

rung gewonnen. Die Vorrede der Phänomenologie des Geistes nimmt diese systematische Verklammerung „von Historie und philosophischer Kategorienlehre“ programmatisch auf und setzt sich damit von einer Wissenschaftsgeschichtsschreibung ab, die die Geschichte der Philosophie zu einer „Kollektion von Mumien“ zerbröckeln läßt und zu einem „allgemeinen Haufen der Zufälligkeiten“ vergrößert.⁸³ „Eine reine Einleitung in eine Kategorienlehre ohne jede Berücksichtigung der historischen Verhältnisse“ (42) ist Hegel nicht mehr möglich, nachdem er den Gedanken der real produzierenden, material-weltlichen Entwicklung als zentrale philosophische Kategorie in sein System aufgenommen hat. Die Probe auf dieses Exempel ist die Vorrede der Phänomenologie des Geistes.

Ethik und Theorie des Subjektes

Zum Lévi-Strauss'schen Strukturalismus und zur Diskursethik*

Von Mark HUNYADI (Genf)

1. Methodologische Vorüberlegungen

Wenn man die Texte von Lévi-Strauss nach philosophischen, und im besonderen nach ethischen Gesichtspunkten untersucht, ergeben sich zwei Hauptschwierigkeiten: die eine ist prinzipieller, die andere materieller Art.

Die erste resultiert aus der Beziehung Lévi-Strauss' zur Philosophie. Es ist bekannt, wie bissig er diese Disziplin kritisiert, die seiner Meinung nach nur durch künstliche Begriffsbildungen zustande kommt. Seine Abneigung wird deutlich, wenn er befürchtet, daß seine Arbeiten seitens der Philosophie verwertet werden könnten: „Ich bin gegen alle philosophische Ausbeutung meiner Schriften und beschränke mich darauf, hinzuweisen, daß meine Lehre bestenfalls dazu dienen kann, der Philosophie, so wie sie heute verstanden wird, abzuschwören.“¹ Schaut man genauer hin, so lassen sich andere, weniger bekannte Stellungnahmen finden, die darauf hinweisen, daß seine Stellung zur Philosophie doch nicht so eindeutig ist, wie es scheint; und es ist nicht verwunderlich, wenn man weiß, daß er selbst Philosophie studiert und unterrichtet hat. Im Rahmen der bekannten, in der Zeitschrift „Esprit“ veröffentlichten Diskussion mit Paul Ricœur gibt er zu, daß es eine der strukturalistischen Methode einbeschriebene Philosophie gibt, und fügt hinzu: „Aber hier spreche ich nicht mehr als der Wissenschaftler, der ich bemüht bin zu sein, wenn ich versuche Probleme der Ethnologie zu lösen, sondern als Mensch mit philosophischem Hintergrund, der nicht anders kann, als im Grunde seines Herzens Philosoph zu bleiben.“² Dieses Geständnis läßt es sinnvoll erscheinen, die Texte von Lévi-Strauss aus philosophischer Perspektive zu betrachten.

Die zweite Schwierigkeit hängt mit dem verfügbaren Material zusammen, nämlich mit der Tatsache, daß es keine Textstellen gibt, die sich ausdrücklich mit Philosophie, und im besonderen mit Ethik befassen. Lévi-Strauss beschränkt seine aus der Ethik genommenen Beispiele auf flüchtige Andeutungen; jedenfalls hat Ethik gegenüber anderen wissenschaftlichen Gegenstandsbereichen keinen Vorrang. Keine seiner Schriften hat Ethik ausdrück-

⁸³ G. W. F. Hegel, Differenzschrift, a. a. O. 9.

* Übersetzt aus dem Französischen von Patrizia Nanz.

¹ L'Homme nu (Paris 1971) 570. Alle Übersetzungen sind vom Autor.

² Esprit Nr. 322 (November 1963) 652.

lich zum Thema. Dies ist aber für die folgende Untersuchung kein Hindernis, sondern kann als Kennzeichen dafür betrachtet werden, daß Lévi-Strauss der Ethik keinen privilegierten Platz unter den von ihm untersuchten Gegenstandsbereichen einräumen will. Wenn sie in seinen Texten keine übergeordnete Rolle einnimmt, so deshalb, weil sie es nach Lévi-Strauss auch nicht in der Wirklichkeit tut.

Ausgangspunkt dieses Aufsatzes wird der Versuch einer Erklärung sein, warum Ethik keinerlei Vorrang innerhalb der von Lévi-Strauss untersuchten Gegenstandsbereiche hat, und was das heißt, Ethik auf die gleiche Ebene zu stellen wie alle anderen symbolischen Systeme. Im ersten Teil werde ich also darlegen, was Lévi-Strauss unter Ethik versteht, und versuchen, genau zu zeigen, in welchem Sinne überhaupt von Ethik bei Lévi-Strauss die Rede sein kann. Mich auf diese Darlegung stützend, werde ich im zweiten Teil auf die Kritik am Strukturalismus antworten, wie sie ansatzweise in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ von Habermas zu finden ist (Bd. 1, 72 ff.). Sie wird der Ausgangspunkt meiner abschließenden Überlegungen sein, die den dritten Teil meines Aufsatzes ausmachen werden und in denen es darum gehen wird, den Zusammenhang zwischen einer Theorie des Subjektes und der Konstitution von Ethik überhaupt zu skizzieren.

2. Zur Ethik im Strukturalismus von Lévi-Strauss

Selbst eine oberflächliche Kenntnis des Strukturalismus läßt vermuten, daß es problematisch ist, im Rahmen dieser Methode von Ethik zu sprechen. Wenn man mit Lévi-Strauss behauptet (wie es jeder auf seine Weise auch Freud und Nietzsche getan haben), daß es im Kern der menschlichen Wirklichkeit eine andere Wirklichkeit gibt, und zwar eine von den Menschen unbeherrschbare, im Fall von Lévi-Strauss ein sozusagen „linguistisches Unbewußtes“, welches die Grenzen des Bewußtseins überschreitet, dann erhält das Subjekt einen ganz anderen Status als in der philosophischen Tradition des Cogito: nämlich vom Bestimmenden zum Bestimmten; das Subjekt wird zum Objekt von Bestimmungen, die es beherrschen; es hat die Möglichkeit verloren, sich selbst zu durchschauen und dadurch Herr seiner selbst zu werden. Wie ist es unter diesen Umständen möglich, überhaupt von Ethik zu sprechen, wenn das scheinbar sich frei bestimmende Subjekt – ohne es selbst zu wissen – bereits determiniert ist? Die Problematik ist im Fall von Lévi-Strauss um so offenkundiger, als für ihn die Gesetze, die den menschlichen Geist strukturieren, den Gesetzen der Natur entsprechen, und er also den Menschen als bloßen Teil der Natur betrachtet, als Ding unter Dingen.

2.1 Ethik als Semantik

Die grundlegende Intuition von Lévi-Strauss, die der rote Faden meiner Analyse sein soll, ist der Gedanke, daß ethische Normensysteme von Natur aus identisch sind mit allen anderen Systemen, die der menschliche Geist („l'esprit humain“) hervorbringt. In diesem noch zu erklärenden Sinne kann man behaupten, daß Ethik bei Lévi-Strauss eine Semantik ist.

Die klarste Formulierung dieser These findet sich in seinem Buch „Das wilde Denken“, in einer Passage, in der Lévi-Strauss die Logik untersucht, die den Totemritualen einbeschrieben ist. Nachdem er einige totemistische Brauchtümer und Essensvorschriften, also Gebote und Verbote, beschrieben hat, die mit ihnen verbunden zu sein schienen, behauptet Lévi-Strauss, daß „praktische Regeln Platzhalter im Dienste des Sinns darstellen“ („La

règle pratique apparaît comme un opérateur au service du sens“):³ bestimmte individuelle und kollektive Verhaltensweisen hätten demzufolge keinen anderen Zweck, als Bedeutung hervorzubringen. Diese Aussage muß erläutert werden.

Im Gegensatz zur klassischen Ethnologie hat Lévi-Strauss festgestellt, daß der Totemismus ein *Code* ist, und nicht eine autonome Institution, die durch ihre je spezifischen Merkmale definiert werden könnte. Wenn also der Totemismus nichts als ein Zeichensystem („langage“) ist, wie soll man dann erklären können, fragt sich Lévi-Strauss, daß zumindest auf den ersten Blick der Totemismus „eine Ethik begründet, indem er Verhaltensweisen vorschreibt beziehungsweise verbietet“?⁴ Totemistische Bräuche sind in der Tat meistens von Essensvorschriften oder Regeln der Exogamie begleitet – und das erlaubt uns darüber hinaus, uns bereits jetzt vorzustellen, daß für Lévi-Strauss Ethik zurückzuführen ist auf die Gesamtheit der Vorschriften und Verbote. Woher kommt es, daß das, was nur ein Code ist, mit praktischen Regeln verbunden ist?

Diese Vorschriften und Verbote haben so einen nur symbolischen Wert. Der Beweis dafür ist zum einen die Tatsache, daß sowohl die Essensvorschriften wie die Regeln der Exogamie unabhängig von totemistischen Normensystemen aufeinandertreffen können, und zum anderen die Tatsache, daß das, was hier verboten ist, andernorts geboten ist, oder anders gesagt: keine Essensvorschrift ergibt sich notwendigerweise aus der Natureigenschaft des jeweils verbotenen Tieres selbst. *Von Natur aus* haben diese Vorschriften nur einen symbolischen Sinn. So „erklärt sich der Unterschied zwischen erlaubter und verbotener Tierart weniger durch eine unterstellte Schädlichkeit, die den letzteren (= den verbotenen) zugeschrieben wäre, also um eine der physikalischen oder mystischen Ordnung innewohnenden Eigenschaft, als vielmehr durch die Aufgabe, eine Unterscheidung zwischen ‚markierten‘ (im Sinne wie dieser Begriff von den Linguisten verwendet wird) und ‚nicht markierten‘ Tierarten einzuführen. Bestimmte Tierarten zu verbieten, ist nichts als ein Mittel unter anderen, ihnen eine Bedeutung zuzuschreiben.“⁵ Daraus folgt: „Die praktische Regel stellt einen Platzhalter für den Sinn dar, und zwar in einer Logik, die, weil sie qualitativ ist, sowohl mit Hilfe von Verhaltensweisen als auch mit Hilfe von Bildern funktionieren kann.“⁶

In diesem Sinne kann Ethik auf eine Semantik zurückgeführt werden. Für Lévi-Strauss sind die Regeln der Ethik ein Ergebnis intellektueller Produktion, die als solche gleichgesetzt werden kann mit jeder beliebigen intellektuellen Hervorbringung, weil sie alle – darauf werde ich weiter unten näher eingehen – bloße Manifestationen der dem Menschen eigenen symbolischen Funktion sind (= *fonction symbolique*). Hier wird deutlich, daß Lévi-Strauss' Ethik nicht aus dem Blickwinkel der freien Spontaneität des Subjektes betrachtet, wie es der philosophischen Tradition eigen wäre, sondern aus dem Blickwinkel der Institution, also der Gesamtheit der Normen, die in einer Gesellschaft als moralische Regeln fungieren und die dem Beobachter ein jeweils mögliches Verhaltensmuster anbietet. Daraus folgt, daß eine so verstandene Ethik sich mehr als Ethologie erweist denn als eine Ethik im herkömmlichen Sinne, und zwar, weil sich der Beobachter darauf beschränken muß, eine Liste der möglichen menschlichen Verhaltensweisen zu erstellen, eine Art ethische Doxographie.

Daraus wird ersichtlich, daß die Bedeutung selbst des Begriffs „Ethik“ auf dem Spiel steht; wenn Ethik nichts als eine Manifestation der symbolischen Funktion ist – notwen-

³ La Pensée sauvage (Paris 1962) 136.

⁴ Ebd. 129.

⁵ Ebd. 134.

⁶ Ebd. 136.

dig, aber nicht mehr und nicht weniger als andere auch –, dann wird die Idee selbst, eine Moral begründen zu wollen, absurd. Dieses Unternehmen wäre ebenso sinnlos, als wolle man das erste Gestammel eines Kindes zu begründen versuchen. Denn wenn die Ethik bei Lévi-Strauss zur Ethologie werden kann, dann vielleicht genau deshalb, weil sie nicht begründet werden muß, und alle Reflexionen innerhalb dieses Bereiches erwiesen sich dann als Phantasien ohne Objekt. Im Gegensatz zu dem, was die philosophische Tradition unter den „Bedingungen der Moral“ versteht (Freiheit, Verantwortlichkeit, usw. ...), erhebt Lévi-Strauss die Universalität der symbolischen Funktion und die Notwendigkeit ihrer differenziellen Mechanismen zum obersten Prinzip. Es ist äußerst kennzeichnend, daß er der Ethnographie die Aufgabe zuweist, alle Illusionen zu zerstören: „Wenn man von der ethnographischen Erfahrung ausgeht, handelt es sich immer darum, eine Bestandsaufnahme der geistigen Beschränkungen zu machen, scheinbar willkürliche Daten auf eine Ordnung zurückzuführen, also eine Ebene zu gewinnen, auf der sich die den Illusionen der Freiheit immanente Notwendigkeit offenbart.“⁷ Daraus ergibt sich das Problem, ob es ethische Wahlfreiheit geben kann, dort, wo nur die Notwendigkeit des Symbolischen herrscht.

Wenn man diese Prämissen des Strukturalismus von Lévi-Strauss in Betracht zieht, scheint die Antwort auf der Hand zu liegen, und die Analyse könnte sich auf diese für eine ethische Reflexion wenig ermutigende Feststellung beschränken. Aber das Problem gewinnt eine neue Dimension, wenn man feststellt, daß Lévi-Strauss trotz seiner Analysen, die der ganzen philosophischen Tradition entgegenstehen, auf der anderen Seite eine ganz und gar konventionelle Definition der Moral bewahrt. Diese Seite seines ethischen Denkens kann man berechtigterweise als „rousseauistisch“ bezeichnen, zumal er seine Achtung gegenüber dem Autor von „L'Émile“ ausdrücklich unterstreicht. Lévi-Strauss entwickelt in diesem Zusammenhang explizit eine quasi „ökologische“ Ethik, die den Respekt gegenüber allem Lebendigen und gegenüber allen natürlichen und kulturellen Besonderheiten zum Thema hat. Es muß in diesem Zusammenhang unterstrichen werden, daß es im Strukturalismus von Lévi-Strauss eine ausdrückliche Ethik gibt, die ein Sollen postuliert und der Menschheit Aufgaben zuschreibt. Dies ist insofern überraschend, als die ethischen Prämissen, die ich oben kurz entwickelt habe, eine derartige Ethik auszuschließen scheinen. Das erlaubt mir an dieser Stelle, meine Fragestellung zu präzisieren: Erstens, wie soll das Subjekt beschaffen sein, damit die Gleichsetzung von Ethik und Semantik möglich sein kann, und zweitens, um welchen Preis kann man von einer ethologischen Ethik zu einer ökologischen übergehen, die ein Sollen beinhaltet?

1) Wie muß also das Subjekt beschaffen sein, damit man Ethik und Semantik gleichsetzen kann?

Der zentrale Begriff in der Theorie des Subjekts von Lévi-Strauss ist die symbolische Funktion. Er entspringt einem fundamentalen Axiom in seinem Denken: alles, was der menschliche Geist produziert (Sprache, Institution, Austausch, Rituale, Künste, Handarbeit usw.), geht aus einer symbolischen Ordnung hervor und hat dadurch an einem System von Bedeutung teil. Gemäß einer Definition, die Lévi-Strauss in „Anthropologie structurale deux“ gegeben hat, wird „alles zum Symbol und zum Zeichen, was zwischen zwei Subjekten vermittelt“.⁸ Alles, was zwischen mir und einem Anderen als Vermittler dienen kann, dient zugleich der Bedeutung, demnach übernimmt *jedes* System diese Funktion, selbst wenn es weniger offensichtlich ist als im System der Sprache, deren ganze Existenz

⁷ Le Cru et le cuit (Paris 1964) 18.

⁸ Anthropologie structurale deux (Paris 1973) 20.

sich der Bedeutung verdankt. Alles ist also bedeutungsvoll, jedoch unter der wesentlichen Voraussetzung, daß die rohen Daten der Wahrnehmung unmittelbar vermittelt sind durch die Leistung des menschlichen Geistes: Das, was der Geist strukturiert, geht *ipso facto* in den Bereich der Bedeutung ein. Auf dieser Ebene führt Lévi-Strauss den Begriff der symbolischen Funktion ein. Für dessen Verständnis ist folgendes Zitat wesentlich: „Wenn, wie wir (also Lévi-Strauss; M.H.) glauben, die unbewußte Aktivität des Geistes darin besteht, einem Inhalt Formen aufzudrücken, und wenn diese Formen grundsätzlich die gleichen für alle Menschen, antike und moderne, primitive und zivilisierte sind (wie es die Untersuchung der Sprache als symbolische Funktion in so glänzender Weise zu zeigen vermag), dann muß man bloß die unbewußte Struktur zum Vorschein bringen, die jeder Institution und jedem Brauch innewohnt, um ein gültiges und brauchbares Prinzip für die Interpretation anderer Institutionen und anderer Bräuche zu erhalten. Natürlich gelingt dies nur, wenn man die Analyse weit genug treibt.“⁹

Hierzu einige kurze Erläuterungen:

Die vermittelnde Aktivität des Geistes, die Bedeutung produziert, wird unbewußt genannt. Aber dieses Unbewußte darf nicht als psychologisches „Unbewußtes“ (wie z. B. bei Freud) verstanden werden. Es ist vielmehr ein kategorisches und kombinatorisches Unbewußtes, das dem Inhalt eine Form aufdrückt. In diesem Zusammenhang kann Ricœur bei Lévi-Strauss einen „Kantianismus ohne transzendentes Subjekt“ erkennen. Das Unbewußte ist das Organ einer Funktion, nämlich der symbolischen Funktion: „Das Unbewußte läßt sich reduzieren auf einen Begriff, mit dem wir eine Funktion bezeichnen: die symbolische Funktion. Sie ist ohne Zweifel spezifisch menschlich und funktioniert bei allen Menschen nach den gleichen Gesetzen. Sie kann in der Tat zusammengefaßt werden als die Gesamtheit ihrer Gesetze.“¹⁰ Die Sprache ist der Ort *par excellence*, an dem sich die symbolische Funktion entfaltet, man kann aber auch alle anderen menschlichen Hervorbringungen auf die Gesamtheit dieser Gesetze zurückführen, unter der Voraussetzung freilich, daß man die Analyse weit genug treibt. Alles ist durch den menschlichen Geist strukturiert, nämlich nach derselben „unbewußten Logik“. Wenn man die Strukturen der Verwandtschaft, Essensgewohnheiten, religiöse Riten, mythische Erzählungen oder Regeln der Höflichkeit untersucht, entdeckt man dieselben universellen Gesetze, die – unabhängig von der geschichtlichen und kulturellen Situation – diesen Wirklichkeitsbereich bestimmen, nämlich den symbolischen Bereich. Weil die symbolische Funktion zwischen dem Geist und demjenigen, was außerhalb dessen steht, vermittelt, und weil diese Funktion in allen menschlichen Handlungen am Werke ist, kann sich die Ethik mit der Semantik decken.

2.2 Probleme einer Theorie des Nicht-Subjektes

2) Wie soll der Sprung von einer als Semantik verstandenen Ethik zur Formulierung einer positiven, „ökologischen“ Ethik gelingen? In welchem Zwischenraum der strukturellen Mechanismen könnte sich die Forderung nach einem Sollen und deren Rechtfertigung einschleichen? Bevor ich auf diese Frage antworte, werde ich kurz die wenigen ethischen Prinzipien von Lévi-Strauss, wie sie verstreut in seinen Texten zu finden sind, referieren.

Das oberste ethische Prinzip, das Lévi-Strauss vertritt, ist einfach und allgemein, wobei diese Allgemeinheit nicht ausschließt, daß eine große Spannweite an Folgerungen daraus

⁹ Ebd. 28.

¹⁰ Ebd. 224.

hervorgeht. Es entspricht nämlich seiner Überzeugung, daß der Mensch ein Teil eines Ganzen ist, innerhalb dessen er nur illegitimerweise einen vorrangigen Platz einnimmt. Es ist dies ein Prinzip der Versöhnung des Menschen mit der Welt, das den Abschied von allen anthropozentrischen Prinzipien voraussetzt. Hier zeigt sich, daß Lévi-Strauss einen Paradigmenwechsel vollzogen hat: das, was das anthropozentrische Denken ermöglicht, ist die Definition des Menschen als *moralisches* Wesen. Diese reduktive Definition, die für Lévi-Strauss die Quelle aller Barbareien ist (er nimmt ausdrücklich auf den Nazismus Bezug), muß ersetzt werden durch eine, in der der Mensch *lebendiges* Wesen ist. Wenn man dies tut, würde auf der Welt eher Respekt als Arroganz, Egoismus und Unterdrückung, die der Ursprung aller Zerstörung sind, herrschen. Um seine allgemeinen Prinzipien genauer zu fassen, muß sich Lévi-Strauss fragen: „Kann man sich also eine Grundlage der Freiheiten vorstellen, deren Evidenz so stark ist, daß sie sich allen Menschen gleichermaßen aufdrängt? Man nimmt nur eine wahr, aber das setzt voraus, daß man die Definition des Menschen als moralisches Wesen ersetzt durch die Definition des Menschen als lebendiges Wesen, denn die Lebendigkeit ist sein offenkundigstes Merkmal. Nun aber, wenn der Mensch zunächst Rechte als lebendiges Wesen besitzt, folgt daraus unmittelbar, daß diese Rechte, die der gesamten Menschheit als Gattung zuerkannt werden, ihre natürlichen Grenzen in dem Recht der anderen Gattungen finden. Die Rechte der Menschen hören genau dort auf, wo ihre Ausübung die Existenz einer anderen Gattung in Gefahr bringt.“¹¹ Weiter unten, nachdem er diesen Antianthropozentrismus bis an seine Grenze getrieben hat, erklärt Lévi-Strauss: „Das Recht der Umwelt, von der man soviel spricht, ist das Recht der Umwelt gegenüber dem Menschen, nicht das Recht des Menschen gegenüber der Umwelt.“¹²

Das Prinzip der Versöhnung zwischen dem Menschen und dem Lebendigen, das uns Respekt gegenüber allen Formen des Lebens abverlangt, hat seinen Ursprung in dem, was für Lévi-Strauss das ganze anthropo-strukturalistische Unternehmen rechtfertigt. Es handelt sich um das, was er innerhalb seines Programms der Aufdeckung einer Logik des Sensiblen bereits in den ersten Zeilen der „Mythologiques“ angekündigt hat: der Versuch, durch die strukturalistische Methode, das Sensible mit dem Intelligiblen zu versöhnen.

„Der Strukturalismus“, schreibt Lévi-Strauss im „Nackten Menschen“, „unterbreitet den Geisteswissenschaften ein epistemologisches Modell von einer unvergleichbaren Kraft gegenüber denjenigen, die ihnen bisher zur Verfügung standen. In der Tat deckt er hinter den Dingen eine Einheit und eine Kohärenz auf, wie es die einfache Beschreibung der Fakten nicht enthüllen kann (...) Indem er die Perspektive der Beobachtung verändert und diesseits der empirischen Fakten die Verhältnisse betrachtet, kann der Strukturalismus feststellen und verifizieren, daß diese Verhältnisse einfacher und intelligibler sind, als die Dinge zwischen denen sie sich festgesetzt haben, und daß die Natur dieser Dinge letztlich unergründlich bleibt, ohne daß diese Unerforschbarkeit, ob provisorisch oder definitiv, wie bisher ein Hindernis für ihre Interpretation darstellt.“¹³ Dies erinnert an eine Aussage, die noch schärfer gegen Verlockungen des Empirismus gerichtet ist: „Die Ähnlichkeiten enthüllen sich der einfachen Beobachtung. Anstatt sie als Daten der Erfahrung aufzufassen, versteht man sie dann als Ding des Verstandes. Sie hören auf, bloß beobachtbar zu sein und werden beweisbar.“¹⁴ Die Realität wird durch ein System von Verhältnissen

¹¹ Le regard éloigné (Paris 1983) 374.

¹² Ebd. 375.

¹³ L'Homme nu, 614.

¹⁴ Ebd. 32f.

wahrgenommen, die intelligibel sind. Da die Wahrnehmung die Kategorien des Sensiblen (das Rohe und das Gekochte, das Frische und das Verdorbene, das Nasse und das Verbrannte, ...) oder psychische und intellektuelle Gegebenheiten (Gefühle, Vorstellungen, Begriffe, ...) erfaßt, bietet sie dem Beobachter, der sie entziffern kann, ein Netzwerk, welches das Reale in Strukturen artikuliert, die einem naiven Empirismus verborgen bleiben müssen. Es ist immer die gleiche Logik – ob Mytho-, Anthro- oder Soziologik –, die alle Leistungen des menschlichen Geistes bestimmt; demnach würde sich die kühne These, die Lévi-Strauss 1955 formuliert hat, bewahrheiten: „Vielleicht werden wir eines Tages entdecken, daß es die gleiche Logik ist, die im mythischen Denken und im wissenschaftlichen Denken am Werke ist, und daß der Mensch immer schon so gut gedacht hat.“¹⁵ Die Konzeptualisierung ist also ein und dieselbe, nur ihre Objekte sind verschieden.

Aus der Versöhnung zwischen Mensch und Natur, die auf epistemologischer Ebene vollzogen worden ist, leitet Lévi-Strauss die Forderung nach einer Moral ab, wie sie oben beschrieben wurde. Der Wechsel der Perspektive, von einer Definition des Menschen als moralischem Wesen zu einer Definition des Menschen als biologischem Wesen, findet somit seine letzte Rechtfertigung in der geheimen Harmonie, die den Menschen mit der Welt verbindet. Diese Harmonie verleiht der strukturalistischen Epistemologie eine in der Natur verwurzelte Grundlage.

Das, was den Übergang von der bloßen Feststellung dieser geheimen Harmonie in der Welt zu der Forderung nach einem Paradigmenwechsel erforderlich macht, ist das rousseauistische Prinzip der Identifikation. Weil der Mensch eine Homologie zwischen ihm und dem Rest des Lebendigen (innerhalb dessen der Unterschied nur graduell, nicht prinzipiell ist) erkennt, fühlt er seine Solidarität mit der Welt und erhebt diese zum moralischen Prinzip. An dieser Stelle wird die Schwäche der Grundlage einer derartigen Ethik deutlich: Man weiß nicht, ob diese Identifikation ein Datum der Erfahrung oder eine moralische Forderung ist. Ist sie postuliert, weil existierend, oder gefordert, weil erstrebenswert? Daraus ergibt sich ein prinzipielles Problem: Wenn man die Identifikation auf ein natürliches Datum reduziert, kann sie nichts erklären, sondern muß vielmehr selbst erklärt werden. Genauer gesagt: wenn die Identifikation, die Lévi-Strauss zum „Prinzip aller Weisheit und aller kollektiven Handlung macht“,¹⁶ auf eine biologische Realität reduziert wird, dann muß man zeigen, inwiefern sie Träger eines Sollens oder einer potentiellen Forderung ist; denn genauso gut könnte man demgegenüber behaupten, daß der Mensch, weil er eben gerade die spezifische Fähigkeit besitzt, sich über die natürliche Ordnung zu erheben, die Quelle seiner Moral außerhalb der Natur finden könnte.

Für Lévi-Strauss wurzelt also das Sollen in der Möglichkeit, Strukturen innerhalb der Gesamtheit des Lebendigen zu entdecken und anzuwenden; diese Strukturen sind für den menschlichen Geist die Bedingungen für die Erscheinung aller symbolischen Ordnungen, unter denen Ethik nur eine ist. Seine Forderung geht von einer biologischen Tatsache aus, die den kleinsten gemeinsamen Nenner für alle lebendigen Wesen darstellt und für welche die symbolische Funktion, die nur dem Menschen eigen ist, nichts als eine besonders elabourierte Manifestation ist. Lévi-Strauss betrachtet also eine festgestellte Tatsache gleichzeitig als ethische Forderung. An diesem Problem, das durch den Begriff der Identifikation erzeugt worden ist, offenbart sich die Zerbrechlichkeit dieses moralischen Gebäudes.

Daran kann man den Preis erkennen, den man für die Gleichsetzung von Ethik und Semantik zahlen muß. Wie sich gezeigt hat, gelingt es Lévi-Strauss also nicht, eine Moral zu

¹⁵ *Anthropologie structurale*, 255.

¹⁶ *Ebd.* 54.

begründen. Wenn dies wirklich so ist, dann besteht jedoch noch die Möglichkeit, daß die Ethik keiner Begründung bedarf. In diesem Sinne würde Lévi-Strauss nämlich die Gültigkeit aller klassischen Ethiken bestreiten, und zwar indem er behauptet, daß die Ethik nicht der Ort ist, wo sich der Mensch so und nicht anders bestimmen kann, daß sie nicht der Ort ist, wo beispielsweise die Phronesis des Weisen Platz hätte. Sie ist nichts als die Gesamtheit der bereits vorgegebenen Verhaltensweisen, welche die Strukturen offenbaren, aus denen das Individuum nicht entrinnen kann. In diesem Sinne kann man sagen, daß es keine „Bedingungen der Moral“ gibt, sondern daß diese vielmehr determiniert sind durch die Fähigkeit des menschlichen Geistes, Platzhalter für den Sinn herzustellen, die vermittelt sind durch Vorschriften und Verbote. Das Gute und das Böse sind nicht mehr ideale Werte, denen gegenüber sich die Menschen selbst bestimmen müssen, sondern sie sind notwendige Kategorien der strukturalen Intelligenz. Im Grunde genommen ist es gerade die Eigenart der Ethik als spezifischer Typus der Semantik, daß sie ohne Sinn auskommt: Es genügt, daß ihre Platzhalter funktionieren, unabhängig von dem Sinn, den sie transportieren.

Nun aber bleibt hier offensichtlich so etwas wie der Rest einer ethischen Logik übrig: um sich davon zu überzeugen, genügt es, spezifisch ethische Situationen in Betracht zu nehmen, in denen der institutionelle Aspekt, auf den sich die Analyse von Lévi-Strauss stützt, keine Rolle spielen kann. Eben aus diesem Grund habe ich das Beispiel der künstlichen Befruchtung gewählt: Es handelt sich hierbei um ein Problem, das zweifelsohne sowohl individuelle als auch kollektive ethische Verantwortung aufs Spiel setzt. Es beinhaltet jedoch keinen institutionellen Aspekt, den Lévi-Strauss als den einzigen Ort der Ethik definiert. Genau weil es einem Gesetz, einem Prinzip oder einem hinreichend geteilten Brauch ermangelt, sind die Probleme, die mit der künstlichen Befruchtung zusammenhängen, ethisch so brisant. Was könnte der Strukturalismus dazu sagen? Er hat nichts außer einem Rahmen der Moral geschaffen, und behauptet, daß man zwischen Gutem und Bösem, zwischen einem Besseren und einem Schlechteren wählen müsse, denn diese Oppositionen seien die strukturelle Logik, die unseren Geist beherrsche. Daß diese Schlußfolgerung richtig ist, hat mir, auf meine Anmerkungen antwortend, Lévi-Strauss selbst bestätigt: „Letzten Monat habe ich in Japan auf einer Konferenz über die Lösungsansätze der Anthropologie für die Probleme der modernen Welt genau dieses Beispiel gewählt. Ich brauche nicht zu erwähnen, daß ich dieses Thema nicht selbst gewählt habe, und daß ich Schwierigkeiten damit hatte, zumal ich in meinem tiefsten Inneren davon überzeugt bin, daß die Anthropologie kaum Lösungsmöglichkeiten bieten kann! Wie es auch immer sein mag, habe ich an dieser Stelle folgende Schlüsse gezogen: diejenigen Situationen, die uns neuartig, schockierend oder sogar revolutionierend erscheinen, werden von anderen Gesellschaften als natürlich und selbstverständlich betrachtet; man darf nicht darüber verfügen, daß dieses gut und jenes böse ist, sondern man muß es unterlassen, Gesetze zu machen, und statt dessen schauen, was unsere Gesellschaft in der Praxis noch verdauen kann und was nicht.“¹⁷ Das bedeutet also, daß die Anthropologie auf diesem Gebiet nichts zu sagen hat, solange bis diese Probleme eine in weitem Sinne institutionelle Antwort erhalten haben; und dort wird sie ohne Zweifel die symbolisch strukturierte Natur dieser Antworten bestätigen können. Anders ausgedrückt: Der Strukturalismus von Lévi-Strauss ist unfähig, ein „Mehr“ an Sinn, das sich zum Beispiel in der Ethik zeigt und das eben gerade jenseits der strukturellen Bedingungen der Ethik seinen Ursprung hat, zu erklären. Es gibt eine Seite der menschlichen Realität, die sich der Strukturalismus zu begreifen versagt. Die

¹⁷ Brief an den Autor vom 13. Mai 1986.

Gründe hierfür sind meines Erachtens in der Theorie des Subjekts zu suchen, die im Fall von Lévi-Strauss eine Theorie des Nicht-Subjektes ist.

3. Strukturalismus und Diskursethik

An meiner bisherigen Strukturalismus-Analyse ist vor allem ein Aspekt fundamental: die Tatsache nämlich, daß die Kritik, die man ausgehend von einer ethischen Reflexion erheben kann (und die man ohne Zweifel ausgehend von jedem anderen Gegenstandsbereich der Reflexion erheben könnte) *nicht die Richtigkeit des Strukturalismus für ungültig erklärt, sondern seine Tragweite einschränkt*. Oder anders ausgedrückt: Das, was in Frage steht, ist die sozusagen totalitäre Verlockung des Strukturalismus, und nicht die analytische Gültigkeit seiner Resultate. Es ist vielmehr die Art und Weise, mit der Lévi-Strauss seine Resultate verallgemeinert, so zum Beispiel in seinen totalisierenden Einsichten in „Das wilde Denken“, wo alles durch die strukturalistische Weltanschauung erklärbar scheint, die oben ausgeführte Kritik stellt also nur die Generalisierung der Resultate in Frage, nicht aber die Resultate selbst. Deshalb könnte man fordern, daß man die Tragweite und die theoretischen Ansprüche des Strukturalismus beschränken, nicht aber die Triftigkeit seines Ansatzes im ganzen bezweifeln sollte.

Aus diesem Grund ist es meines Erachtens auch nicht ganz gerechtfertigt, den Strukturalismus wegen seiner (mangelnden) Theorie der Rationalität anzugreifen, so wie es Habermas z. B. in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ andeutet.¹⁸ Seine Kritik läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Habermas wirft dem Strukturalismus (sowie der Systemtheorie) vor, mit solchen Prämissen zu arbeiten, die von vornherein einen Rationalitätsbegriff ausschließen, was zur Folge hat, daß die Adressaten dieser Theorie nicht die Möglichkeit haben, die durch diese Gesellschaftstheorien gelieferten Informationen zur Klärung ihrer eigenen Stellung innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft verwenden zu können. Er wirft ihm vor, daß die Möglichkeit des Prozesses der sozialen Kommunikation und der Selbstreflexion von vornherein ausgeschlossen ist, und zwar durch die Wahl des analytischen Rahmens seiner Grundbegriffe.

Dazu: erstens ist es klar, daß der Strukturalismus, wie wir ihn bei Lévi-Strauss vorfinden, niemals den Anspruch erhoben hat, eine positive Gesellschaftstheorie zu entwickeln. Und zweitens, was wesentlicher ist: Lévi-Strauss hat mit Hilfe der Begrifflichkeiten, die er von de Saussure, Troubetzkoy und Jakobson entliehen hat, gezeigt, daß die Vorherrschaft des strukturalen Unbewußten überhaupt nicht impliziert, daß er auf einen Vernunftsbegriff verzichten muß. Folgendes Zitat, in dem Lévi-Strauss Platz und Funktion des Subjektes im Inneren seines Systems festlegt, ist in diesem Zusammenhang besonders erhellend: „Das Subjekt, das sich freiwillig zurückzieht, um das Feld für den anonymen Diskurs zu räumen, verzichtet nicht darauf, sich dieses Prozesses bewußt zu werden, oder es verzichtet vielmehr nicht darauf, daß er (der Diskurs) sich durch es (das Subjekt) selbst bewußt wird. Einige tun so, als ob sie glaubten, daß die Kritik am Bewußtsein notwendigerweise dazu führen müsse, auf das bewußte Denken selbst verzichten zu müssen. Wir haben niemals daran gedacht, etwas zu tun, wenn nicht im Dienste des Wissens, und das heißt sich bewußt zu werden. Was der Strukturalismus nach Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure und Freud zu vollenden versucht, ist dem Bewußtsein ein anderes Objekt (*objet autre*) zu

¹⁸ Die folgenden Bemerkungen stützen sich auf: Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 1 (Frankfurt a. M. 1981) 72 ff. und auf Habermas' Vorlesungen des Wintersemesters 1987/1988, in denen er seine Kritik am Lévi-Strausschen Strukturalismus zugespitzt formuliert hat.

enthüllen; das heißt, das Bewußtsein gegenüber den menschlichen Phänomenen in eine Position zu bringen, die vergleichbar ist mit der, von der die Naturwissenschaften bewiesen haben, daß sie allein der Erkenntnis erlaubte, zustande zu kommen.“¹⁹ Anderswo präzisiert Lévi-Strauss diesen Gedankengang, indem er betont, daß das Subjekt für ihn „dieser insubstantielle Ort ist, der sich einem anonymen Denken eröffnet, damit es sich dort entfaltet, Distanz nimmt gegenüber sich selbst, sich wiederfindet und sich in seinen realen Dispositionen verwirklicht, und sich organisiert unter Berücksichtigung der Beschränkungen, die seiner Natur innewohnen“.²⁰ Man wird bemerken, daß dieser Verlust des bewußten Denkens in einem anonymen Geflecht alsbald kompensiert wird durch die Rückgewinnung des Denkens durch es selbst, eine Bewegung, in der man die hegelianische Selbstreflexion wiedererkennt (dies hat Manfred Frank gezeigt):²¹ Das Bewußtsein entäußert sich in das Nichtbewußtsein, um für sich selbst Gegenstand zu werden, und herauszufinden, welche Gesetze das Bewußtsein beherrschen. Das unterworfenen Subjekt („le sujet assujetti“) ist Gesetzen unterworfen; es hat jedoch die Möglichkeit, sich ihrer bewußt zu werden. In diesem Sinne ist es also ungerechtfertigt, den Strukturalismus von Lévi-Strauss einem Denken hegelianischen Typus gegenüberzustellen, genauso wie ihm vorzuwerfen, von vornherein auf die Möglichkeit der Selbstreflexion verzichtet zu haben. Die Reflexion entdeckt an sich selbst die Gesetze des Unbewußten, aber dadurch verleugnet sie sich nicht als solche.

Meines Erachtens ist der Strukturalismus eher wegen seiner Theorie des Subjektes als wegen seiner Theorie der Rationalität kritisierbar. Um dies zu zeigen, habe ich den Strukturalismus vom Blickwinkel einer spezifischen, nämlich ethischen Fragestellung aus betrachtet. Es erwies sich, daß man, wenn man den Begriff des Subjektes außer acht läßt, in eine aporetische Sackgasse gerät. Habermas, der seine Kritik des Strukturalismus vor den Hintergrund der kommunikativen Rationalität gestellt hat, könnte man andererseits entgegenhalten, daß auf der Ebene der Ethik der Paradigmenwechsel von Lévi-Strauss (der Mensch als lebendiges Wesen statt als moralisches Wesen) imstande ist, selbst einige Fragen an die Diskursethik zu stellen. Dazu noch einige Schlußgedanken. Sie stützen sich vor allem auf den Aufsatz von K. O. Apel, „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“,²² da er es erlaubt, das Problem präzise zuzuspitzen.

Dort, wo Lévi-Strauss eine Erweiterung des Subjektbegriffs fordert, um einer möglichen Ethik eine breitere Basis geben zu können (lassen wir an dieser Stelle außer acht, ob er sie begründen kann oder nicht), nimmt die Diskursethik eine Einengung des Subjektbegriffs vor: Sie betrachtet das Subjekt nur als sprechendes. Statt diese Analyse im Detail zu entwickeln, möchte ich ein Beispiel anführen, das zeigen wird, daß Ethik mit einer Theorie des Subjekts verbunden sein muß. Es scheint fast paradox zu sein, daß die strukturalistische Theorie des Nicht-Subjektes meines Erachtens in der Lage ist, der Diskursethik die Frage nach dem Subjekt zu stellen, wenn auch in äußerst fragmentarischer und grober Art und Weise.

Bezeichnenderweise besagt das erste regulative Prinzip der Apelschen Ethik, daß es in allem Tun und Lassen darum gehen muß, „das Überleben der menschlichen Gattung *als der realen Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen*“.²³ Vor dem Hintergrund des

¹⁹ L'Homme nu, 562 f.

²⁰ Ebd. 559.

²¹ Manfred Frank, Was ist Neostrukturalismus? (Frankfurt a. M. 1984) 73.

²² In: Karl Otto Apel, Transformation der Philosophie (Frankfurt a. M. 1973) Bd. 2.

²³ Ebd. 431.

Paradigmenwechsels von Lévi-Strauss könnte man berechtigterweise fragen, was zum Beispiel aus den Tieren werden soll, solange man nur die ideale Kommunikationsgemeinschaft in Betracht zieht. Wenn man Normen für den Umgang mit ihnen finden will, ergeben sich für die Diskursethik zwei Möglichkeiten:

– Die erste wäre: Man entscheidet sich, das erste regulative Prinzip anzuerkennen, und nimmt die Tiere dann nur insofern in Betracht, als es darum geht, die menschliche Gattung zu erhalten. In diesem Fall schließt man sie erstens völlig aus der ethischen Gemeinschaft aus und erkennt ihnen überhaupt keine Rechte zu; zweitens instrumentalisiert man sie, so wie man es a fortiori mit allen lebendigen Wesen außer den sprechenden tut. Daraus ergibt sich das Problem, mit Hilfe welcher Kriterien man entscheiden soll, ob und inwiefern eine Tierart für das Überleben der Menschen entscheidend ist. Aus dem Blickwinkel des Paradigmenwechsels von Lévi-Strauss wären beide Konsequenzen unannehmbar.

– Die zweite Möglichkeit ist die folgende: Wenn man es konsensuell ablehnte, die Tiere zu instrumentalisieren, und man ihnen prinzipiell ein Existenzrecht sowohl als Individuum als auch als Gattung zuspräche, dann müßte die Kommunikationsgemeinschaft *andere* moralische Normen für Tiere verwenden als sie es für sich selbst tut, und zwar deshalb, weil es natürlich etwas ganz anderes ist, das Überleben eines Subjektes als Teil der realen Kommunikationsgemeinschaft oder als lebendiges Wesen zu sichern. Außerdem bräuchte man in diesem Fall eine Ethik zweiten Grades, die es erlaubte zu entscheiden, in welchem Fall man eine bestimmte Norm anwendet.

Genau die gleichen Argumente könnte man im Hinblick auf Kinder geltend machen.

Mit diesem Beispiel, das eher als Erläuterung denn als Beweis dient, und mit der Kritik, die weiter oben gegenüber dem Strukturalismus von Lévi-Strauss entwickelt wurde, läßt sich *a contrario*, also negativ, zeigen, daß die Ethik notwendigerweise mit einer Theorie des Subjektes verbunden ist. Was das ethische Problem heute so prekär macht, ist die Tatsache, daß wenn man einerseits für dessen Lösung die Notwendigkeit einer Subjekttheorie anerkennt, man andererseits allen naturalistischen Verlockungen aus dem Weg gehen muß, wodurch die Ethik unvermeidlich in einen Dogmatismus verfallen würde. Das Problem besteht also darin, eine Theorie des Subjektes zu finden, die gleichzeitig weder reduktiv noch naturalistisch ist. Wenn man die ethischen Einsichten von Lévi-Strauss genau analysiert, kann man feststellen, daß sie durch ihre eigenen kognitivistischen Perspektiven begrenzt werden: Dann ist die Tatsache, daß das Bewußtsein sich bewußt werden kann, gleichzusetzen mit etwas zu wissen (*prendre conscience veut dire: prendre connaissance*). Bewußtsein bedeutet also Wissen. Das Bewußtsein begegnet nichts, das nicht auch zugleich Gegenstand des Wissens ist. Es ist den unbewußten Gesetzen unterworfen, die alle symbolischen Hervorbringungen beherrschen, aber es kann sich erkennen dank der Rückkehr zu sich selbst; in dieser selbstreflexiven Bewegung erfaßt das Bewußtsein einen Gegenstand nur insofern er Gegenstand des Wissens ist. Unter diesen Umständen ist es unmöglich, ein „Mehr“ an Sinn zu verstehen, so wie es sich im spezifisch ethischen Bereich manifestiert. Der dennoch wichtige Paradigmenwechsel von Lévi-Strauss ist gegenüber diesem Einwand hilflos. Analog dazu ist es fraglich, ob die Reduktion des menschlichen Subjektes auf ein sprechendes Subjekt nicht auch eine Reduktion des Ethischen zur Folge hat. Genauer gesagt: Wenn die Diskursethik nur das sprechende Subjekt in Betracht zieht, dann heißt das auch, daß sie sich nur an Subjekte wendet, insofern sie sprechende sind. Dies ist besonders klar bei Apel, da es ausdrücklich dieses Subjekt ist, dessen Überleben gesichert werden soll. In der Diskursethik besteht meines Erachtens die Reduktion des Ethischen genau darin, daß sie sich darauf beschränkt, nur das Gebiet zu regeln, welches der bevorzugte Ort der Ethik ist, nämlich die Sprache.

Sowohl in der Diskursethik als auch im Strukturalismus scheint das Problem in der Einheit des menschlichen Subjektes zu liegen. Im Fall von Lévi-Strauss erfordert die Reduktion aller symbolischen Leistungen auf eine einzige fundamentale Leistung des menschlichen Geistes diese Einheit, ohne sie wirklich plausibel machen zu können. Das ethische Subjekt ist nicht notwendigerweise ein wissendes Subjekt, aber auch nicht ein bloß sprechendes Subjekt. Hier ist nicht der Ort, um eine Theorie des Subjekts zu entwickeln, die in der Lage wäre, dieses Problem zu lösen. Würde man einen solchen Versuch unternehmen, dann würde die Ethik vielleicht das Terrain wiedergewinnen, auf dem sie die ganze Reichweite ihrer eigenen Logik entfalten könnte.

Nichtfeststellbarkeit und Nichtexistenz

Von Hans Jürgen WENDEL (Mannheim)

Obwohl die Quinesche Unbestimmtheitsthese schon längst zu den bekanntesten und meistdiskutierten¹ der zeitgenössischen Philosophie gehört, finden wir weder bei ihren zahlreichen Befürwortern noch bei ihren genauso zahlreichen Kritikern Übereinstimmung darüber, was sie eigentlich behauptet. Unklar bleibt insbesondere, ob es sich dabei um eine erkenntnistheoretische oder um eine ontologische These handelt. Unter Unbestimmtheit im erkenntnistheoretischen Sinne ist dabei zu verstehen, daß wir auf Grund der uns verfügbaren Erkenntnismittel prinzipiell nichts über eine Sache wissen können, also prinzipiell nicht zwischen konkurrierenden Hypothesen über diese zu entscheiden vermögen; Unbestimmtheit in ontologischer Hinsicht bedeutet darüber hinaus, daß es überhaupt keine Sache gibt, über die man etwas wissen könnte. Für Noam Chomsky und Richard Rorty ist die Unbestimmtheit der Übersetzung nur ein linguistischer Spezialfall der Unterbestimmtheit aller Theorien durch die Erfahrung, also eine epistemische Angelegenheit.² Michael Friedman ist der Ansicht, daß die Unbestimmtheitsthese zwei verschiedene Formen annehme, weshalb sich auch Schwierigkeiten ergeben würden, die verschiedenen Argumente für die These zu bewerten. Es sei nicht immer klar, ob es sich um ein Argument für die These im erkenntnistheoretischen oder im ontologischen Sinne handelt.³ Christopher Hookway und Wolfgang Stegmüller gelangen zu der Überzeugung, daß der Kern von Quines Ausführungen zur Unbestimmtheit der Übersetzung nicht als Aussage über eine erkenntnismäßige Beschränktheit mißverstanden werden dürfte. Es wäre völlig verfehlt anzunehmen, Quine meine, es könne zwar eine gegenüber anderen Übersetzungshypothesen korrekte Übersetzung geben, wir seien nur nicht in der Lage, diese korrekte Übersetzung eines Terms herauszufinden oder festzustellen, was der fremde Term tatsächlich für einen Gegenstandsbezug hat. Beide nehmen an, für Quine sei die Unbestimmtheit (der Übersetzung) nicht die Folge eines unlösbaren Erkenntnisproblems, sondern drücke das „metaphysische Faktum“ aus, daß es gar keine Tatsache gebe, auf Grund deren – erkenntnisunabhängig – eine von mehreren empirisch gleichwertigen Übersetzungshypothesen

¹ Siehe etwa M. Friedman, *Physicalism and the Indeterminacy of Translation*, in: *Noûs* 9 (1975) 353, oder Christopher Hookway, *Quine. Language, Experience and Reality* (Cambridge u. Oxford 1988) 127.

² Chomsky, *Quine's Empirical Assumptions*, in: D. Davidson und J. Hintikka (Hg.), *Words and Objections. Essays on the Work of W. V. Quine* (rev. ed. Dordrecht 1975) 53–68; Rorty, *Indeterminacy of Translation and Truth*, in: *Synthese* 23 (1972) 443 f.

³ Vgl. Friedman, a. a. O. 353.