

Referenztheorie und Geschichtlichkeit*

Zum Objektivitätsstreit

Von Fernando Inciarte

I. Das Problem der transkulturellen Übersetzbarkeit

In einem seiner Bücher zum Kulturvergleich¹ schreibt Octavio Paz: „Für den Augenblick können wir nur wiederholen, daß Seele und Leib, Antlitz und Geschlecht, Tod und Leben verschiedene Wirklichkeiten sind, die verschiedene Namen in den einzelnen Kulturen haben und folglich auch verschiedene Bedeutungen. Nicht nur das: Es ist unmöglich, die zentralen Ausdrücke einer jeden Kultur von einer zur anderen angemessen zu übersetzen: weder heißt *mukti* wirklich Befreiung noch *nirvana* Auslöschung. Dasselbe gilt für das *tê* der Chinesen, die *Demokratie* der Griechen, die *virtus* der Römer und das *yugén* der Japaner. Wenn uns scheint, daß wir über dieselben Dinge mit einem Araber oder mit einem Eskimo sprechen, sprechen wir vielleicht von verschiedenen Dingen; und es könnte sein, daß das Gegenteil auch zuträfe. Die Paradoxie dieser Situation besteht in folgendem: Wir können nicht die verschiedenen Bedeutungen aller dieser Ausdrücke auf ein einziges und eindeutiges Muster zurückführen, aber wir wissen, daß sie bis zu einem gewissen Grad analog sind. Wir wissen auch, daß sie die gemeinsame Sorge aller Menschen und aller Gesellschaften ausmachen. Sobald man diese Schwierigkeit aufmerksam prüft, stellt man fest, daß wir es dabei nicht so sehr mit einer Verschiedenheit von Realitäten wie mit einer Vielfalt von Bedeutungen zu tun haben.“

In diesem Text stellt Paz präzise das Problem, das uns beschäftigen wird: Kann man sagen, daß zwei verschiedene Kulturen von derselben Sache sprechen, zumindest wenn es sich um eine zentrale Frage handelt wenigstens für eine von ihnen? Es genügt, diese Frage aus der synchronischen in die diachronische Dimension zu transponieren, um vor der Frage nach der historischen Wahrheit und Objektivität zu stehen. Sprechen wir von denselben Dingen wie die Antiken? Können wir folglich ihre Behauptungen kritisieren, sie aus der Perspektive von Wahrheit und Irrtum beurteilen?

Die letzten Worte Paz' („Sobald ... Bedeutungen zu tun haben“)

* Der Beitrag wurde unter dem Titel „Übersetzbarkeit“ vorgetragen am 11. Juni 1982 an der Technischen Universität Braunschweig.

¹ „Conjunciones y Disyunciones“, Mexiko 1972, 41 u. ff.

scheinen sogar eine erste Antwort auf diese Frage zu geben, und zwar eine positive Antwort. Wenn dasjenige, womit wir es bei der Schwierigkeit der transkulturellen Kommunikation zu tun haben, nicht so sehr „eine Verschiedenheit von Realitäten“ wie vielmehr „eine Vielfalt von Bedeutungen“ ist, dann ist es lediglich so, daß über dieselbe Sache, ob *nirvana*, *virtus*, *Demokratie* oder was auch immer, die verschiedenen Kulturen verschiedene Auffassungen haben. Das historische Bewußtsein von Paz ist dennoch viel zu entwickelt, um sich ohne weiteres mit dieser ersten Antwort zufrieden zu geben. Er fügt eine bezeichnende Bemerkung hinzu: „Man wird mir mit Recht sagen, daß, wenn wir nicht genau wissen, was die Worte bedeuten, wir um so weniger wissen können, worauf sie sich beziehen“. Mit diesen Worten weist Paz hin auf das Problem dessen, was man heutzutage Referenztheorie nennt: Hängt die Referenz der Wörter, dasjenige, worauf sich diese beziehen, von ihrer Bedeutung ab oder ist sie unabhängig davon?

Diesbezüglich liegen gegenwärtig zwei Theorien im Streit miteinander. Nach der sogenannten kausalen oder auch sozialen Theorie der Referenz ist diese völlig unabhängig von der Bedeutung der entsprechenden Wörter. Nach der klassischen Theorie hingegen, die in der Gegenwartsphilosophie auf Frege zurückgeht, ist es umgekehrt so, daß die Referenz von der Bedeutung (oder, mit Frege gesprochen, von dem Sinn) der Wörter gänzlich abhängig ist. Denn, wie uns Paz zu Bedenken gab, als er sich selbst einen Einwand machte: wenn wir nicht wissen, was die Wörter bedeuten, „um so weniger werden wir wissen, worauf sie sich beziehen.“ Die der klassischen entgegengesetzte Referenztheorie antwortet darauf, daß es für die Referenz grundlegende Ausdrücke gibt, wie zumal die Eigennamen, die nur scheinbar eine Bedeutung (oder einen Sinn) haben. „Sokrates“ bedeutet in diesem Sinne (Bedeutung also als Sinn) weder Ehemann der Xanthippe noch sonst irgendetwas, was wir mit diesem Namen assoziativ verbinden. Mit ihm beziehen wir uns auf eine bestimmte Person in einer Weise, die nicht wesentlich von der Weise abweicht, in der wir uns, hätten wir sie vor uns, auf dieselbe Person mit einem Demonstrativpronomen beziehen würden. Und dasselbe gilt grundsätzlich für Namen von natürlichen Arten wie „Mensch“, „Hase“, „Rose“ usw. Das heißt natürlich nicht, daß diese Namen keine Bedeutung (keinen Sinn) hätten, das heißt nur, daß die jeweilige Bedeutung nicht einem jeden der Sprecher, die diese Namen benützen, bekannt zu sein braucht. Das Attribut „sozial“, womit man diese sogenannte kausale Theorie der Referenz zusätzlich qualifiziert, weist gerade auf diesen Umstand hin, darauf nämlich, daß in einer Sprachgemeinschaft, in einer bestimmten Kultur (wobei beides nicht in jedem Fall zusammenzufallen braucht), es eine linguistische Arbeitsteilung gibt zwischen

Sachverständigen und Laien, Experten und Nichtexperten, dergestalt, daß, wenn überhaupt, nur die ersten genau wissen, was diese Ausdrücke bedeuten. Nichtsdestoweniger können auch die Nichtexperten, auch wenn sie nicht einmal im entferntesten die genaue Bedeutung zum Beispiel des Wortes „Asbest“ kennen, sich trotzdem genauso gut auf den hier in Frage kommenden Stoff beziehen, vorausgesetzt nur, daß sie derselben Sprachgemeinschaft angehören wie gewisse sagen wir mal Textilingenieure².

Aber der Text von Paz verbleibt nicht in der interkulturellen Dimension. Das Problem stellt sich auch innerhalb ein und derselben Kultur. Daher fährt Paz, nachdem er implizit die Verfechter der sozialen Theorie der Referenz, für die diese nicht bestimmt ist durch die Bedeutung der Wörter oder zumindest nicht durch die Kenntnis, die man von dieser Bedeutung hat, kritisiert hat, folgendermaßen fort: „Es stimmt, daß diese Kritik auch unsere eigenen Ausdrücke betrifft und nicht nur die fremden. Auch für uns sind Wörter wie „Leben“, „Seele“ oder „Leib“ wechselnde Namen mit wechselnden Bedeutungen, die wechselnde Wirklichkeiten bezeichnen.“

Wird das Problem nicht nur aus der interkulturellen, sondern auch aus der intrakulturellen Perspektive gestellt, so verschärft es sich nur. Denn wenn nach der klassischen Referenztheorie, der sich Paz selbst anschließt, zumindest in bezug auf fundamentale Fragen wie die des Lebens, der Seele, der Tugend usw. wir nicht nur in unseren Auffassungen über die Dinge nicht übereinstimmen, sondern – dies ist die eigentliche Konsequenz aus der Abhängigkeit der Referenz gegenüber der Bedeutung – selbst mit den Angehörigen unserer eigenen Kultur nicht einmal über dieselben Dinge sprechen, dann schrumpfen die Chancen einer Verständigung – geschweige denn eines Einverständnisses – mit anderen Personen auf ein Minimum. Das Beste unter diesen Umständen wäre dann zu schweigen. Zu dieser Folgerung gelangt auch Paz: „Wenn wir den Hinweis der modernen Sprachphilosophie akzeptieren, müssen wir ihm bis zum Schluß folgen: wozu er uns rät, ist, daß wir schweigen, aber daß wir endgültig schweigen. Vielleicht ist dies das Rationalste, aber nicht das Weiseste. So fahre ich fort, ohne die Logiker deshalb zu verachten, dennoch fort ...“ Meines Wissens empfiehlt die „logische“, d. h. hier wohl die analytische Philosophie der Gegenwart das Schweigen nicht. Ich vermute daher, daß an dieser Stelle Paz einer Kontamination zum Opfer gefallen ist. Denn die Philosophie, die doch zum Schweigen riet und darin am Ende mit dem Beispiel voranschritt, ist die Philosophie Heideggers gewesen, die nichts weniger als eine logische Philosophie ist.

² Vgl. dazu v. a. *H. Putnam*, „The meaning of ‚Meaning‘“, in: *Mind, Language and Reality*, Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge 1975, 215–271. (Deutsch: Die Bedeutung von „Bedeutung“, Frankfurt 1979).

Ich sagte soeben, Paz wäre möglicherweise einer Kontamination, ich sagte nicht: einer Konfusion, zum Opfer gefallen. Denn auch wenn die Kunst des Schweigens, die Sighetik, bei Heidegger am Ende die Logik vollkommen ersetzt und insofern man kaum zwei gegensätzlichere Positionen annehmen kann als die seine einerseits und die Freges andererseits, gibt es trotz dieser Unvereinbarkeit ein stillschweigendes Einvernehmen zwischen beiden, was Paz auch in diesem Punkt am Ende Recht gibt. „Recht“ in einem rein historisch-interpretatorischen Sinne, nicht in dem Sinne, daß Paz Recht zu geben wäre, wenn er sich – wie wir gesehen haben – der klassischen Referenztheorie im Stil etwa eines Frege anschließt und sich damit gegen die kausale oder soziale Referenztheorie eines Putnam oder eines Kripke entscheidet.

II. Bestimmt die Bedeutung die Referenz oder diese jene?³

Das stillschweigende Einvernehmen zwischen Frege und Heidegger ergibt sich, trotz aller Unterschiede zwischen Logik und Sighetik, daraus, daß beide sich auf den Boden dessen stellen, was man mit Frege Sinn im Unterschied zur Bedeutung oder in dem üblichen Sinn Bedeutung im Unterschied zur Referenz nennt. Selbstverständlich kann man fragen, wie weit nicht umgekehrt die zweite Komponente bei Frege wichtiger als die erste ist, da, wie er selbst sagt, unser Bestreben (versteht sich: als Wissenschaftler) es ist, vom Sinn zur Bedeutung (was hier nicht nur Referenz, sondern auch Wahrheit heißt) zu gelangen⁴. Aber die Grundthese der klassischen Referenztheorie ist die, daß der Weg zu dieser (zur Referenz) immer über den Sinn führt; daß dieser letzte (der Sinn) es ist, der die Referenz bestimmt, und niemals umgekehrt; daß es sich dabei sozusagen um eine Einbahnstraße handelt; daß die Referenz niemals den Sinn bestimmt; daß – da Referenz auch das Stehen der Wörter für Dinge ist, eine der Arten von *suppositio* also – die Bedeutung der referentiellen Ausdrücke schließlich niemals abhängig ist von den Dingen selbst. Es geht dabei, mit einem Wort, um die Alternative Idealismus/Realismus bzw. Realismus/Nicht-Realismus⁵.

Eine der Konsequenzen, die sich aus der idealistisch gefärbten Priorität des Sinnes gegenüber der Referenz in der klassischen Referenz-

³ Als Gegenbegriff zu „Referenz“ (ebenso wie für sich genommen) bedeutet „Bedeutung“ dasselbe wie „Sinn“, als Gegenbegriff zu „Sinn“ wieder dasselbe wie „Referenz“.

⁴ „Das Streben nach Wahrheit also ist es, was überall vom Sinn zur Bedeutung vorzudringen treibt“ („Über Sinn und Bedeutung“, wiederabgedruckt in: *G. Frege, Funktion, Begriff. Fünf logische Studien*, hrsg. u. eingel. von *G. Patzig*, Göttingen 1969, 48 (Originalpaginierung 33).

⁵ Vgl. z. B. den Abschnitt „Let’s be realistic“ in *Putnam* Anm. 2, 235–238.

renztheorie ergibt, ist die Unmöglichkeit, nicht nur in zwei verschiedenen Kulturen oder in zwei verschiedenen Epochen derselben Kultur, sondern bereits bei zwei beliebigen Menschen, gleich welcher Sprachgemeinschaft sie angehören, dieselbe Sprache zu sprechen. Das geht gerade aus einem der letzten von Frege veröffentlichten Aufsätze hervor. Im „Der Gedanke“ betitelten Aufsatz vertritt Frege tatsächlich die These, daß die Kommunikation zwischen zwei Menschen schließlich auf dem Wege einer Approximation zwischen zwei verschiedenen Sprachen erfolgt, daß die Priorität mit anderen Worten immer dem Idiolekt gegenüber einer gemeinsamen Sprache gebührt. Zu dieser These gelangte Frege, indem er das Prinzip des Primats des Sinnes sogar auf die sogenannten indexikalischen Ausdrücke anwendete wie z. B. und vor allem auf das Pronomen der ersten Person Singularis „ich“, was im übrigen der Eliminierung gerade ihres indexikalischen Charakters gleichkommt. Ihr indexikalischer Charakter besteht darin, daß bei diesen Ausdrücken (Demonstrativa, Pronomina, usw.) ohne Veränderung des Sinnes die Referenz wechselt. Jeder Mensch, der „ich“ sagt, ist verschieden von jedem anderen, auch wenn dabei anscheinend alle dasselbe sagen. Aber das ist gerade, was die Priorität des Sinnes nicht zuläßt. Daß der Sinn die Referenz bestimmt, bedeutet ja gerade: Zu einem einzigen Sinn gehört ein einziger Referent. Doch hier haben wir es anscheinend zu tun mit einem einzigen Sinn und mehreren Referenten, mehreren Personen oder mehreren Ichs. Um sich aus dieser Lage zu retten, haut Frege sozusagen den Knoten durch und bestreitet, daß „ich“ einen einzigen Sinn habe. Jeder wird sich selbst auf eine ursprüngliche Weise gegeben. Da nun aber die Art und Weise, wie uns etwas gegeben ist, gerade den Sinn ausmacht, wird so das Prinzip „bei einem einzigen Sinn ein einziger Referent“ selbst für die indexikalischen Ausdrücke wieder hergestellt⁶. Dafür werden sie aber nicht mehr als rein indexikalisch betrachtet. Die Folge davon ist, daß kein Mensch absolut dieselbe Sprache wie die anderen sprechen kann: Wenn „ich“, von mir gesagt, etwas anderes bedeutet als „ich“ von irgendeinem anderen gesagt, dann sprechen weder Sie noch ich, noch Sie untereinander, was dieses Wort betrifft, absolut dieselbe Sprache. Dann kann sich die Kommunikation, wie gesagt, wenn überhaupt nur auf dem Wege über eine Annäherung einzelner Idiolekte einstellen. Es sei denn, man ziehe es

⁶ „Der Gedanke: Eine logische Untersuchung“, wiederabgedruckt in: *G. Frege, Logische Untersuchungen*, hrsg. u. eingel. von *G. Patzig*, Göttingen 1966, 39 (Originalpaginierung 65f.). Vgl. dazu v. a. das Kap. 6 „Indexicality and oratio obliqua (bes. 118–128) in *M. Dummett, The Interpretation of Frege's Philosophy*, London 1981. Wichtig auch die Hinweise *P. Geach's* im Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen logischen Untersuchungen *Frege's: Logical Investigations*, edited with a Preface by *P. T. Geach*, Oxford 1977, s. VIII.

vor, angesichts der Neigung zum Mißverständnis, die sich aus dieser Lage zwangsläufig ergibt, tatsächlich lieber zu schweigen.

Damit bestätigt sich die vorhin behauptete grundlegende Gemeinsamkeit zwischen der Logik eines Frege und der Sigtik eines Heidegger. Denn was wir soeben bezüglich jener gesehen haben, gilt auch für diese. Die Differenz ist sozusagen eine Differenz des Maßstabs. Heidegger stellt im Großen, nämlich in der Dimension der Geschichte, dasjenige heraus, was auch Frege nur im Kleinen oder im einzelnen, d. h. auf der propositionellen Ebene, herausstellt. In beiden Fällen wird am Prinzip der Priorität der Bedeutung gegenüber der Referenz festgehalten. Beim Heidegger von *Sein und Zeit* tritt dieses Primat vornehmlich in Gestalt des Unterschiedes zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen auf, die er bald danach – wie seine posthum erschienenen Marburger Vorlesungen aus demselben Jahre 1927 zeigen – „ontologische Differenz“ nennen wird. Beim späten Heidegger, nach der Kehre also, wird die Terminologie zwar komplexer. Wesentlich dabei ist jedenfalls die Gewinnung der Dimension der Geschichtlichkeit. Es ist aber gerade in dieser Dimension, wo das Primat der Bedeutung gegenüber der Referenz seine ganze Virulenz für das Problem von Objektivität erhält.

III. Die geschichtliche Diskontinuität der Referenz

Dieses Primat führt zunächst zu einer radikalen Transformation des Wahrheitsbegriffes⁷ und im Gefolge dessen zu dem, was man, negativ und anachronistisch gesprochen, den Verlust der Objektivität nennen könnte. In der historischen Dimension der Perspektive, die durch das Primat der Bedeutung gegenüber der Referenz eröffnet wird, erscheint bereits beim Husserl der *Krisis* und noch expliziter bei Heidegger selbst die Objektivität als ein spätes Produkt der abendländischen Wissenschaft. Objektivität meint so einen Begriff, der einer bestimmten Kultur bzw. Kulturepoche angehört und so keineswegs als Vergleichs- oder gar Beurteilungsnorm gegenüber anderen Kulturen oder Kulturepochen dienen kann. Das impliziert seinerseits, daß Wahrheit nicht mehr einen transkulturell anwendbaren, vielmehr einen Begriff darstellt, der, wenn überhaupt, einer jeden Kultur der Kulturepoche eigentümlich ist. Ich sage „wenn überhaupt“, weil in seinem für uns traditionellen Sinne von Adäquation der Wahrheitsbegriff demnach nur Geltung hat innerhalb einer dieser Kulturen oder Epochen, nämlich für die metaphysisch-technische Kultur der Modernität⁸.

⁷ Vgl. darüber v. a. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.

⁸ Der *möglicherweise* merkwürdigste Fall in dieser Hinsicht dürfte bei Bultmann be-

Die These der Diskontinuität der geschichtlichen Referenz entspricht in der synchronischen Dimension der These des Primats des Idiolekts über die gemeinsame Sprache. Sie stellt sich jenseits oder diesseits der Disjunktion „Widerspruch oder Nichtwiderspruch“, ohne schon deshalb in eine Art Dialektik zu geraten. Wie schon Aristoteles im 4. Kapitel des IV. Buches der *Metaphysik*⁹ sagte, hängt die Widerlegung der Gegner des Widerspruchssatzes davon ab, daß man mit den Worten, die man gebraucht, eine bestimmte Bedeutung verbindet, schließlich also von dem Begriff der Identität, der bei Heidegger dementsprechend völlig verwandelt erscheint. Wollten wir nun sagen, daß Frege, ebenso wie Heidegger, den Satz vom Widerspruch oder den traditionellen Begriff der Identität hinter sich gelassen habe, so würde der möglicherweise sinnvolle Vergleich zwischen beiden geradezu ins Unsinnige ableiten. Dies ändert – auch unabhängig von der Möglichkeit solcher Vergleiche, ihrem Sinnvollsein oder Nichtsinnvollsein, was uns hier gerade beschäftigt – jedoch nichts an der Tatsache, daß im Verfolgen seiner These des Primats des Sinnes vor der Bedeutung Frege am Ende seiner Laufbahn völlig konsequent zu dem Schluß gelangte, daß wir alle verschiedene Sprachen sprechen. „Verschiedene Sprachen sprechen“, ob es sich dabei um individuelle Personen, zeitgenössische Kulturen oder aber geschichtliche Epochen innerhalb ein und derselben Kultur handelt, bedeutet aber nach der These, wonach die Bedeutung die Referenz bestimmt, daß diese Personen, Kulturen oder Epochen nicht nur unterschiedliche Auffassungen über dieselben Dinge haben, sondern auch, daß sie in verschiedenen Welten leben bzw. daß sie von verschiedenen Dingen

gegenen. Um die Evangelien zu beurteilen (ich beziehe mich hier ausschließlich auf die Entmythologisierungsthese), nimmt Bultmann als Sohn seiner Zeit den Begriff der Wahrheit im gängigen Sinne von wissenschaftlicher Objektivität zum Maßstab. Aber auf diese Weise gelangt er zur Negation der Geltung dieses Begriffs bei den evangelischen Erzählungen beispielsweise über die Auferstehung. Liegt hier ein Widerspruch vor? Ja und Nein. Nein, sofern Bultmann nur die Geltung dieses Begriffs von objektiver Wahrheit als Maßstab für die Evangelien selbst abstreitet, nicht aber für die Beurteilung eben dieser Evangelien seitens der modernen Wissenschaft. Ja, weil der Begriff der objektiven Wahrheit, wenn anders er einzig und allein im Kontext der metaphysisch-wissenschaftlich-technischen Kultur des Abendlandes Geltung hat, unmöglich den Maßstab zur Beurteilung von Texten, die einer anderen historischen Epoche angehören, abgeben kann, sei es, um ihnen die Absicht zuzuschreiben, sich an objektive Tatsachen zu halten (was es damals nicht gab) – dagegen wendet sich gerade die Entmythologisierungsthese – sei es, um ihnen diese Absicht abzusprechen, was die Entmythologisierung selbst tut. Nur das, was man sinnvoll behaupten kann, kann man auch sinnvoll bestreiten. Doch in bezug auf eine der modernen Wissenschaft vorausgegangenen Epoche kann man nach der These der Diskontinuität der geschichtlichen Referenz weder behaupten noch bestreiten, daß man in ihr vorgehabt hätte, über objektive Fakten zu berichten. Um nur die Fragestellung als solche für die NT-Texte ablehnen zu können, müßte Bultmann dem wissenschaftlichen Weltbild keinerlei Überlegenheit gegenüber dem mythischen konzedieren und damit schließlich keine Vergleichbarkeit zwischen beiden annehmen. Ich bin mir nicht sicher, ob er es tut.

⁹ 1006a 18–25.

sprechen, genauer: daß sie nicht von denselben Dingen sprechen oder in derselben Welt leben können. Diese Unmöglichkeit ergibt sich dann zwangsläufig, wenn divergierende Auffassungen zumindest zum Teil die Sache selbst ausmachen, worüber sie Auffassungen sind; anders ausgedrückt: wenn der Sinn der Wörter, insbesondere der Sinn, den wir den Wörtern geben, integrierender Bestandteil der Dinge ist, auf die sich die Wörter selbst beziehen. Wenn zwei Personen, Epochen oder Kulturen ein oder mehrere Ausdrücke auf verschiedene Weise verwenden oder verstehen, d. h. wenn für sie die Art und Weise, wie ihnen die Dinge, worauf sich die Ausdrücke beziehen, gegeben ist, ihr Sinn also, verschieden ist, und wenn außerdem dieser verschiedene oder wechselnde Sinn mit in die Konstitution dessen eingeht, worauf sie sich beziehen oder wovon sie sprechen, dann ist dasjenige, worauf sich die Ausdrücke beziehen oder wovon sie handeln, dann sind mit einem Wort die Sachen nicht in jedem Fall dieselben Sachen oder in irgendeinem Fall die Sachen selbst. Bei dieser ausgeprägt idealistischen Position handelt es sich insofern noch immer um die Abhängigkeit der Referenz von der Bedeutung oder der Bedeutung von dem Sinn. Und das ist, wie man weiß, die Angel, um die sich Freges Philosophie der Sprache dreht. So hat der Vergleich mit Heidegger doch eine gewisse Berechtigung, nur daß „Vergleich“ hier auch einen besonderen Sinn hat. Es kann sich dabei nicht um den Vergleich von verschiedenen Prädikaten handeln, die auf einer gemeinsamen Basis oder auf einem gemeinsamen Subjekt aufbauen, sei diese Basis oder dieses gemeinsame Subjekt eine Gattung, ein Substrat oder was immer, sondern um etwas gänzlich anderes, zu dessen Bezeichnung man am ehesten zum Heideggerschen „das Selbe“ seine Zuflucht nehmen könnte: weder identisch noch verschieden, sondern, wenn schon, identisch und verschieden zugleich, doch ohne Dialektik. Eher müßte man hier, wie schon Octavio Paz im eingangs zitierten Text, an so etwas wie Analogie denken, besser noch an den Heideggerischen Wesenswandel¹⁰.

Der Möglichkeit eines Wesenswandels bei Heidegger entspricht die Unmöglichkeit eines Theorienvergleichs im traditionellen Sinne

¹⁰ Das IV. Kap. der Poetik-Vorlesungen, das Paz 1972 in Harvard hielt und im spanischen Original unter dem Titel „*Los hijos del limo*“ veröffentlicht wurde, trägt den Titel „Analogie und Ironie“. Darin heißt es: „Die Metapher vom Universum als Buch ist uralte und findet sich im letzten Gesang des Danteschen Paradieses: Der Dichter schaut das Geheimnis der Dreifaltigkeit, das Paradox der Andersheit, die die Einheit ist:

„In seine Tiefe schloß, vereint durch Lieben,
wie in ein einzig Buch sich alles ein,
was durch das Weltall steht zerstreut geschrieben:

Substanz und Akzidens nach Art und Sein
gleichsam in eins verschmolzen und verwoben,
und was ich sag', ist nur ein blasser Schein.“

von Vergleich: gemeinsame Basis bzw. gemeinsames Fundament (eine Gattung, ein Subjekt oder was immer) und verschiedene Suprastrukturen. Eben diese Unmöglichkeit ergibt sich auch aus jeder Position, für die es, auch abgesehen von der Abhängigkeit der Referenz gegenüber der Bedeutung, auf jeden Fall eine Abhängigkeit der Bedeutung der Wörter von der Theorie gibt, innerhalb deren diese auftreten, oder, was auf dasselbe hinausläuft, gegenüber den in einer bestimm-

Nach diesem Zitat (die Übersetzung ist von C. Heupel, aus P. Paz, Essays 2, Frankfurt a. M. 1980, 77 f. Vgl. auch H. Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt 1981, 35) fährt Paz fort: „Die Pluralität der Welt – die Buchseiten, die von da nach dort treiben – ruht vereint im Heiligen Buch: Substanz und Akzidens vereinigen sich am Ende. Alles ist ein Abglanz dieser Einheit: Die Worte des Dichters, die sie aussprechen, nicht ausgenommen. An einer späteren Stelle bezeichnet Dante die Vereinigung von Substanz und Akzidens als einen ‚Knoten‘, und dieser Knoten ist die universale Form, die alle Formen einschließt. Der Knoten ist die Hieroglyphe für Gottesliebe. (...) Während für uns das Zentrum der Analogie die Leere ist, ist es für Dante ein Knoten: Die Dreifaltigkeit, die das Eine und Viele, die Substanz und die Akzidens versöhnt. Daher kennt er das Geheimnis der Analogie – oder glaubt es zu kennen –, den Schlüssel, der ihm das Buch des Universums erschließt; dieser Schlüssel ist wiederum ein Buch: die Heilige Schrift. Der moderne Dichter weiß das Gegenteil, oder glaubt es zu wissen: die Welt ist nicht lesbar: sie ist kein Buch. Negation, Kritik, Ironie sind ebenfalls ein Wissen, obgleich dem Dantes entgegengesetzt, ein Wissen, das nicht die Andersheit im Schoße der Einheit, sondern den Bruch der Einheit betrachtet: es ist ein abgründiges, ironisches Wissen.“ Die Ironie ist für Paz „die Wunde, an der die Analogie verblutet. ... [sie] lehrt uns: wenn das Universum eine Schrift ist, ist jede Übersetzung dieser Schrift anders und das Konzert der Korrespondenzen ist ein babelisches Geschwätz“ (76). Dabei bleibt die babylonische Sprachverwirrung nach Paz nicht auf das Verhältnis zwischen mehreren Sprachen beschränkt, sie durchgreift auch jede einzelne Sprache. Denn, wie es in einem anderen Essay heißt („Übersetzung: Wortkunst u. Wörtlichkeit“, 80): „Sprachen lernen ist übersetzen lernen“. Wir könnten auch sagen: Miteinander sprechen ist in die eigene Sprache übersetzen – falls die Sprache zunächst eine private Angelegenheit sein sollte, Sache jedes einzelnen. „Das Übersetzen innerhalb derselben Sprache ist, in dieser Hinsicht, von dem in eine Fremdsprache nicht wesentlich verschieden (...). Das Erstaunen, die Wut, das Entsetzen oder die komische Ratlosigkeit, die uns beim Anhören einer Fremdsprache überkommen, führen bald zum Zweifel an der eigenen. Die Sprache verliert ihre Universalität und entpuppt sich als eine Vielfalt von Sprachen, die alle miteinander fremd und unverständlich sind. In der Vergangenheit zerstreute die Übersetzung den Zweifel: gab es auch keine universale Sprache, so bildeten die einzelnen Sprachen doch eine universale Gesellschaft, in der sich, nach Überwindung gewisser Schwierigkeiten, alle verstanden. Und man verstand deshalb einander, weil die Menschen in den verschiedenartigen Sprachen doch immer das gleiche sagen. Die Universalität des Geistes war die Antwort auf die babylonische Sprachverwirrung (...). Pascal sah in der Vielfalt der Religionen einen Beweis für den Wahrheitsgehalt des Christentums. Mit dem Ideal universaler Verständlichkeit beantwortete die Übersetzung die Vielfalt der Sprachen. So wurde die Übersetzung nicht nur ein zusätzlicher Beweis, sondern eine Garantie für die Einheit des Geistes. – Die moderne Zeit hat diese Sicherheit zerstört.“ Der Mensch erkannte sich bald „nicht mehr in seinen Mitmenschen (...). Der Wilde, der in den Salons des 18. Jahrhunderts auftauchte (...), verkörperte eine unaufhebbare Fremdheit. Er war nicht mehr Objekt der Bekehrung, sondern (...) Beweis für die Torheit und Eitelkeit, wenn nicht sogar für das Niederträchtige von Taufe und Bekehrung. Die Richtung hatte sich geändert: auf die religiöse Suche nach universaler Identität folgte eine geistige Neugier, die darauf ausging, nicht weniger universale Unterschiede zu entdecken (...). Dieser Wandel spiegelt sich in der Übersetzung wider: sie wollte nicht mehr zeigen, daß letztlich alle Menschen identisch sind, sondern wurde zum Vehikel ihrer Besonderheiten“. Bei dem Wandel, wovon hier Paz spricht, handelt es sich um einen Wesenswandel im Sinne Heideggers.

ten Kultur oder Kulturrepoche herrschenden Überzeugungen. Innerhalb der (im weitesten Sinne des Wortes!) analytischen Philosophie wird diese Position heutzutage am extremsten vertreten von Paul Feyerabend. Ich erwähne ihn deshalb, weil er ein sehr klares Beispiel dessen bringt, worauf es hier ankommt: Nach Feyerabends Auffassung sprach Galilei, als er das Wort „Temperatur“ im Lateinischen oder im Italienischen gebrauchte, von etwas anderem als wir, wenn wir dasselbe Wort im Deutschen oder in irgendeiner anderen Sprache einschließlich des Lateinischen oder Italienischen gebrauchten. Als Begründung dafür führt er an, daß „Temperatur“ für Galilei einen verschiedenen Sinn hatte als für uns, was wiederum, nach wie vor nach Feyerabends Auffassung, daraus hervorgeht, daß Galilei, wenn nicht eine ganze Theorie, so zumindest doch verschiedene Überzeugungen über die Temperatur im Vergleich zu denen hatte, die wir heutzutage darüber haben. Er hielt beispielsweise dafür, daß die von einem Thermometer angezeigte Temperatur unabhängig sei von der Flüssigkeit, die wir verwenden, um sie zu messen. In diesem Beispiel spielen die zwei wesentlichen Elemente der These einer grundsätzlichen Unübersetzbarkeit mit. Erstens wird darin unterstellt, daß die Referenz bestimmt wird durch die Bedeutung: dort, wo es heißt, daß Galilei deshalb nicht von derselben Sache wie wir sprach, weil er das Wort „Temperatur“ (im Italienischen oder im Lateinischen) anders als wir (in welcher Sprache auch immer) verstand. Zweitens wird darin die Abhängigkeit der Bedeutungen der Wörter oder der Ausdrücke gegenüber den Theorien behauptet, in denen sie jeweils erscheinen: dort, wo es heißt, daß die Bedeutung des Wortes „Temperatur“ bei Galilei sich von unserer unterschied, weil auch seine Ansichten darüber verschieden von unseren waren. Dieser zweite Schritt ist übrigens wesentlich zur Aufrechterhaltung der These der Unmöglichkeit eines traditionell verstandenen Vergleichs, da ja die verschiedenen Kulturen oder Epochen gerade durch die Überzeugungen, die in ihnen herrschen, gekennzeichnet oder gar definiert sind. Wann entsteht ein kultureller Epochenwandel? Auch die Antwort auf diese Frage hängt schließlich davon ab, welchen Begriff man von Identität und damit auch von Wesen hat.

IV. Konsequenzen für den Realismus-Streit

Wie schon gesagt, stellt Feyerabend nur den extremsten Fall einer ganzen Denkrichtung dar. Auch wenn er sich selbst für einen Realisten hält¹¹, ist die Denkrichtung, der auch er, wie das Beispiel zeigte,

¹¹ Vgl. aus einem vorerst uneingeschränkt realistischen Standpunkt die Auseinandersetzung H. Putnams mit Feyerabend in „How not to talk about meaning“, wiederabgedruckt in *Mind* usw. (Anm. 2) 117–131.

angehört, wesentlich idealistisch. Unter Idealismus ist hier allgemein die These zu verstehen, wonach die Wirklichkeit, über die wir sprechen, abhängig ist von der Bedeutung der Wörter, die wir gebrauchen, um uns auf sie zu beziehen, wobei diese Bedeutung ihrerseits als abhängig von den Theorien betrachtet wird, in denen diese Wörter vorkommen. Demnach würde ein Autor wie Quine, unbeschadet seines physikalistischen und materialistischen Behaviorismus, idealistisch zu nennen sein. Ein wesentlicher Zug des so verstandenen Idealismus ist der sogenannte Holismus, für den die Sätze einer Sprache keine Bedeutung als isolierte Sätze haben, sondern nur als integrierende Bestandteile der Gesamtsprache. Hierin ist nun bereits dasjenige impliziert, was Quine Undeterminiertheit der Übersetzung nennt, welche, nach seiner Auffassung, ihrerseits zusammengeht mit dem, was er die Unterbestimmtheit der Referenz nennt. Hat nämlich ein Satz (geschweige denn ein Einzelwort) für sich genommen keinen bestimmten Sinn, dann wird er (oder es) – das Prinzip vorausgesetzt, wonach der Sinn die Referenz bestimmt – sich ebensowenig beziehen können auf ein bestimmtes Stück der Wirklichkeit (ob man unter „ein Stück der Wirklichkeit“ nun ein Ding oder ein Faktum versteht). Darin besteht gerade die Unterbestimmtheit der Referenz. Auf der anderen Seite: wenn kein isolierter Aussagesatz einer Sprache eine bestimmte Bedeutung hat, so wird dieser Satz nicht exakt in eine andere Sprache übersetzt werden können. Eine exakte Übersetzung wäre unter den beschriebenen Umständen nur möglich zwischen den zwei verschiedenen Sprachen in deren Gesamtheit, aber dann würde es sich bei ihnen nicht mehr um verschiedene Sprachen, sondern um eine einzige, um ein und dieselbe Sprache handeln. Eine solche Unbestimmtheit der Übersetzung setzt gerade die Unmöglichkeit voraus, eine trennscharfe Linie zu ziehen zwischen Wörtern und Auffassungen, Begriffen und Urteilen, Sprachen und Theorien, oder, was auf dasselbe hinausläuft, sie setzt die Überschreitung der prädikativen Struktur des Satzes voraus. In diesem Punkt kommen so verschiedene Autoren wie Quine (der die Technik der Eliminierung der *termini singulares* bis zum Extrem durchgeführt hat), Hegel (dessen spekulativer Satz ebenfalls aus der Destruktion der einfachen prädikativen Struktur lebt) und Heidegger (mit seinen symbolistischen Konkomitanzen) in einer ihnen allen gemeinsamen holistischen Denkweise überein, die sie wiederum in einen scharfen Gegensatz zu anderen Autoren bringt, mögen diese (z. B. Frege und Dummett)¹²

¹² Vgl. v. a. dessen Abhandlung „The Social Character of Meaning“ in *Truth and Other Enigmas*, Cambridge Mass. 1978, 375–420. (Eine Auswahl aus dieser Aufsatzsammlung erscheint demnächst in Deutsch).

eher der klassischen oder (wie Kripke¹³ und Putnam) eher der kausalen und sozialen Referenztheorie zuzurechnen sein.

Die Unbestimmtheit der Übersetzung impliziert im philosophiegeschichtlichen Maßstab, daß sich durch die Zeit dieselben Probleme oder Fragen nicht hindurchhalten, so als würden nur die Lösungen dieser Probleme oder die Antworten auf diese Fragen jeweils wechseln oder sich jeweils wandeln. Unter diesen Umständen verliert der Anspruch auf historische Objektivität jede Existenzberechtigung. Das Werk Heideggers, bei dem am Ende das Sein dem Ereignis Platz macht, stellt einen aufschlußreichen Kommentar zu diesem Verlust der Existenzberechtigung von so etwas wie historischer Objektivität dar, einen Verlust allerdings, der in diesem Werk selbstverständlich als Gewinn erscheint. Würde sich Heideggers Denken nicht diesseits der Disjunktion von Kontinuität und Diskontinuität wie überhaupt diesseits aller metaphysischen Disjunktionen bewegen, dann würde man auch in bezug auf dieses Denken von einer Diskontinuität der geschichtlichen Referenz sprechen können. Diese stellt die diachronische Variante der Unbestimmtheit der Übersetzung dar, deren synchronische Variante wiederum zwar nicht unbedingt irgendein Relativismus, wohl aber eine letztlich unaufhebbare interkulturelle Relativität ist.

Die Alternative zum Holismus mit seiner Unbestimmtheit der Übersetzung, seiner Unterbestimmtheit der Referenz und seiner daraus folgenden interkulturellen oder interepochalen Relativität ist nun eine realistische Philosophie als Pendant zum vorher charakterisierten Idealismus. Im Bereich einer rein hermeneutischen Philosophie gibt es für einen solchen Realismus, für den nicht der Sinn die Referenz bestimmt, sondern, wie in der kausalen und sozialen Referenztheorie eines Kripke oder eines Putnam, umgekehrt diese jene, keinen Platz. Zwischen beiden Extremen gibt es allerdings viele Möglichkeiten¹⁴. Eine von ihnen ist gerade diejenige, die von Frege ergriffen wurde, der zwar keinen Holismus vertrat, andererseits aber auch nicht als Realist in unserem Sinne bezeichnet werden kann. Er ist im selben Maße, zumindest außerhalb der Philosophie der Mathematik, kein Realist, in dem er kein Essentialist ist. Für Frege hängt das Wesentliche – wie er selber in „Der Gedanke“ sagt¹⁵ – von unseren Inter-

¹³ Vgl. v. a. „Naming and Necessity“, red. and enlarged publ. from 1972, Oxford 1980; deutsch: „Name und Notwendigkeit“, Frankfurt 1981.

¹⁴ Eine ist z. B. die weder realistische noch idealistische von *M. Dummett*. Vgl. dessen Auseinandersetzung mit Quine in der Abhandlung „The Significance of Quine's Indeterminacy Thesis“ (a. a. O. 375–420; Anm. 12), in der er allerdings die UnbestimmtheitsThese von den anderen Thesen Quines scharf trennt. Zur Kritik am Holismus insgesamt vgl. die Abhandlung „Frege's Distinction between Sense and Reference“ Anm. 6 116–145.

¹⁵ „Was aber wesentlich ist, hängt von dem Zweck ab“ (ebd. 37. Originalpag. 64).

essen ab. Jeder Antiessentialismus führt zu oder hängt ab von einer klassischen, d.h. deskriptiven Theorie der Referenz. Denn was die Dinge sind, hängt nach dieser Theorie ab von den Beschreibungen, unter denen wir sie betrachten oder bezeichnen. Das ist gerade, was die soziale und kausale Theorie der Referenz bestreitet. Indem diese eine verborgene Indexikalität aller referentiellen Ausdrücke einer Sprache (Pronomina und Demonstrativa selbstverständlich, aber auch sogar Eigennamen und Namen von natürlichen Arten) annimmt, läßt diese Theorie die Bedeutung der Wörter sich drehen um das, was die Dinge für sich selbst sind, was am Ende bedeutet: von ihren Wesenheiten, und zwar unabhängig von der Art und Weise, wie sie gegeben oder aber ob sie uns überhaupt gegeben werden oder nicht, unabhängig also davon, wie wir sie kennen oder ob wir sie kennen. Das führt zur Zurückhaltung gegenüber den Ergebnissen, zu denen die wissenschaftliche Forschung jeweils gelangen mag. Man kann danach ja immer annehmen, daß die Wirklichkeit verschieden davon ist, wie sie sich uns jeweils zeigt. Eine solche realistische Haltung geht somit Hand in Hand mit einer Einstellung des Mißtrauens zu unseren eigenen Erkenntnissen und schließlich Hand in Hand mit einem, wenn nicht Glaubens-, so doch mindestens Willensakt zu glauben oder glauben zu wollen¹⁶, daß auch solches existiert, was wir nicht kennen. Andererseits wird dabei nicht grundsätzlich ausgeschlossen, daß unsere Erkenntnis, zumal in Gestalt objektiver Gedanken, der Wirklichkeit exakt entspricht – auch ohne unser Wissen darüber.

¹⁶ In einem Aufsatz unter dem Titel „Deciding to Believe“ (jetzt auch deutsch in „Probleme des Selbst“, Stuttgart 1978) behandelt *B. Williams* die (schließlich auch religiöse und moralische) Frage, ob man sich dafür entscheiden könne (bzw. dürfe), etwas zu glauben. In unserem Zusammenhang ist am Aufsatz v. a. wichtig, daß er überhaupt die Frage aufwirft.