking*, Sussex.
- Graulich, M. (1988) „Double immolations in ancient Mexican sacrificial ritual“, History of Religions, 27, Mai (1988) S. 393-404.

- Grote, J. (1865) *Exploratio Philosophica*, Bd. I, Cambridge.
- Grote, J. (1900) *Exploratio Philosophica*, Bd. II, Cambridge.
- Hagemann, G. u. A. Dyroff (<sup>8</sup>1909), (<sup>10</sup>1915), *Elemente der Philosophie, Erster Theil: Logik und Noetik*, Freiburg
- Harreé, R. und Krausz, M. (1996). *Varieties of Relativism*, Oxford.
- Hacking, I. (1999) *The Social Construction of What?*, Cambridge, Mass./London.
- Hanson, N. R. (1958) *Patterns of Discovery. An Enquiry into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge.
- Heidegger, M. (<sup>5</sup>1987) *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen.
- Hesse, M. (1972) "In Defence of Objectivity", in: Proceedings of the British Academy 58 (1972), S. 275-292.
- Hood, M. (1963), "The Enduring Tradition: Music and Theater in Java and Bali", in: R. T. McVey [Hg] (1963), *Indonesia*, New Haven.
- Hossenfelder, M. [Hg] (1985) *Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Frankfurt a. M.
- Hume, D. (1973) *Eine Untersuchung über den Menschlichen Verstand*, hg. v. R. Richter, Hamburg.
- Husserl, E. (1900) *Logische Untersuchungen*, Bd. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle a. d. Saale.
- Ingham, J. M. (1984) "Human Sacrifice at Tenochtitlan", in: Comparative Studies in Society and History, 26, Juli (1984) S. 379-400.
- Janoska, G. und F. Kauz [Hg.] (1977) *Metaphysik*, Darmstadt.
- Jung, W. (1977) „Zur Einführung des Kraftbegriffs“, in: Physik und Didaktik 4 (1977), S. 171-187.
- Kant, I. (1989) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Stuttgart: Reclam-Ausgabe.
- Kohers, P. (1972) *Aspects of Motion Perception*, Oxford.
- König, G. (1992) „Relativismus“, in: J. Ritter und K. Gründer [Hg] (1992), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel, S. 613-622.
- Körner, S. (1970) *Erfahrung und Theorie. Ein wissenschaftstheoretischer Versuch*, Frankfurt a. M. (engl. EA 1966).

- Körner, S. (1974) *Categorical Frameworks*, Oxford.
- Körner, S. (1977) „Logik und Begriffswandel“, in: G. Janoska u. F. Kauz [Hg.] (1977), S. 404-422, (engl. EA 1973).
- Krausz, M. und Meiland, J. W. [Hg] (1982) *Relativism, Cognitive and Moral*, Notre Dame.
- Krausz, M. [Hg] (1989) *Relativism. Interpretation and Confrontation*, Notre Dame.
- Kreidl-Rinofner, S. (1993) „J. Margolis’ relativistischer Pragmatismus“, in: Grazer Philosophische Studien, Bd. 45 (1993) S. 135-162.
- Kuhn, T. S. (1976) *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, zweite revidierte und um das Postskriptum von 1969 erweiterte Auflage, Frankfurt a. M.
- René Kuppe, „Die Rechte indigener Völker im Neoliberalismus“, in: Journal für Entwicklungspolitik, 2 (1999), (Schwerpunkt Indigene Völker und Ökologie), S. 187-206.
- Ladd, J. [Hg] (1973) *Ethical Relativism*, Belmont/Cal.
- Lenk, H. [Hg] (1961) *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Darmstadt/Neuwied.
- Lepore, E. [Hg] (1986) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford.
- Lorenz, K. (1941) „Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte der gegenwärtigen Biologie“ in: Blätter für Deutsche Philosophie, 15 (1941), S. 94-125.
- Latour, B. (1999) *Pandora’s Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Mass./London.
- Mauthner, F. (1924) *Das Wörterbuch der Philosophie: Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, zweite vermehrte Auflage, Bd.1-3 - Leipzig 1923-24, reprografischer Nachdruck: Aalen, 1972.
- Mannheim, K. (1924) „Historismus“, in: Mannheim (1964).
- Mannheim, K. (1925) „Das Problem einer Soziologie des Wissens“, in: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, Bd. 53, hg. von E. Lederer, Tübingen 1925, S. 639-651.
- Mannheim, K. (1964) *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, hg. von K. H. Wolff, Berlin, Neuwied.
- Margolis, J. (1991) *The Truth about Relativism*, Oxford.
- Margolis, J. (1999) „Incommensurability Modestly Recovered“, unveröffentlicht.

- May, E. (1941) *Am Abgrund des Relativismus*, Berlin.
- McMullin, E. (1970) "The History and Philosophy of Science: A Taxonomy of the Relation between History and Philosophy of Science", in: Minnesota Studies, 5 (1970), Minneapolis. S. 12-67.
- McPhee, C. (1949) "The Five Toned Gamelan Music of Bali", in: Musical Quarterly, 35 (1949), S. 250-281.
- Mill, J. St. (1961) *On Liberty*, hg. v. M. Cohen in: *The Philosophy of John Stuart Mill*, New York.
- Mittelstraß, J. [Hg] *Enzyklopädie der Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. I: 1980, Bd. III: 1995, Stuttgart/Weimar.
- Moog, W. (1919) *Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*, Halle a. d. Saale.
- Nagel, Th. (1999) *Das letzte Wort*, übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. (engl. EA 1997).
- Oexle, O. G. (1996) *Geisteswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne*, Göttingen.
- Platon (1982), *Theaitetos*, in: *Platon, Sämtliche Werke*, hg. v. E. Loewenthal, Heidelberg, S. 561-661.
- Popper, K. R. (1966) *The Open Society and its Enemies*, New York.
- Popper, K. R. (1971) *Logik der Forschung*, Tübingen.
- Price, H. (1992) „Metaphysical Pluralism“, in: The Journal of Philosophy, 89 (1992) Nr. 3, S. 387-409.
- Putnam, H. (1979) "Reflections on Goodman's *Ways of Worldmaking*", in: Journal of Philosophy, Bd. LXXVI (1979) Nr. 11, S. 603-618.
- Putnam, H. (1981) *Philosophical Papers. Reason, Truth and History*, Cambridge.
- Putnam, H. (1989) "Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism", in: M. Krausz [Hg] (1989), S. 173-181.
- Quine, W.V. (1975) *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart; engl. EA (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*, New York.
- Rainich, G.Y. (1950) *Mathematics of Relativity*, New York.
- Reichenbach, H. (1938) *Experience and Predication. An Analysis of the Foundations and the*

- Structure of Knowledge*. Chicago/London.
- Rorty, R. (1992) *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M.; engl. EA (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Mass.
- Rorty, R. (1987) *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, übers. von M. Gebauer, Frankfurt a. M.; engl. EA (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton.
- Rorty, R. (1982) „Contemporary Philosophy of Mind“, in: Synthese 53 (1982) S. 332-348.
- Sacks, S. [Hg.] (1979) *On Metaphor*, Chicago.
- Sámano Renteria, M. A. (1999) „Traditionelles Wissen indigener Völker“, in: Journal für Entwicklungspolitik, 2 (1999), (Schwerpunkt Indigene Völker und Ökologie), S. 115-135.
- Sauer, F. (1943) *Naturgesetzlichkeit und Relativismus. Eine Einführung in die Philosophie des Naturbegriffs*, München.
- Sauer, W. (1989) *Aspekte und Probleme des Begriffsrahmenrelativismus*, Habil., Graz.
- Scheler, M. (1960) *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 2.Aufl. Bern/München.
- Schmidt, Heinrich (1922) *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig.
- Schnädelbach, H. (1980) „Relativismus“, in: J. Speck [Hg], *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, Bd. III (1980), S. 556-560, Göttingen.
- Shweder, R. A. (1989). “Post-Nietzschean Anthropology: The Idea of Multiple Objective Worlds”, in: M. Krausz [Hg] (1989), S. 99-139.
- Shweder, R. A. (1986). “Divergent Rationalities“, in: D. W. Friske und R. A. Shweder [Hg] (1986).
- Shweder, R. A. und J. G. Miller (1985) “The Social Construction of the Person. How is it possible?“, in: K. J. Gergen u. K. Davis, [Hg.], *The Social Construction of the Person: International Series in Social Psychology*, New York.
- Shweder, R. A., M. Mahapatra u. J. G. Miller (1987). “Culture and Moral Development“ in: J. Kagan, S. Lamb, [Hg] (1987) *The Emergence of Moral Concepts in Young Children*, Chicago.
- Siegel, H. (1987). *Relativism Refuted. A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*, Dordrecht.
- Stace, W.T. (1937) *The Concepts of Morals*, New York.
- Strasser, P. (1980) *Wirklichkeitskonstruktion und Rationalität. Ein Versuch über den Relativismus*, München.

- Strasser, P. (1989) *Philosophie der Wirklichkeitssuche*, Frankfurt a. M.
- Strasser, P. (1993) *Geborgenheit im Schlechten: Über die Spannung zwischen Kunst und Religion*, Wien.
- Strasser, P. (2000) *Der Weg nach Draußen. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken*, Frankfurt a. M.
- Streminger G. (1994) *David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Ein einführender Kommentar*, Paderborn u.a. (UTB).
- Topitsch, E. [Hg] (<sup>10</sup>1984) *Logik der Sozialwissenschaften*, Königstein.
- Wein, H. (1950) *Das Problem des Relativismus*, Berlin (EA 1942).
- Wentscher, E. (1941) *Relative oder absolute Wahrheit?: Eine Studie*, München.
- Whorf, B. L. (1956) *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Mass.
- Wiggershaus, R. [Hg] (1975) *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M.
- Wilamowitz-Möllendorf, U. v. (1955) *Der Glaube der Hellenen* Bd. I, Darmstadt.
- Winch, P. (1975) „Was heißt eine primitive Gesellschaft verstehen?“, in: Wiggershaus [Hg] (1975), S. 59-101.
- Wittgenstein, L. (1975) „Bemerkungen über Frazers ‚The Golden Bough‘“, in: Wiggershaus [Hg] (1975), S. 37-57.
- Wittgenstein, L. (1984) *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, L. (<sup>6</sup>1994a) *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Suhrkamp Werkausgabe Bd. 7, Frankfurt a.M.
- Wittgenstein, L. (<sup>6</sup>1994b) *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Suhrkamp Werkausgabe Bd. 7, Frankfurt a. M.
- Wolf, U. (1984) „Ontologie“, in: J. Ritter und K. Gründer [Hg] (1984) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Bd. 6, S. 1189-1200.
- Wundt, W. (<sup>4</sup>1919) *Logik. Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, vierte neu bearbeitete Auflage, Stuttgart.