

Relativismus und Wahrheit*

VON GERRY J. HUGHES S. J.

Dieser Artikel erhebt – wenn überhaupt – nur wenig Anspruch auf Originalität. Es ist unsere Absicht, so klar als wir es eben vermögen, den gegenwärtigen Stand der philosophischen Debatte in der angelsächsischen Welt aufzuzeigen in bezug auf ein Problem, das in den letzten Jahren mehr und mehr Beachtung gefunden hat. Die Literatur zu diesem Thema ist äußerst umfangreich¹, selbst das Erstellen einer einigermaßen klaren und sachgerechten Übersicht ist sehr schwierig. Da der status quaestionis möglicherweise nicht jedem Leser geläufig ist, soll versucht werden, die Ausführungen so einfach wie möglich zu gestalten und die schwierigeren und umstritteneren Probleme mehr an das Ende zu verlegen.

Beginnen wir mit einer – vergleichsweise unumstrittenen – Darstellung der Methoden, mit denen die Fragen von Bedeutung und Wahrheit angegangen werden, und der Beschreibung des Grades von Übereinstimmung, der in diesen Fragen erreicht worden ist. Danach soll aufgezeigt werden, auf welche Weise die Relativismusdebatte die Theorie der Bedeutung und die Theorie der Wahrheit beeinflusst hat. Schließlich werden noch einige unserer eigenen Gedanken zur Diskussion gestellt.

* Deutsche Übersetzung: Godehard Brüntrup S.J.

¹ Anstatt eine große Anzahl Bücher aufzuzählen, werde ich nur drei sehr einflussreiche Werke und drei ausgezeichnete Anthologien benennen. Die Anthologien beinhalten ausgedehnte Bibliographien, die jenen zu empfehlen sind, die die Fragestellung detaillierter weiterverfolgen wollen. – Ein großer Anteil der gegenwärtigen Debatte entwickelte sich im Anschluß an ein wissenschaftstheoretisches Werk. Seit langem ist es offensichtlich, daß im engen Sinne empiristische Theorien viele relevante wissenschaftstheoretische Probleme nicht lösen konnten. Die lebhafteste Periode dieser Debatte folgte der Veröffentlichung von *T. S. Kuhn's* „The Structure of Scientific Revolutions“, deren zweite Auflage 1970 vom Universitätsverlag der University of Chicago publiziert wurde. Hierzu stehen in direkter Beziehung die epistemologischen und linguistischen Arbeiten von *W. V. O. Quine*, insbesondere „Word and Object“ (New York 1960) und „Ontological Relativity and Other Essays“ (New York 1969). Man kann einen großen Teil der gegenwärtigen Diskussion als – zustimmende oder ablehnende – Reaktionen auf eben diese beiden Werke betrachten. Die Auseinandersetzung ist mittlerweile gänzlich interdisziplinär geworden und umfaßt Anthropologie, Soziologie, Wissenschaftsgeschichte, Wissenschaftstheorie, Ethik, Linguistik, Erkenntnistheorie und Metaphysik. – Die drei hilfreichen Anthologien sind: Bryan Wilson (Hrsg.), *Rationality*, New York 1971; M. Hollis, S. Lukes (Hrsg.), *Rationality and Relativism*, Oxford 1982. Dieses Buch greift bewußt die Themen der erstgenannten Anthologie wieder auf und betrachtet sie im Lichte einer zehnjährigen Diskussion. Beide Werke enthalten Beiträge von Autoren verschiedener Disziplinen neben solchen aus der Philosophie. – J. W. Meiland, M. Krausz (Hrsg.), *Relativism: Cognitive and Moral*, London 1982. Im Unterschied zu den beiden bereits genannten Bänden, die eine gute Kenntnis der Thematik voraussetzen, hat dieses Werk – obwohl keineswegs einfach – als Zielgruppe Studenten im Auge. Jedem Aufsatz wurde eine einfache und hilfreiche Einführung vorangesetzt, daneben enthält es ausführliche Bibliographie.

I. Wahrheits- und Bedeutungstheorien

1. „Korrespondenz“²

Wir können beginnen, indem wir eine Frage aus den logischen Arbeiten Tarskis³ übernehmen: wozu kann Wahrheit zugeordnet werden? In Tarskis Werk waren Wahrheit und Falschheit Eigenschaften von *Sätzen* in einer Sprache. Diese Bestimmung ist zwar für unsere Zwecke nicht ganz ausreichend, wird aber zunächst aus Gründen der Einfachheit praktikabel sein⁴. Zu sagen, ein Satz sei wahr, bedeutet, daß man über den Satz spricht. Wir sprechen *über* etwas (einen Satz), das wir aussagen.

Es sind dabei also zwei Sprachebenen involviert: die erste Ebene, auf der wir einfach etwas sagen, und die zweite Ebene, auf der wir über das sprechen, was wir sagen. Diese Unterscheidung zwischen Objektsprache (erste Ebene) und Metasprache (zweite Ebene) ist von zentraler Bedeutung für die Wahrheitstheorie und die nachfolgende Diskussion des Relativismus⁵. Um Tarskis These zu verdeutlichen, benutzen wir Französisch als Objektsprache und Deutsch als Metasprache. „Wahr“ ist ein Ausdruck der Metasprache, wie das folgende Beispiel illustriert.

„La reine s'appelle Elizabeth“ ist wahr auf französisch, genau dann, wenn die Königin Elizabeth heißt.

Man muß beachten, daß es sich bei „La reine s'appelle Elizabeth“ um einen Satz handelt, hingegen ist es eine Tatsache, daß die Königin Elizabeth heißt (vgl. Anm. 5). T stellt fest, was es bedeutet, daß dieser französische Satz wahr ist. Er ist wahr, wenn er mit der Tatsache korrespondiert. Dies erscheint zunächst offensichtlich zu sein, wird dann aber bei genauem Zusehen weniger selbstverständlich. Welche Kenntnisse vermittelt uns T über den französischen Satz, und unter welchen Bedingungen gibt T uns diese Informationen?

Offensichtlich enthält T keinerlei Informationen für jemanden, der nicht Deutsch versteht, da T in Deutsch geschrieben wurde. Es ist weniger offensichtlich, daß T uns nichts sagt, wenn wir das Deutsche nicht zu *gebrauchen* wissen. Das Wissen um den Gebrauch der deutschen Sprache beinhaltet unter anderem die Kenntnis darüber, wann es angebracht ist

² Ich setze „Korrespondenz“ in Anführungszeichen, da der Begriff irreführend sein kann. Wie sich zeigen wird, ist er der klassischen Korrespondenztheorie der Wahrheit zugleich ähnlich wie auch erheblich unterschieden von ihr.

³ „The Concept of Truth in formalized Languages“, erstveröffentlicht 1933, enthalten in Tarskis Werk „Logic, Semantics, Metamathematics“, Oxford 1956.

⁴ Wahrheit und Falschheit werden besser betrachtet als Eigenschaften von Aussagen, die mittels der Sätze ausgedrückt werden können. Verschiedene Aussagen können durch denselben Satz ausgedrückt werden: der Satz „ich bin Schotte“ kann, geäußert von einer Person, eine wahre Aussage, von einer anderen Person geäußert, eine falsche Aussage ausdrücken.

⁵ Die Unterscheidung zwischen Sprachebenen kann folgendermaßen veranschaulicht werden. „London“ ist der Name von London. „London“ hat sechs Buchstaben. Aber: London ist eine Stadt (und *nicht* ein Wort mit sechs Buchstaben). Wenn ich sage, daß London eine Stadt ist, befinde ich mich auf der ersten Ebene. Wenn ich über das *Wort* „London“ in jenem Satz rede, dann spreche ich auf der zweiten Ebene.

zu sagen, die Königin heiße Elizabeth. Darüber hinaus wird angenommen, daß wir verstehen, daß „Die Königin heißt Elizabeth“ derjenige deutsche Satz ist, der ins Französische übertragen „La reine s'appelle Elizabeth“ lautet. (Die beiden letzten Gesichtspunkte werden sich später in der Relativismusdebatte als zentral erweisen.) Wenn wir alle diese Dinge als gegeben betrachten, dann sagt uns T sowohl, was es bedeutet von einem Satz zu behaupten, er sei wahr, als auch gibt uns T einen Test an die Hand, um zu entscheiden, wann er wahr ist. Dieser Test wird sich aber nur für denjenigen als nützlich erweisen, der sich darauf versteht, den deutschen Satz „Die Königin heißt Elizabeth“ zu benutzen, d.h. der weiß, wann dieser Satz in passender Weise geäußert werden kann.

Wahrheit ist daher in einer Metasprache bestimmbar als eine Eigenschaft von objektsprachlichen Sätzen. Der objektsprachliche Satz ist wahr genau dann, wenn er mit der Tatsache korrespondiert; und die Tatsache wird in der Metasprache ausgedrückt. Die Tatsache erscheint allerdings niemals in einer nichtlinguistischen „Nacktheit“. Tarskis Definition bezieht sich nicht in irgendeinem schlichten Sinne auf ein „Ding an sich“. Korrespondenz mit den Tatsachen bedeutet bei Tarski nicht, daß die Tatsachen letztlich außersprachlich erfaßt werden könnten. Verlangt ist lediglich, daß die Tatsache in einer anderen Sprache spezifiziert werden kann als diejenige, in der der wahre Satz vorkommt. Es wäre z. B. völlig verträglich mit Tarskis Korrespondenzbegriff, zu behaupten, Tatsachen seien immer theoriebeladen. Was wir sagen, ist Ausdruck einer Konstruktion, die wir der Welt auferlegen. Der einzige Weg zum Erlernen von Tatsachen ist für uns das Erlernen dessen, was man über die Welt sagt, das Erlernen, welche Konstruktionen man der Welt auferlegt, welche Behauptungen man macht und was man sagt. Beim Erlernen des richtigen Gebrauches des Satzes „Die Königin heißt Elizabeth“ oder des Satzes „Mein Name ist Gerry“ erlernen wir, welche Tatsachen bestehen. Die Korrespondenztheorie der Wahrheit – so wie sie gegenwärtig verstanden wird – behauptet nicht, daß wir uns völlig aus der Sprache herausnehmen und dann unsere sprachlichen Äußerungen mit der vorschprachlichen Welt an sich vergleichen könnten. Genauso wie die Wahrheit eine Eigenschaft von Sätzen ist, die mit den Tatsachen korrespondieren, könnte man auch behaupten, eine Tatsache sei das, was ein wahrer Satz ausdrückt.

2. Kohärenz

Vielleicht betrachtet man die Korrespondenztheorie am besten als eine *formale Definition* von „wahr“ – sie sagt, was der Fall ist, wenn ein Satz wahr ist. Aber sie liefert in keiner Weise einen *Test*, mittels dessen wir entscheiden könnten, wann Sätze wahr oder falsch sind; sie setzt nämlich die Kenntnis der Tatsachen bereits voraus und sagt uns nicht, welche Tatsachen bestehen.

Man könnte die Kohärenztheorie begreifen als einen von mehreren miteinander im Wettstreit liegenden Antwortversuchen auf die Frage, was es denn *bedeute* zu sagen, ein Satz sei wahr. Ein Satz ist genau dann wahr, wenn er mit allen anderen wahren Sätzen konsistent ist. Es ergeben sich allerdings ernsthafte Probleme damit, was eine derartige Erklärung von Wahrheit überhaupt beinhaltet⁶. Wir glauben, es ist vorteilhaft, Kohärenz mit unseren Überzeugungen nicht als eine *Definition* der Wahrheit zu betrachten, sondern vielmehr als eines der Testverfahren, die wir sinnvollerweise anwenden, um zu entscheiden, welche Sätze wahr sind. Kurz: die Kohärenztheorie liefert ein Kriterium, nicht eine Definition der Wahrheit. Kohärenz ist *ein* Kriterium, aber man kann fragen, ob sie das einzige Kriterium ist. Zumindest auf den ersten Blick (denn dieser Punkt benötigt tatsächlich später eine Rechtfertigung) erscheint es jedenfalls, daß bloße Konsistenz eines Systemes oder einer Menge von Überzeugungen keine Garantie für deren Wahrheit, d. h. für ihre Korrespondenz mit den Tatsachen ist. Zweifellos ist es jedoch vernünftig, Kohärenz mit anderen Überzeugungen als *ein* Wahrheitskriterium zu betrachten.

Dieser Ansatz wird in der jüngeren Wissenschaftstheorie außerordentlich betont. Im allgemeinen neigen Wissenschaftler dazu, Daten zu mißtrauen, die sich nicht in Übereinstimmung mit bereits akzeptierten Theorien befinden. In solchen Fällen werden sie – bevor sie die als wohlbestätigt betrachteten Theorien aufgeben – anfragen, ob das Experiment sachgerecht ausgeführt wurde oder ob vielleicht ein andersartiger unbekannter Faktor die Situation gestört hat. Natürlich bedeutet dies nicht, daß unerwartete Ergebnisse auf keinen Fall zur Aufgabe einer Theorie führen könnten, sondern lediglich, daß Kohärenz mit einer akzeptierten Theorie einen Test für die Wahrheit oder Falschheit eines Ergebnisses darstellt. Auf einer informelleren Ebene betrachtet: im alltäglichen Leben außerhalb der wissenschaftlicher Theorien neigen wir dazu, Behauptungen keinen Glauben zu schenken, die nicht in das System der von uns bereits akzeptierten Überzeugungen passen. Man wird mir weder die Behauptung glauben, ich sei am selben Morgen in London und in Australien gewesen, noch die, ich sei eine Reinkarnation des Kaisers Franz Josef I. Diese Behauptungen sind keineswegs in sich logisch widersprüchlich, aber mit Rücksicht auf die Überzeugungen bezüglich unserer Welt, die man sich schon erworben hat, kann man sie nicht – zumindestens nicht leichthin – akzeptieren und wird daher abstreiten, daß sie wahr sind. Diese Einstellung ist auch sicherlich nicht unvernünftig.

⁶ Z. B., daß „wahr“ sowohl im Definiens als auch im Definiendum auftaucht; es müßte durch einen Begriff wie „akzeptiert“ ersetzt werden; andernfalls müßte eine rein logische Definition gegeben werden. Zusätzlich könnten Schwierigkeiten auftreten mit der Vorstellung von „allen“ anderen Sätzen. Glücklicherweise können wir diese Schwierigkeiten hier unberücksichtigt lassen.

Allerdings muß die Angelegenheit komplexer sein, als es jetzt hier den Anschein hat. Denn (so könnte man argumentieren) es ist doch offensichtlich möglich, daß ein System von Überzeugungen, die wir alle akzeptieren, trotzdem wenigstens teilweise falsch ist. Zumindest kann Kohärenz mit der gegenwärtig akzeptierten Menge von Überzeugungen keine hinreichende Wahrheitsbedingung, kein adäquater Test sein. Wir können uns auch darauf zurückbesinnen, daß Tarskis Version der Korrespondenztheorie uns hier nicht weiterhilft. T stellt uns nämlich nur dann einen Test für die Wahrheit von „Die Königin heißt Elizabeth“ zur Verfügung, wenn wir bereits in der Lage sind zu wissen, ob die Königin Elizabeth heißt. Der Wahrheitstest setzt voraus, daß wir bereits wissen, wovon wir überzeugt sein können.

3. Pragmatismus

Die pragmatische Wahrheitstheorie konkurriert genausowenig wie die kohärentiale mit der Korrespondenztheorie um eine Darstellung der Bedeutung von „wahr“, vielmehr wird sie ebenso wie die Kohärenztheorie besser als ein *Kriterium* betrachtet, mittels dessen entschieden wird, welche Sätze wahr sind (mit den Tatsachen korrespondieren), nicht aber als eine Wahrheitsdefinition.

Auch dieser Ansatz wurde erfolgreich auf wissenschaftliche und informelle Kontexte angewandt. Man könnte behaupten, eine wissenschaftliche Theorie sei in dem Maße wahr, als sie es uns erlaubt, unsere Umwelt erfolgreich zu kontrollieren, zukünftige Ereignisse vorherzusagen und vergangene zu erklären. Zudem hat der Wahrheitsanspruch der Konstruktion, die wir mittels unserer Sprache der Welt auferlegen, Berechtigung aus der einfachen Tatsache heraus, daß unser Sprechen und Denken uns in die Lage versetzt, uns erfolgreich zu verhalten, zu kommunizieren und unser Leben zu leben. Wenn das, was wir „Öl“ nennen, nicht in Wahrheit und wirklich unterschieden wäre von dem, was wir „Wasser“ nennen, dann wäre unser Leben ein ganzes Stück schwerer, als es jetzt ist.

Eine Kombination des pragmatischen und des kohärentialen Tests scheint uns recht gut die Unterscheidung zu ermöglichen, welche unserer Äußerungen wahr und welche falsch sind. Und der formale Begriff der Korrespondenz im Sinne von Tarski erlaubt es uns, präzise zu bestimmen, was gemeint ist, wenn wir sagen, ein Satz sei wahr.

4. Bedeutung und Wahrheit

Zum Abschluß dieser einleitenden Bemerkungen, noch in Kürze ein paar Worte über die allgemein anerkannte Beziehung zwischen Bedeutung und Wahrheit.

Zum ersten muß – in der Tradition der Fregeschen Unterscheidung von *Sinn* und *Bedeutung* – unterschieden werden zwischen der Bedeutung eines Wortes oder Ausdrucks und seinem Bezug^{6a}. Die Bedeutungen der beiden Ausdrücke „der Morgenstern“ und „der Abendstern“ sind verschieden, ihr Bezug aber ist derselbe Himmelskörper. Sie haben nicht dieselbe Bedeutung, beziehen sich aber auf dasselbe Ding. Bedeutung darf nicht mit Bezug identifiziert werden.

Die verbreitetste Darstellung von Bedeutung beginnt mit der Bedeutung von Sätzen⁷. Die Bedeutung eines Satzes besteht aus einer Menge von Bedingungen, unter denen dieser Satz wahr ist. Das Wissen darum, was ein Satz bedeutet, ist gleichbedeutend mit dem Wissen, wann er benutzt werden kann, um eine wahre Behauptung zu machen.

II. Probleme des Relativismus

Der Relativismus ist – in dieser oder jener Form – zumindestens seit der Zeit des Protagoras unter uns⁸. Wir sollten wenigstens mit der Annahme beginnen, er werfe eher eine wichtige philosophische Frage auf, als daß er einen elementaren philosophischen Fehler verkörpere. Wir haben uns bemüht, den Relativismus auf eine Weise darzustellen, die ihn zumindest nicht *offensichtlich* inkohärent oder falsch erscheinen läßt. Wir können nur zu den ernsthafteren Problemen gelangen, wenn wir den Relativismus gegen die naheliegendsten Einwände verteidigen, die gegen ihn vorgebracht worden sind.

1. Selbstwiderlegung

Von zwei verschiedenen Ansätzen her könnte man den Relativismus als selbstwiderlegend begreifen. Nehmen wir an, man versucht, den Relativismus folgendermaßen zu definieren⁹:

*R1 Wenn X glaubt, daß P, dann ist „P“ wahr für X.

^{6a} Anmerkung des Übersetzers: Der heutige deutsche Sprachgebrauch unter Philosophen stimmt weithin mit Freges Terminologie nicht mehr überein, man gebraucht „Bedeutung“ (Freges „Sinn“) und „Bezug“ (Freges „Bedeutung“).

⁷ Verschiedene Punkte benötigen eine genauere Behandlung. Zum Beispiel sprechen wir zunächst von Sätzen, die benutzt werden, um Aussagen zu machen. Die Bedeutung von Sätzen, die Befehle, Wünsche etc. ausdrücken, muß abgeleitet werden von der Bedeutung der entsprechenden Indikative. Auch die Bedeutung von Wörtern und Ausdrücken muß in verschiedenen Abhängigkeiten davon gesehen werden, welchen Beitrag sie zur Satzbedeutung liefern. Metaphern sind ein weiteres und kompliziertes Gebiet.

⁸ Erwähnt seien zwei ausgezeichnete Artikel über Protagoras: *M. F. Burnyeat*, Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy, in: *PhRev* 85 (1976) 44–69, und *J. W. Meiland*, Is Protagorean Relativism Self-Refuting?, in: *Grazer Philosophische Studien* 9 (1979) 51–68.

⁹ Ich werde die folgende Notation benutzen. Ich nehme an, daß „S“ ein Satz der Objektsprache ist, während „P“ die Übersetzung dieses Satzes in der Metasprache ist. „L“ ist der

Man könnte einwenden, aus dieser Auffassung folge, daß „P“ sowohl wahr als auch falsch sein könne, wenn nämlich X glaubt, daß „P“ der Fall ist, Y aber glaubt, daß „P“ nicht der Fall ist. Zu sagen, P ist sowohl wahr als auch falsch, ist allerdings logisch inkonsistent. Diese Schwierigkeit kann aber leicht dadurch ausgeräumt werden, daß man darauf besteht, Wahr-für-X als eine Einheit zu betrachten. Wir können aus *R1 in der Tat leicht ableiten, daß „P“ wahr-für-X ist und daß „P“ nicht wahr-für-Y ist. Darin besteht überhaupt kein Widerspruch. Die Schwierigkeit könnte jedoch weiter aufrechterhalten werden durch die Behauptung, daß jetzt „P“ ist wahr-für-X“ einfach bedeutet „X glaubt, daß P“, was viel zu wenig ist, um die Position des Relativisten interessant machen zu können: selbstverständlich haben Leute verschiedene Überzeugungen. Darüber hinaus hat *R1 die merkwürdige Konsequenz, daß sich durch bloßes Ändern der Überzeugungen die Wahrheit ändert, und es daher unmöglich erscheint, der Vorstellung, jemand habe falsche Überzeugungen, irgendeinen Inhalt zu geben. Der Relativist muß deshalb dem Ausdruck „wahr-für-X“ eine stärkere Bedeutung geben. Ist das erreichbar?

Viele Philosophen würden an diesem Punkt – mehr oder weniger einigen Vorschlägen Wittgensteins folgend – die Vorstellung eines begrifflichen Schemas oder eines Rasters von Überzeugungen¹⁰ einführen¹¹. Selbst Sprecher derselben Sprache können durchaus an verschiedenen begrifflichen Rastern Anteil haben, und Wahrheit könnte dann relativ auf solche Raster sein. Veranschaulichungen davon sind nicht schwer zu finden. Das deutsche Wort „Beweis“ hat verschiedene Bedeutung in jeweils verschiedenen Logiksystemen. Für jemanden, der das begriffliche Raster der christlichen Überzeugungen teilt, kann die Behauptung, daß ein bestimmtes Ereignis die leitende Hand der göttlichen Vorsehung aufweise, wahr sein. Für den einen Wissenschaftler mag die Aussage, daß die Gravitationskraft fundamental sei und daher keiner weiteren Erklärung bedürfe, wahr sein, für einen anderen mag dieselbe Aussage schlicht falsch sein. Allgemein gesagt: es liegt nahe, daß die Welt als erkannte teilweise konstituiert wird durch das begriffliche Raster, mittels dessen sie erkannt

Name der Objektsprache. Von daher könnte Tarskis Schema folgendermaßen generalisiert werden: T „S“ ist wahr in L genau dann, wenn P.

¹⁰ Anmerkung des Übersetzers: Der für den weiteren Verlauf des Artikels zentrale englische Begriff „conceptual framework“ wird hier mit „begriffliches Raster“ wiedergegeben. Diese Übersetzung wird diesem in der angloamerikanischen Philosophie mit reichhaltiger Konnotation besetzten Begriff nicht ganz gerecht. „Framework“ bedeutet ursprünglich sowohl ein durch Grenzen (Rahmen) definiertes Ganzes als auch eine innere Struktur. Das deutsche Wort „Fachwerk“ scheint den Sinn gut zu treffen, ist aber ein technischer Ausdruck der Architektur, der in diesem erkenntnistheoretischen Zusammenhang, bei dem es um eine die Sinneserfahrung ordnende begriffliche Struktur geht, im wörtlichen Sinne etwas zu „hölzern“ erscheint.

¹¹ Ludwig Wittgensteins „Über Gewißheit“ hatte einen wichtigen Einfluß auf Autoren wie P. Winch, D. Z. Phillips und vielleicht auch T. Kuhn. Allerdings haben auch viele andere ähnliche Gedanken ohne offensichtlichen Bezug auf Wittgenstein entwickelt.

wird. „Wahr für X“ könnte deshalb auch, anstatt einfach relativ auf ein Individuum interpretiert zu werden, vielmehr aufgefaßt werden als „wahr in dem begrifflichen Raster, in welchem X denkt“ oder einfach als „wahr in R“. Anscheinend kann der Relativist dann immer noch davon sprechen, daß „S“ mit den Tatsachen korrespondiere. Die Tatsachen selbst werden allerdings relativ sein in bezug auf das begriffliche Raster, durch das die Welt erkannt wird. Wir können also folgendermaßen umformulieren:

*R2 „S“ ist wahr in (R)L genau dann, wenn (R)P

Zum Beispiel ist „Gravitation benötigt keine Erklärung“ wahr in einem auf deutsch ausdrückbaren begrifflichen Raster genau dann, wenn Gravitation in diesem Raster keine Erklärung benötigt. Weiter unten werden wir auf die Implikationen eingehen, die sich aus einem derartigen Einbeziehen von Rastern ergeben. An dieser Stelle wollen wir lediglich darauf hinweisen, daß *R2 weder zu einem offensichtlichen Widerspruch führt, noch die anderen unerwünschten Konsequenzen von *R1 zeitigt.

Man könnte aber immer noch einwenden, selbst *R2 sei – auf andere Weise – selbstwiderlegend, indem man sich an Augustins Widerlegung des Skeptikers erinnert: „Non est veritas veritate verum est“. Könnte nicht eine ähnliche Attacke auch den Relativisten entkräften? Möchte der Relativist etwa nicht daran festhalten, daß *R2 selbst absolut wahr ist?

Dem Relativist stehen mehrere Wege der Erwiderung gegen diesen Einwand offen. Zunächst kann er ausführen, daß ebenso wie *R2 eine metasprachliche Bemerkung über „S“ ist, so auch die Aussage, daß „*R2“ selbst wahr ist, eine metametasprachliche Bemerkung über „*R2“ ist. „Wahr“ in der Metametasprache muß nicht die gleiche Bedeutung haben wie „wahr“ in der Metasprache. Von daher muß es für ihn nicht widersprüchlich sein, sowohl *R2 zu behaupten und auch zu akzeptieren, was *R2 über „S“ sagt. Allerdings muß er in diesem Falle erklären, was denn die Bedeutung von „wahr“ in der Metametasprache sei. Er könnte natürlich behaupten, daß auf dieser Ebene „wahr“ die Bedeutung „absolut wahr“ haben kann anstatt „wahr in R“. Er könnte mit einiger Berechtigung für sich in Anspruch nehmen, daß es ihm mit der Einschränkung von absoluter Wahrheit auf diese Ebene gelungen sei, all seine relativistischen Ziele zu erreichen, da alle objektsprachlichen Sätze (alle S) immer noch bloß relativ auf ein begriffliches Raster wahr sind. Auf der anderen Seite – wie wir noch sehen werden – kann es sein, daß die Argumente, die er anbringen könnte, um die These zu untermauern, daß alle S relativ auf ein Raster sind, von derart allgemeiner Art sind, daß sie auch auf *R2 angewendet werden könnten. Von daher ist diese Verteidigungsstrategie vielleicht gar nicht durchführbar. Der Absolutist könnte fortfahren, indem er vorbringt, daß es nicht so sehr eine Frage dessen ist, welche Argumente der Relativist anführt, um zu beweisen, daß alle S wahr in R sind, sondern vielmehr untergräbt die Tatsache, daß er über-

haupt Argumente benutzt, die Position des Relativisten. Die Beweise nämlich, die der Relativist anführt (Tatsachen kultureller Verschiedenheit oder anderes) müssen von ihm als absolute Fakten angenommen werden und nicht einfach als Fakten, die relativ auf ein begriffliches Raster sind. Andernfalls wird er den Absolutisten nie überzeugen. Gerade im Argumentieren für seine Position untergräbt der Relativist sie wieder. Allerdings scheint es, daß der Relativist der Kraft dieser Attacke aus dem Wege gehen kann. Er kann erwidern, daß es ihm genug ist, die Beweise für seine Position als wahr-in-seinem-Raster anzusehen; er hat dann nicht einmal Einwände dagegen, daß der Absolutist seine eigenen Beweisgründe für absolut wahr hält. Er könnte sogar völlig kompromißlos seine Position verhärten, indem er einerseits *R2 als wahr-in-seinem-Raster betrachtet, andererseits darauf besteht, daß die Wahrheit des Absolutisten ebenfalls absolut ist, nämlich absolut-in-dem-absolutistischen-Raster¹².

Die Schlußfolgerung daraus ist also, daß Relativismus nicht – zumindest nicht in einem schlichten Sinne – selbstwiderlegend sein muß. Aber im Erreichen dieses Ergebnisses tut sich gleichzeitig die Notwendigkeit auf, die Vorstellungen von begrifflichen Rastern, von „wahr-in-S“ und von Begriffsschemata im weitesten Sinne ausführlicher zu diskutieren.

2. Begriffliche Raster und Schemata

Die Behauptung, daß verschiedene Leute verschiedene Überzeugungen haben, ist offensichtlich ebensowenig schon relativistisch wie die, daß Überzeugungen, die manche Menschen für wahr halten, von anderen als falsch angesehen werden. Auch ist es noch nicht offensichtlich relativistisch, wenn man akzeptiert, daß die klassifizierenden Begriffe verschiedener Sprachgruppen die Welt auf unterschiedliche Weise einteilen (so verfügen Eskimos über siebzehn verschiedene Wörter für Schnee; ein indonesischer Stamm hat ein Wort, welches sowohl Vögel wie Fledermäuse bezeichnet, ausgenommen allerdings Vögel der Unterordnung Casuarius). Man kann in der Tat Lebewesen je nach Zweck auf verschie-

¹² Eine andere Frage, die ich hier nicht behandeln kann, betrifft den moralischen Relativismus. Zumindest in einem Teil der Literatur wurde folgendermaßen argumentiert: Wenn X glaubt, daß M (wobei M ein moralisches Urteil ist wie etwa: ich soll den Armen Geld geben), dann macht eben dieser Glaube M wahr für X. Aber bei näherer Betrachtung könnte man darauf kommen, daß hier zwei Bedeutungen von „Pflicht“ vermischt werden, eine relativ auf die vorhandene Information, die andere mehr idealisiert. Man hat also eine Pflicht, das zu tun, was man aufrichtig für seine Pflicht hält. Das bedeutet nicht, daß jemandes Pflicht durch seine diesbezüglichen Überzeugungen konstituiert wird. – Weiterhin könnte jemand, der einen Relativismus in der Moral vertritt, diesen Relativismus auf moralische Überzeugungen beschränken. In diesem Falle müßte er sich nicht einmal mit dem Einwand auseinandersetzen, er halte *R2 für absolut. Denn *R2 drückt aus sich heraus keine moralische Überzeugung aus, sondern eine Metaüberzeugung über moralische Überzeugungen. Der Vorwurf der Selbstwidersprüchlichkeit wäre daher schwerer aufrecht zu erhalten.

dene Weise klassifizieren, und all diese Unterteilungen basieren zweifellos auf wirklich vorhandenen, aber unterschiedlich gewichteten Eigenarten dieser Lebewesen. Zweifellos wird auch ein pragmatischer Test für die Wahrheit von Sätzen in unterschiedlichen Umständen und je nach Interesse und Fragestellung verschiedene Resultate ergeben. Kurz: die Behauptung, unterschiedliche Kulturen seien verschieden, ist weder in sich relativistisch noch impliziert sie irgendeine relativistische Behauptung. Das scheint allgemein anerkannt zu sein.

Relativistische Fragestellungen tauchen nur auf, wenn die Phänomene kultureller Verschiedenheit in Beziehung mit einer grundsätzlichen erkenntnistheoretischen oder ontologischen Position gesetzt werden.

Quine hat die folgende Position vorgelegt:

- (1) Für jede endliche Datenmenge gibt es unendlich viele verschiedene Theorien, die gleichermaßen mit den verfügbaren Daten verträglich gemacht werden können: „Theories are under-determined by evidence“.
- (2) Die Gesamtheit des beobachtbaren Verhaltens (einschließlich des Sprechverhaltens) der Mitglieder einer anderen Kultur (z. B. eines fremden Stammes, dessen Sprache wir zu verstehen suchen) ist verträglich mit mehreren verschiedenen „Übersetzungshandbüchern“, wobei jedes dieser Bücher eine Theorie darüber repräsentiert, wie die Äußerungen der Stammsprache in unsere Sprache übersetzt werden.
- (3) Weil für die Bevorzugung einer einzelnen Theorie über die Bedeutung der Sätze in der Stammsprache keine Basis in den Daten gegeben ist, ist es sinnlos von „Bedeutungen“ zu sprechen, gleichsam als existierten sie irgendwo und müßten nur entdeckt werden.

Wir wollen die Argumente, die Quine zur Belegung dieser Thesen heranzieht, nicht weiter entfalten. Es sei angemerkt, daß die dritte These explizit verifikationistisch ist und nicht weithin akzeptiert wird, nicht einmal von Philosophen, die die ersten beiden Thesen annehmen. Wir möchten die Aufmerksamkeit auf die Implikationen richten, die eine derartige Position in bezug auf den Wahrheitsrelativismus hat. Betrachten wir noch einmal:

*R2 „S“ ist wahr in (R)L, genau dann wenn (R)P

Es wird in *R2 vorausgesetzt (wie oben bereits erwähnt), daß es sich bei „P“ um eine metasprachliche Übersetzung von „S“ handelt. Nehmen wir an, „S“ sei ein Satz der Stammsprache; „P“ sollte die Bedeutung von „S“ in Deutsch angeben. Dann erhält man ein Resultat folgender Art:

„Dikki kabo mbinga“ ist wahr in einem von Sprechern von L benutzten Raster, genau dann, wenn sie in diesem Raster alle rote Aras sind.

Der Satz der Eingeborenenersprache ist natürlich frei erfunden, er entstammt keiner existierenden Sprache. Aber das Beispiel beruht auf Tatsachen, insofern es einen Stamm gibt, der glaubt, daß all seine Mitglieder dieser Vogelart angehören. Wenn Quine aber recht hat, dann gibt es keine Möglichkeit zu rechtfertigen, warum wir „dikki kabo mbinga“ mit „wir sind alle rote Aras“ übersetzen und nicht mit irgendetwas anderem. Wir sind nicht in der Lage, dem Satz der Eingeborenenersprache eine bestimmte Bedeutung zuzumessen; daher können wir auch die Überzeu-

gung der Eingeborenen nicht identifizieren, die der Satz ausdrückt. Aber es ist zentral für den relativistischen Ansatz, wie wir ihn bisher dargelegt haben, daß *dieselbe* Überzeugung in einem Raster wahr und in einem anderen falsch sein kann. Wenn die Überzeugung der Eingeborenen nicht identifiziert werden kann, dann können wir auch nicht sagen, sie sei identisch mit irgendeiner anderen Überzeugung, ganz gleich in welchem Raster. Ad hominem kann man dann einwenden, daß ein derart radikaler Relativismus schon zu radikal ist, um noch den Zwecken zu dienen, zu denen er vielfach herangezogen wurde. Wir können weder sagen, daß sich ihre Überzeugungen von den unseren unterscheiden, noch daß sie dieselben sind. Wenn eine Übersetzung von ihrer Sprache in die unsere nicht garantiert ist, dann ist die grundlegende These des Relativismus nicht behauptbar.

Nun aber ist der Relativist in wirklichen Schwierigkeiten: wenn man die Möglichkeit von Übersetzung als *gegeben* ansieht (aus welchen Gründen auch immer man Quines Thesen für falsch hält), dann kann die Eingeborenen-sprache nicht beziehungslos neben der unseren stehen; folglich können auch die Überzeugungen, die in dieser Sprache ausgedrückt werden, nicht *radikal* von den unseren verschieden sein. Denn wenn S und P dieselbe Bedeutung haben, dann müssen sie dieselben Wahrheitsbedingungen haben. Und wenn sie nicht dieselben Wahrheitsbedingungen haben, dann haben sie nicht dieselbe Bedeutung. Dann ist aber auch nichts Überraschendes an der Auffassung, daß die eine wahr sein kann und eine andere nicht. Der Relativist steht vor einem Dilemma. Die Raster sind entweder so wenig aufeinander bezogen, daß wir die Überzeugungen der Eingeborenen überhaupt nicht identifizieren können; dann können wir auch nicht sagen, ob sie sich von den unseren unterscheiden. Oder aber Übersetzung ist möglich, dann ist aber zumindest der radikale Relativismus falsch.

3. *Guter Wille, Menschheit und Rationalität*

Wie identifizieren wir tatsächlich die Überzeugungen anderer? Dieser Frage wurde beträchtliche Aufmerksamkeit zugewandt aus Gründen, die hoffentlich aus dem bisher Gesagten schon klar wurden. Wir können ansetzen bei der bereits angeführten zweiten These von Quine:

(2) Die Gesamtheit des beobachtbaren Verhaltens (einschließlich des Sprechverhaltens) der Mitglieder einer anderen Kultur (z. B. eines fremden Stammes, dessen Sprache wir zu verstehen suchen) ist verträglich mit mehreren verschiedenen „Übersetzungshandbüchern“, wobei jedes dieser Bücher eine Theorie darüber repräsentiert, wie die Äußerungen der Stammsprache in unsere Sprache übersetzt werden.

Man könnte anerkennen, daß, obwohl Theorien von den Daten her unterdeterminiert sind (vgl. die These (1)), wir dennoch faktisch in der Lage sind, unter ihnen eine Auswahl zu treffen; das gilt für die Wissenschaften ebenso wie für das gewöhnliche Leben. Wissenschaftler werden

sich Gedanken darüber machen, welche der logisch möglichen Erklärungen gleich wahrscheinlich sind, und dann versuchen unter ihnen auszuwählen. Unter welchen Voraussetzungen machen wir beim Bestimmen der Überzeugungen anderer diese Abschätzung der Wahrscheinlichkeit?

Donald Davidson schlug ein Prinzip des guten Willens vor. Das bedeutet, daß wir den Sätzen der Eingeborenen Sprache Übersetzungen auf solche Weise zuordnen, daß dabei möglichst viele der Überzeugungen der Eingeborenen als wahr betrachtet werden¹³. Er bringt ein sehr einfaches Beispiel, das mit zwei deutschen Wörtern, „Ketsch“ und „Jolle“, arbeitet. Die beiden Begriffe beziehen sich auf zwei ähnliche Typen von Segelschiffen. Man stelle sich vor, man säße am Meer und jemand sagte zu einem: „Was für eine schöne Ketsch das ist!“ Ich schaue auf und sehe eine Jolle, aber keine Ketsch. Ich hätte nun die Auswahl unter verschiedenen Interpretationen des Gesagten. Beispielsweise:

- (1) Er benutzt „Ketsch“ auf eine unübliche Weise (vielleicht kennt er den technischen Bedeutungsunterschied zwischen „Ketsch“ und „Jolle“ nicht).
- (2) Er sieht nicht gut. Deshalb kann er den Unterschied zwischen dem Boot und dem Aussehen einer Ketsch gar nicht ausmachen. Trotzdem benutzt er „Ketsch“ im gleichen (korrekten) Sinn wie ich.
- (3) Er hat eine Halluzination und sieht deutlich eine Ketsch. Da er das Wort „Ketsch“ genauso wie ich benutzt, sagt er: „Was für eine schöne Ketsch“.
- (4) Er benutzt „Ketsch“ in einem Sinne, der ganz unabhängig davon ist, wie ich das Wort verstehe: z. B. bedeutet es für ihn das, was für mich „Wolke“ bedeutet.

Unter normalen Umständen (er spricht gut Deutsch, der Himmel ist klar, er ist gesund usw.) nehme ich den ersten Fall an: er versteht nicht ganz die Bedeutung von „Ketsch“, aber im Sinne seines Verständnisses („ein Zweimaster“) trifft es zu, daß dort ein schöner Zweimaster ist. Ich reinterpretiere gutwillig, was er sagt, auf solche Weise, daß ich ihm eine Überzeugung zuschreibe, die in der Tat richtig ist, die er allerdings falsch ausgedrückt hat.

Dieses Beispiel ist sehr einfach, aber Davidson würde behaupten, daß es die Art von Mechanismen veranschaulicht, die auch bei viel komplexeren Versuchen, die Sprache eines anderen zu verstehen, ablaufen. Bei internationalen Treffen, wo wir eine Mischung von nicht perfekt beherrschten Sprachen antreffen, geben wir uns Mühe, andere auf eine solche Weise zu verstehen, daß wir ihnen keine ernsthaften Irrtümer – wenn möglich überhaupt keine Irrtümer – zuschreiben müssen.

Infolge einiger Kritik wurde dann das Prinzip des guten Willens er-

¹³ On the Very Idea of a Conceptual Scheme, in: Meiland (siehe Anm. 1) und ursprünglich in: PACPA 47 (1973–74) 5–20.

setzt durch ein *Prinzip Menschheit*, das in verschiedener Hinsicht weniger fordert und daher plausibler beschreibt, wie wir andere tatsächlich zu verstehen suchen. Richard Grandy¹⁴ argumentiert, daß es oft vorzuziehen ist, anderen anstelle implausibler wahrer Überzeugungen falsche Überzeugungen zuzuschreiben, vorausgesetzt wir können eine vernünftige Erklärung dafür angeben, warum sie zu diesen falschen Überzeugungen gelangt sind. Ein schlichtes Beispiel dafür wäre folgendes. Bei Aristoteles können wir lesen, die *kardia* sei der Sitz der Intelligenz. Wenn wir darauf bestehen, Aristoteles wahre Überzeugungen zuzuschreiben, dann wären wir vielleicht geneigt, „*kardia*“ in diesem Kontext mit „Gehirn“ und nicht mit „Herz“ zu übersetzen. Ausgehend vom Prinzip Menschheit wären wir bereit, Aristoteles eine falsche Überzeugung bezüglich des Herzens zuzuschreiben, wenn wir erklären könnten, wie er zu dieser fehlerhaften Überzeugung gekommen ist. Wir schreiben anderen Menschen ein Modell des Für-wahr-Haltens, Erstrebens, Denkens und des Weltbezugs zu, das unserem eigenen ähnelt. Wir interpretieren das, was andere sagen, im Lichte dieser Zuschreibung.

Das Ergebnis der Anwendung des Prinzips Menschheit in komplexeren Fällen wird dann entsprechend komplexer sein.

Robin Horton, ein Philosoph, der sich auf die westafrikanische Gedankenwelt spezialisiert hat, argumentiert, daß wir tatsächlich zwischen zwei Ebenen unterscheiden, die er primäre und sekundäre Theorie nennt¹⁵. Die *primäre Theorie* beinhaltet Vorstellungen wie: Verursachung durch Druck oder Zug, Unterschied zwischen Menschen und anderen Lebewesen, Wahrnehmung der Zeit als früher/jetzt/später, eine Beziehung zwischen Raum/Zeit und Verursachung, eine Welt mittelgroßer fester Objekte, eine Unterscheidung zwischen Selbst und anderen, ein System wahrnehmungsbezogener Unterscheidung. Er behauptet, daß sich dies von Kultur zu Kultur tatsächlich wenig unterscheide. Es gibt außerdem einen Bereich *sekundärer Theorie*, der durch die „verborgenen“ Erklärungen von Ereignissen im primären Bereich charakterisiert ist. Hier wird es große Unterschiede zwischen den Kulturen geben: die Nigerianer werden alle möglichen Arten von Ereignissen mit Vorstellungen von spirituellen Bewegungen erklären; der westliche Mensch wird sie mit Vorstellungen von Atomen, Molekülen, subatomaren Partikeln etc. erklären. Aber selbst hier gibt es Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Kulturen: in beiden werden die „verborgenen“ Entitäten oft mit Modellvorstellungen beschrieben, die aus dem gewöhnlichen primären Bereich stammen: spirituelle Wesen agieren ähnlich wie Personen, Atome kann man sich als Miniatursonnensystem oder Wellen vorstellen. Außerdem interagieren die beiden Welten derart, daß Ereignisse in der einen ge-

¹⁴ Reference, Meaning, and Belief, in: *Journal of Philosophy* 70 (1973) 439–52.

¹⁵ Tradition and Modernity Revisited, in: Hollis und Lukes (siehe Anm. 1) 201–260.

wöhnliche Vorkommnisse in der anderen erklären. Der nigerianische Stammesangehörige tut genau dasselbe wie der westliche Wissenschaftler, allerdings geht er von einer anderen Situation aus, zudem noch mit anderen ihm vorgegebenen Mitteln. Unter Berücksichtigung dieser Unterschiede können wir sowohl verstehen, was er tut, als auch erklären, warum seine Ergebnisse so stark von den unseren abweichen. Es ist dieses „gemeinsame Herzstück kognitiver Rationalität des Menschen“, welches es ermöglicht, die Überzeugungen einer anderen Kultur zu identifizieren und damit in letzter Konsequenz den radikalen Relativismus auszuschließen.

Was ist der Theoriestatus des Prinzips Menschheit? Man könnte argumentieren, es handele sich um eine Notwendigkeit a priori etwa in der Art von Kant. Oder man könnte vorbringen, daß es als einfachste empirische Hypothese zu verteidigen sei, die unseren angenommenen Erfolg bei der Übersetzung erkläre. Aber vielleicht ist es besser, Stephan Lukes zu folgen und zwei Antworten zu geben¹⁶.

A. Es ist eine Notwendigkeit a priori, daß alle Menschen ein erkenntnisbezogenes Herzstück von Wahrnehmung und Rationalität gemeinsam haben.

B. Was dieses Herzstück genau enthält ist eine empirisch erprobbar Gelegenheit, die entdeckt wird, wenn wir erfolgreich die Aussagen von Mitgliedern anderer Kulturen übersetzen, ihre Antworten vorhersagen und eine systematische Darstellung ihres Überzeugungssystems und ihrer Handlungsweisen geben.

A ist eine Wiedergabe der Sicht, daß ein Relativismus radikaler Form, der verträglich ist mit der Tatsache, daß wir erfolgreich die Überzeugungen anderer Kulturen verstehen, theoretisch nicht durchführbar ist. A könnte außerdem als eine festsetzende Definition dafür betrachtet werden, was es bedeutet, als Mensch betrachtet zu werden. B repräsentiert die Sicht, daß, obgleich es eine Wahrheit a priori ist, daß wir über eine gewisse Übersetzung und damit ein gewisses Verständnis jeder menschlichen Sprache verfügen, dennoch der Grad, in welchem es uns gelingt, zu verstehen und zu interpretieren, unterschiedlich sein wird. Kurz: Relativismus ist falsch a priori. Aber dadurch wird nicht garantiert, daß wir in der Lage sein werden, die Gedankenwelt einer anderen Kultur zu verstehen. Obwohl es prinzipiell möglich ist, sich auf eine Menge von Überzeugungen, die die Welt am besten erklärt, zu einigen, so wird dies doch auch eine Angelegenheit von Uneinigkeit, Versuch und Irrtum sein.

Aus relativistischer Sicht muß daher – wenn sie denn verteidigt werden soll – der Versuch unternommen werden, die These A zu untergraben. Dies ist der kritische Punkt in der zeitgenössischen Debatte.

¹⁶ Relativism in its Place, in: Hollis und Lukes (siehe Anm. 1) 261–305.

4. *Relativismus bezüglich der Rationalität*

Um dieser Art von Einwand zu begegnen, muß der Relativist letztlich die objektive Gültigkeit des Prinzips Menschheit bestreiten. In anderen Worten: er muß sich darauf gefaßt machen, behaupten zu müssen, daß Mitglieder anderer Kulturen eine von der unseren sehr verschiedene Struktur des Verlangens, Für-wahr-Haltens und Denkens haben könnten. Daher halten wir schließlich folgendes für die abschließende Darstellung eines plausiblen Relativismus:

R(1) Das was in einer Kultur als *erfolgreiche* Erklärung gilt, kann beziehungslos verschieden sein von dem, was in einer anderen Kultur als erfolgreiche Erklärung gilt.

und/oder

R(2) Was in einer Kultur als Begründung für eine Überzeugung gilt, kann ohne Beziehung sein zu dem, was in einer anderen Kultur als Begründung gilt.

Tatsächlich wurden einige Versuche unternommen, R(1) und R(2) in Betracht zu ziehen oder gar zu verteidigen. Offensichtlich ist R(2) radikaler. Wenn R(2) wahr ist, dann ist auch R(1) wahr. Es lohnt sich aber, den weniger radikalen Vorschlag zuerst zu untersuchen. Bei der Diskussion des Pragmatismus wurde bereits klar, daß er wesentlich auf dem Begriff des Erfolges beruht. Man benötigt nicht viel Einbildungskraft, um einzusehen, daß der Erfolg selbst in Beziehung mit den Bedürfnissen der Menschen steht. Zum Beispiel: Wenn es mein primäres Bedürfnis ist, sicher zu sein in einer Welt, die sich meiner Kontrolle entzieht, dann kann ich zufrieden sein mit Erklärungen von Ereignissen, die auf magischen Vorstellungen und Gedanken über die Gunst der Götter beruhen. Wenn es hingegen mein primäres Bedürfnis ist, meine Welt zu kontrollieren, benötige ich eventuell Erklärungen mittels physikalischer und chemischer Begrifflichkeit. Wenn meine Bedürfnisse religiöser Art sind, werde ich mit meinen Erklärungen nicht haltmachen wollen, bevor sie mit meinen Überzeugungen über Gott in Verbindung stehen. Habe ich hingegen keine religiösen Bedürfnisse, werde ich solche Eigenschaften der Welt als Letztgegebenes betrachten, von denen ein religiöser Mensch sagen würde, daß sie förmlich nach weiteren Erklärungen schreien¹⁷.

¹⁷ Bedürfnisse sind natürlich von bloßen Wünschen zu unterscheiden (vgl. mein „Authority in Morals“ 46–60 als einen Versuch, die Unterscheidung für den Bereich der Moralphilosophie durchzuführen). Es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, umfassend auf die Rolle der Bedürfnisse in der Epistemologie einzugehen. Es sei lediglich festgestellt, daß nach meiner Überzeugung eine für die Epistemologie grundlegende Erfahrung darin besteht, zu entdecken, auf welche Weise die Welt unsere Bedürfnisse erfüllt oder sie unbefriedigt läßt, und mit der Welt in einer Weise umzugehen, daß unsere Bedürfnisse besser befriedigt werden. Der Weg, den ein einzelner geht, repräsentiert eine Lösung für das Problem des Lebens in der Welt. Seine begrifflichen Schemata sind Ausdruck seiner Weise zu leben, genauso wie seine Weise zu leben sein Selbstverständnis in der Welt verkörpert. In dieser Form gibt es, so glaube ich, einen engen Zusammenhang zwischen einem pragmatischen Wahrheitskriterium, den begrifflichen Schemata und den Bedürfnissen des Menschen. Und ich sehe es als eine begriffliche Wahrheit an, daß alle menschlichen Wesen die gleichen grundlegenden Antriebe haben und deswegen ihre Bedürfnisse nicht beziehungslos verschieden voneinander sind.

Nichts davon scheint mir allerdings den Relativismus in einer strengen Form zu implizieren. R(1) fordert, daß Bedürfnisse nicht bloß verschieden, sondern *verschieden ohne Beziehung* sein sollen. Der Grund dafür ähnelt dem, der bereits in bezug auf Überzeugungen vorgebracht wurde. Verschiedenheit der Überzeugungen allein ist kein Problem für den Absolutisten, da verschiedene Überzeugungen zumindest identifiziert werden können und es wenigstens die Möglichkeit gibt, die Verschiedenheiten zu erklären. Erfolgreiches Identifizieren verschiedener Überzeugungen zeigt bereits, daß sie gemeinsame Wurzeln haben. Damit ist die Tür für einen absoluten Relativismus geschlossen und offen für das Erklären der aufgetretenen Unterschiede auf der Grundlage der gemeinsamen Elemente, die wir teilen. Ebenso scheint es sich mit Bedürfnissen zu verhalten. Wenn wir die Bedürfnismodelle anderer identifizieren und verstehen können, dann ist das schon ein Beweis dafür, daß wir wenigstens einige grundlegende Bedürfnisse gemeinsam haben. Zweifellos haben wir gelernt, diese Bedürfnisse in unseren verschiedenen Kulturen unterschiedlich zu interpretieren. Aber es ist immer noch möglich, wenigstens darüber zu diskutieren, ob ein erlerntes Modell von Bedürfnisinterpretationen die Erfüllung von grundlegenden Bedürfnissen besser ermöglicht als ein anderes. Wenn ich zum Beispiel bei jemanden das Bedürfnis nach persönlicher Sicherheit als Grundlage seiner Praxis der Magie erkenne, so steht es mir zumindest offen zu versuchen, dieses Bedürfnis nach Sicherheit auf andere Weise zu befriedigen, vielleicht indem ich ihm bessere Methoden der Landwirtschaft vermittele, die auf wissenschaftlichen Überzeugungen und Erklärungen beruhen, die zu entwickeln ihm die Möglichkeiten fehlten. Wir haben also entgegen allem Anschein doch ein Kriterium für erfolgreiche Erklärung auf grundlegende Weise gemeinsam und von daher – aus Sicht des Pragmatismus – einen basalen Test für die Wahrheit unserer Überzeugungen.

Gegen Ende wird noch einmal auf die Betrachtung dieser schwächeren Version von R(1) zurückzukommen sein. Bis hierher scheint es jedoch, daß der Vertreter von R(1) notwendigerweise der Behauptung zustimmen muß, daß Bedürfnismodelle nicht bloß verschieden sind, sondern verschieden ohne Bezug aufeinander.

Aber in dieser Form ergeben sich aus R(1) all die Schwierigkeiten, die sich auch bei der entsprechenden These bezüglich der Bedeutung ergeben. Wenn die Bedürfnisse von X keine Beziehung zu den meinigen haben, werde ich nicht wissen, um welche Bedürfnisse es sich handelt (da ich sie in meiner Sprache nicht ausdrücken kann). Ich werde nicht einmal in der Lage sein zu erkennen, daß er überhaupt Bedürfnisse hat. Aber dieser extremen Sichtweise steht unsere Erfahrung entgegen, gemäß der wir erfolgreich die Bedürfnisse anderer erkennen. Also ist R(1) falsch; und selbst wenn R(1) wahr wäre, würde der Relativismus dadurch unbehauptbar.

Wir nehmen an, daß R(2) R(1) beinhaltet. Von daher muß, wenn R(1) falsch ist, R(2) auch falsch sein. Der Grund für die Annahme, R(2) beinhalte R(1) ist der, daß jegliche Vorstellung von erfolgreicher Erklärung (wie in R(1) erwähnt) die Vorstellung eines Grundes für eine Überzeugung benötigt. Wenn irgendwo das, was als Grund für eine Überzeugung gilt, ohne Beziehung verschieden ist von dem, was ich als einen Grund für eine Überzeugung betrachten würde, dann muß auch das, was dort als erfolgreiche Erklärung betrachtet wird, ohne jede Beziehung verschieden sein.

Trotzdem mag es sinnvoll sein, die Argumente, die für R(2) vorgebracht wurden, kurz noch einmal darzustellen. Jemand, der R(2) vertritt, wird typischerweise behaupten, daß es keinen kulturunabhängigen epistemischen Standpunkt gibt, von dem her bestimmt werden kann, was als gute Begründung für eine Überzeugung gelten kann. Lukes zitiert Mary Hesses Behauptung, daß rationale Normen und wahre Überzeugungen in der Naturwissenschaft genauso Explananda der Soziologie der Wissenschaften sind wie Nichtrationalität und Irrtum, da die Regeln der Argumentation und die Kriterien der Wahrheit einem sozialen System intern sind. Darauf würden wir auf ähnliche Art erwidern wie auf die Vertreter von R(1). Wenn jede beliebige Überzeugung als ein Grund für die Annahme irgendeiner anderen Überzeugung gelten könnte, dann wird die Vorstellung von Überzeugungen, der Begriff „Überzeugung“ selbst unverständlich. Wenn R(2) wahr wäre, würde das bedeuten, daß wir nicht in der Lage wären, überhaupt jemandem Überzeugungen zuzuschreiben. Unsere Fähigkeit, dies (mit zugegeben unterschiedlichem Erfolg) zu tun, zeigt, daß R(2) falsch ist.

III. Schlußfolgerungen und Fragen

Diese Abhandlung ist leider sehr abstrakt und damit ein untypischer Vertreter der Literatur über die Problemstellung. Räumliche Beschränkungen erlaubten es nicht, Beispiele zur Illustration heranzuziehen, die so viele philosophische Artikel über das Thema lebendig gestalten: einerseits faszinierende Detailstudien der Anthropologie (von den Hopi Indianern über afrikanische Stämme bis zu den primitiven Völkern Borneos oder Polynesiens), andererseits auch die Geschichte der Naturwissenschaften (von Aristoteles über Galilei, Bellarmin und Newton bis Bohr und Einstein). Es ist ein Charakteristikum gegenwärtiger philosophischer Tätigkeit, daß sie detaillierte Studien auf anderen Gebieten angeregt hat, die wiederum als wesentliches Material für die philosophische Reflexion dienten. Nichts ist schlimmer als oberflächliche Daten, sei es aus der Anthropologie oder der Wissenschaftsgeschichte. Die ersten und wichtigsten Schlußfolgerungen wären demgemäß:

Erstens: Diskussionen über Relativismus werden irreführend und unabge-

sichert sein, wenn sie sich nicht mit der aktuellen beruflichen Praxis von Anthropologen, Soziologen und Naturwissenschaftlern auseinandersetzen anstatt mit populären (oder philosophischen) Karikaturen dieser Arbeiten.

Zweitens: Es ist zumindest unsere persönliche Ansicht, daß die besten Arbeiten in den genannten Disziplinen es schwierig, wenn nicht unmöglich machen abzustreiten, daß wir mit Erfolg einen großen Teil der Überzeugungen, Bedürfnisse und Denkmodelle von Kulturen verstanden haben, die sich sehr von der unseren unterscheiden.

Aus diesen beiden Schlußfolgerungen folgt weiter:

Drittens: Es gibt gute Gründe für eine empirische Form des Prinzips Menschheit: Wir gestehen allen Menschen ein Modell von Überzeugungen und Bedürfnissen und eine Weise des Weltbezugs zu, die unseren eigenen so ähnlich wie möglich sind. Wir könnten in jedem Fall gedacht haben, daß dies a priori notwendig war.

Auf einer mehr theoretischen Ebene scheinen die vorangegangenen Diskussionen gezeigt zu haben, daß der Relativismus, obwohl er nicht in einem direkten Sinne in sich widersprüchlich ist, dennoch mit einem Dilemma konfrontiert ist, aus dem auszubrechen dem Relativisten nicht gelingen will.

Viertens: Der Relativist muß *entweder* einen derart radikalen Standpunkt bezüglich der Unmöglichkeit der Übersetzung von Aussagen über Bedürfnisse und Überzeugungen von einer Kultur in eine andere vertreten, daß es unmöglich wird, überhaupt irgendwelche Überzeugungen oder Bedürfnisse in einer anderen Kultur zu identifizieren (wodurch der Relativismus unformulierbar würde), *oder* aber er muß zugeben, daß eine radikale Ausformung des Relativismus falsch ist. Keine dieser beiden Alternativen wird ihn zufriedenstellen.

Diese Schlußfolgerungen stellen einen wichtigen Erfolg für den Absolutisten dar. Es ist allerdings wichtig zu beachten, daß es sich dabei um einen begrenzten Erfolg handelt. Zum Schluß sollen diese Begrenzungen und einige noch offene Fragen behandelt werden.

Letztlich beruht der Erfolg der Verteidigung des Absolutisten gegen den Relativismus auf dem Prinzip Menschheit und den Schlußfolgerungen, die daraus gezogen werden können.

Fünftens: Der Satz (3) befreit das Prinzip Menschheit von Unklarheiten. Kraft dieses Prinzips können wir mit einiger Sicherheit erwarten, daß auf einer primären Ebene alle Menschen mit uns eine gemeinsame Sicht der Welt teilen. Darüber hinaus können wir hoffen, daß ihre sehr unterschiedlichen Theorien, die auf der sekundären Ebene angesiedelt sind, uns letztlich doch verständlich gemacht werden können ebenso wie die unseren ihnen.

Es gilt allerdings zu beachten, daß aus all dem nur ein Programm folgt, das eine gut fundierte Hoffnung auf *letztendlichen* Erfolg mit sich

bringt. Wir sind weit davon entfernt, auch nur unsere eigenen Modelle von Bedürfnissen und Wünschen zu artikulieren, welche unseren Auffassungen über Erklärung und erfolgreicher Erklärung unserer Welt zugrunde liegen. Um einige Beispiele zu nennen: Was *exakt* gilt selbst aus unserer eigenen Sicht als eine erfolgreiche Theorie über moralische Fragen? Was *exakt* gilt als ein erfolgreiches theologisches Weltverständnis? Ab welchem Punkt verlangen wir von der Physik nicht mehr, nach weiteren letztgültigen Erklärungen ihrer fundamentalen Postulate zu forschen (müssen wir nachfragen, warum sich nichts schneller als mit Lichtgeschwindigkeit bewegen kann?). Es ist nicht nur der Fall, daß wir die Modelle von Bedürfnissen, die unsere Ansicht von Erfolg in diesen Disziplinen leiten, nicht artikulieren können, sondern wir sind ebensowenig in der Lage eine kohärente Darstellung dafür zu bieten, warum ein solches Bedürfnismodell gerechtfertigt werden kann (insoweit es denn gerechtfertigt werden kann). Die Konsequenz daraus ist, daß der pragmatische Wahrheitstest, von dem unsere Epistemologie und Ontologie letztlich abhängt, alles andere als exakt ist, nicht einmal in unserer eigenen Kultur und für uns selbst.

Auch haben wir (dies sei noch kurz ausgeführt) keine sehr klare Vorstellung von *Kohärenz*, obwohl wir in einem allgemeinen Sinne verlangen, daß unsere Erklärungen und theoretischen Überzeugungen miteinander kohärent sein sollen. Logische Kohärenz allein reicht sicher nicht aus, denn unsere gegenwärtigen Auffassungen darüber, was logisch kohärent oder logisch inkohärent ist, hängt von der Begrifflichkeit ab, über die wir schon verfügen. Die Bedeutung dieser Begriffe ist aber offen (so sollte es wenigstens sein) für Revisionen im Lichte weiterer empirischer Entdeckungen über die Natur der Dinge. Ein einfaches Beispiel dafür: Es gab eine Zeit in der Geschichte des westlichen Denkens als Vorschläge wie, ein Atom könnte gespalten werden, Schwäne könnten schwarz und der Raum gekrümmt sein, offensichtlich in sich widersprüchlich waren. Uns erscheint keine dieser Überzeugungen mehr inkohärent. Der Kohärenztest der Wahrheit benötigt demnach nicht einfach bloß Vervollständigung, sondern ist *in sich selbst* unklar. Er hängt von einem begrifflichen und logischen Schema ab, das selbst revidierbar ist. In der Tat zeigen diese Überlegungen, daß der Kohärenztest letztlich vom pragmatischen Testverfahren abhängt, dessen Begrenzungen bereits erwähnt wurden.

Obwohl Wahrheit mit Tarskischen Vorstellungen als Korrespondenz mit Tatsachen definiert werden könnte, ist dennoch, obwohl es paradox erscheinen mag, folgendes nach unserer Auffassung der Fall:

Sechstens: Abgesehen von der Undurchführbarkeit eines radikalen Relativismus hängt die Durchführbarkeit einer weniger radikalen Position davon ab,

a) wie weitgehend es uns gelingt, die Bedürfnisse einer Person mittels der Bedürfnisse einer anderen Person zu erklären, beziehungsweise die

Überzeugungen mittels anderer Überzeugungen und Bedürfnisse zu erklären.

b) in welchem Umfang es der Fall ist, daß es nur eine begrenzte Anzahl von menschlichen Bedürfnismodellen gibt, die bei der vorgegebenen Natur der Welt erfüllt werden können.

Die Betonung von Bedürfnissen in diesem Zusammenhang spiegelt unsere Auffassung wider, daß, obwohl „wahr“ „Übereinstimmung mit den Tatsachen“ bedeutet, der letzte Wahrheitstest doch ein pragmatischer ist, der wiederum von Bedürfnissen abhängt. Das Prinzip Menschheit garantiert, daß die Bedürfnismodelle aller Menschen aufeinander bezogen sind. Aber es garantiert offensichtlich nicht, daß sie identisch sind. Auch garantiert es nicht, daß es nur ein Modell der menschlichen Bedürfnisse gibt, das von der Natur der gegebenen Welt ideal erfüllt wird. In der Tat scheint alles darauf hinzudeuten, daß faktisch recht verschiedene Bedürfnismodelle erfüllt werden können. Schließlich sind ja viele sehr verschiedene Lebensstile erfolgreich, und es kann sein, daß zumindest einige unserer fundamentalsten theoretischen Einsichten in das Universum sehr geringe praktische Auswirkungen auf unsere Fähigkeit haben, unsere Umwelt zu kontrollieren, mit ihr zu interagieren und Vorhersagen über sie zu machen. Es wäre daher keineswegs überraschend, wenn es selbst aus einer idealen Sicht mehr als ein erfolgreich funktionierendes Raster gäbe, d. h. mehr als eine Menge von Wahrheiten, die vernünftigerweise angenommen werden könnten. Sie wären natürlich untereinander nicht beziehungslos. Vermutlich ist es nur eine Angelegenheit der Terminologie, ob wir eine solche Position als einen starken Pluralismus oder als eine abgeschwächte Form des Relativismus beschreiben.

In der Praxis werden wir nicht in der Lage sein, die Überzeugungen einer anderen Kultur zu beurteilen, ja vielleicht nicht einmal sie zu verstehen, bevor es uns gelungen ist zu erklären, warum sie diese Überzeugungen angenommen hat. Dabei müssen wir die Bedürfnislage in dieser Kultur berücksichtigen ebenso wie die ihr zur Verfügung stehenden Nachforschungsmöglichkeiten und die Umstände, in denen sie sich befindet. Es ist eine Leistung der philosophischen Diskussion über dieses Gebiet, daß sie gute Gründe für das Beharren darauf an die Hand gibt, daß sowohl Interpretation und Beurteilung von als auch Reaktion auf Menschen in einer anderen Kultur eine möglichst vollständige Erklärung der Beziehungen zwischen dieser Kultur und unserer eigenen abwarten muß. Wenn auch die Relativisten ihre Behauptungen nicht bewiesen haben, so haben sie doch zumindest eines der Ziele, für das viele von ihnen gekämpft haben, erreicht; nämlich das Abwehren verfrühter Ansprüche auf kulturelle Überlegenheit, die sich auf die ebenso verfrühte Annahme stützten, ein richtiges Verständnis des anderen sei bereits erreicht.