

## IV. Kapitel: Transformativer Pragmatismus und die Liebe zum Gespräch: Kontextualistische Rechtfertigung statt objektive Wahrheit

---

Der neopragmatischen Debatte um den Wahrheitsbegriff wird im Folgenden ein eigenes Kapitel gewidmet, weil ihr systematische Bedeutung zukommt. Die Wahrheitsfrage steht im Zentrum von Rortys Versuch der Verabschiedung des Repräsentationalismus. Denn das argumentative Herz seiner antirepräsentationalistischen Vision ist die Neuinterpretation nicht nur von „Objektivität“ und „Realität“, sondern des Begriffes der Wahrheit. Hier zeigt sich auch besonders ihre Brisanz für die Ethik und für die Politik. Mit dem Abschied von der Philosophie als Erkenntnistheorie soll der objektive Wahrheitsbegriff ersetzt werden durch den kontextualistischen Begriff der Rechtfertigung. Dies ist der entscheidende – wie sich zeigen wird ethisch motivierte – Schachzug von Rortys transformativen Sprachpragmatismus. Die Schlüsselfragen dieses Kapitels lauten: Was bleibt vom Wahrheitsbegriff nach der Verabschiedung der Erkenntnistheorie? Ist die vorgeschlagene Ersetzung von „Wahrheit“ durch „Rechtfertigung“ konsistent?

Zunächst wird in *Kapitel IV.1* in den neopragmatistischen „Familienstreit“ zwischen den neopragmatistischen Reformern und Rorty um das richtig Ausmaß an Detranszendentalisierung philosophischer Begriffe und Ideen eingeführt. Zentrale Bedeutung hat hier der jeweilige Umgang mit dem Begriff der objektiven Wahrheit. Gemeinsam ist allen Neopragmatisten die Ablehnung der Korrespondenztheorie der Wahrheit und der Fokus auf die Intuition der Argumentationsbezogenheit von Wahrheit. Die Wege trennen sich jedoch an der Frage, was daraus zu folgern ist: sprachpragmatische Rekonstruktion des objektiven Wahrheitsbegriffs durch eine Strategie der idealisierten Rechtfertigung (Apel, Habermas, Putnam) oder Verabschiedung des Wahrheitsbegriffes und der mit diesem verbundenen realistischen Intuition durch eine kontextualistische Beschränkung auf den Rechtfertigungsbegriff (Rorty)?

Auch Jürgen Habermas plädiert für eine pragmatistische Detranszendentalisierung der Philosophie. Zugleich bleibt er aber dem Kantischen Ansatz treu. Gemäß seinem deflationierten Verständnis des Transzendentalen wird aus der Transzendentalphilosophie die rekonstruktive Methode der Formal- beziehungsweise Universalpragmatik, mit der aus dem kommunikativen Handeln die universelle Geltungsbasis der Rede rekonstruiert werden soll. Die „reine Vernunft“ Kants wird in die in der kommunikativen Alltagspraxis situierte Vernunft transformiert. Mit seiner Kon-

senstheorie der Wahrheit versucht Habermas dabei, die intersubjektive *und* die realistische Dimension des Wahrheitsbegriffs mit einer sprachpragmatischen Idealisierungsstrategie einzuholen. Ergebnis dieses (inzwischen modifizierten) Versuches ist ein janusköpfiger Begriff von Wahrheit, der in einer Art spiralförmigen Prozess zwischen pragmatischen Wahrheitsbegriff auf der Handlungsebene und Diskursbegriff der Wahrheit auf der Diskursebene vermittelt (*Kapitel IV.2*).

Die ausführliche Darstellung von Habermas reformerischen Sprachpragmatismus dient als Kontrastfolie, um in *Kapitel IV.3* den transformativen Anspruch von Rortys radikalen Sprachpragmatismus unter dem Motto „kontextualistische Rechtfertigung *statt* Wahrheit“ deutlicher herausarbeiten zu können. Er stellt einen minimalistischen Pragmatismus ohne regulative Ideen dar, mit dem Ziel der vollständigen Detranszendentalisierung. Auch die Idee der Wahrheit soll durch Neubeschreibung verabschiedet werden; und zwar mit der alleinigen Fokussierung auf den Begriff der Rechtfertigung. Dabei wird von ihm nicht die These vertreten, Wahrheit sei auf kontextuelle Rechtfertigung zurückführbar. Vielmehr wird Wahrheit von ihm neu beschrieben als Wir-Begriff, als kontextueller Konsens eines aktuellen Auditoriums über den Nutzen von Begriffen und Theorien. Rortys wendet hierzu den instrumentalistischen Antiessenzialismus auf den Wahrheitsbegriff selbst an und beschränkt sich auf die sprachpragmatische Neubeschreibung der Funktionen des Ausdrucks „wahr“ *innerhalb* der Sprache. Dieser diene vor allem der Empfehlung beziehungsweise Billigung und der Warnung. Dabei bietet er eine Neuinterpretation der „Lücke“ zwischen unbedingter Wahrheit und bedingter Rechtfertigung. Es handelt sich um einen Idealisierungsminimalismus, der ohne Bezug auf die objektive Realität oder einen idealen Konsens operiert, sondern allein mit der Hoffnung auf zukünftige, bessere Rechtfertigungsgemeinschaften. Diese schwache Idealisierung wird als kontingente Artikulation unserer westlichen, liberalen Kultur verteidigt.

Rortys sprachpragmatische Neubeschreibung des Wahrheitsbegriffs durch den Begriff der Rechtfertigung ist der Kern eines radikalen Gesprächsmodells der Philosophie, nach dem die Suche nach objektiver Wahrheit durch die Suche nach immer breiteren Konsens ersetzt werden soll. Aber wie hält es dieses Modell mit dem Gegenstandsbezug des Wahrheitsbegriffes? Es wird sich *Kapitel IV.4* zeigen, dass Rorty dessen Verabschiedung anstrebt und hierzu eine Umerziehung des Common Sense zum Ziel hat. Die realistische Alltagsintuition soll nicht philosophisch rekonstruiert, sondern durch Neubeschreibung transformiert werden. Die Rede von einem radikalen oder auch revolutionären Sprachpragmatismus konkretisiert sich hier: Ziel ist nicht die Rekonstruktion, sondern die antirepräsentationalistische *Transformation unserer Sprachpraxis durch Neubeschreibung*.

Den Abschluss dieses Kapitels bildet eine Diskussion von Rortys transformativem Anspruch, der – mitsamt seiner Probleme – auch seiner praktischer Utopie einer Gesellschaft von liberalen Ironikerinnen zugrunde liegt. Der Standardvorwurf der Selbstwidersprüchlichkeit gegen die pragmatische Begründung seiner transformativen Neubeschreibung des Wahrheitsbegriffes läuft ins Leere. Daher lauten die entscheidenden Nachfragen: Wie steht es um die Realisierungschancen dieses Projekts der Transformation? Trägt Rorty nicht die Beweislast, warum wir unsere Sprachpraxis in seinem Sinne ändern sollten? Das Beleuchten der Gründe, die er hierfür anführt, mündet in Fragen der politischen Ethik. Denn Rortys zentrales Ar-

gument lautet: Sein radikaler Pragmatismus, den er als eine Form des Antiautoritarismus ansieht, ist für unsere liberale politische Kultur und deren Werten nützlicher als der Repräsentationalismus.

#### **IV.1 Der „Familienstreit“ des Neopragmatismus um Detranszendentalisierung und die zentrale Bedeutung der Frage des Umgangs mit dem Wahrheitsbegriff**

##### **IV.1.1 Sprachpragmatistische Rekonstruktion oder Verabschiedung des Begriffs der objektiven Wahrheit?**

Die philosophische Debatte um den Wahrheitsbegriff kreist um zwei ganz unterschiedliche Komponenten, die mit ihm verbunden werden: auf der einen Seite die gegenständliche Komponente und auf der anderen Seite die intersubjektive Komponente. Man kann mit Peter Bieri auch sagen, dass es sich um zwei Intuitionen handelt: die realistische Intuition und die Intuition der Argumentationsbezogenheit. Eine umfassende Theorie der Wahrheit muss eine begriffliche Rekonstruktion und Kombination *beider* Intuitionen leisten, die wir mit dem Wahrheitsbegriff verbinden.<sup>1</sup> Die gegenständliche Komponente besagt dabei, dass wahre Meinungen in einer bestimmten Beziehung zur Welt stehen. Diese realistische Intuition wird durch das *adaequatio*-Verständnis von Wahrheit zur Geltung gebracht. Allerdings scheitert die Korrespondenztheorie an deren konsistenter Rekonstruktion. Außerdem vernachlässigt sie nach Ansicht der Neopragmatisten die primäre Bedeutung der intersubjektiven Komponente von „Wahrheit“, nach der eine Meinung nur dann „wahr“ ist, wenn man sie vor anderen mit guten Gründen rechtfertigen kann. Wie oben dargestellt ist allen Vertretern des Neopragmatismus, von Apel bis Rorty, gemeinsam die Ablehnung des repräsentationalistischen Realismus und der mit diesem systematisch verbundenen Korrespondenztheorie der Wahrheit. Die spezifisch sprachpragmatische Kritik lautet dabei, dass diese Theorie deswegen entweder unverständlich oder metaphysisch oder beides zugleich sei, da man die Idee der Übereinstimmung unabhängig von der Rechtfertigungspraxis zu denken versucht. Darin liegt der Grundfehler dieser klassischen Wahrheitstheorie aus der Sicht *aller* Neopragmatisten. Wahrheit kann nach ihrer Ansicht zwar nicht vollständig auf begründete Behauptbarkeit zurückgeführt werden, aber als „Ort“ des Wahrheitsbegriffs gilt die Praxis des Behauptens und Rechtfertigens. Die Korrespondenztheorie verschlucke gleichsam den internen Zusammenhang zwischen Wahrheit und Rechtfertigung.<sup>2</sup> Die selbst gestellte Aufgabe der neopragmatistischen Reformer lautet daher, eine begrifflich adäquatere Fassung des Begriffs Wahrheit zu entwickeln, die diesen Zusammenhang berücksichtigt, ohne dabei Wahrheit auf Rechtfertigung zu reduzieren. Hierzu versucht die sprachpragmatische Wahrheitstheorie, die intersubjektive Komponente des Wahrheitsbegriffs und damit die Verschränkung von Ob-

1 Vgl. Bieri (1997), 39.

2 Vgl. Wellmer (2000a), 255ff.

ektivität und Intersubjektivität auf den Begriff zu bringen. Der Versuch, dies in einer sprachpragmatischen Theorie der Wahrheit als idealisierte Rechtfertigung zu leisten, eint die kantianischen Neopragmatisten in der Tradition von Peirce. Ihnen steht Rorty und sein Projekt der Verabschiedung des Wahrheitsbegriffs gegenüber.<sup>3</sup>

Dabei lässt sich die Debatte zwischen den Neopragmatisten um die richtige sprachpragmatische Behandlung des Wahrheitsbegriffs am Besten in einem ersten Schritt unter Bezugnahme auf die von Albrecht Wellmer so bezeichnete „Antinomie der Wahrheit“<sup>4</sup> strukturieren. Zwischen Wahrheit und Rechtfertigung besteht ein interner Zusammenhang. Zugleich gibt es aber eine unaufhebbare Differenz zwischen den beiden. Rechtfertigung gibt es immer nur gegenüber bestimmte Adressaten. Sie ist – anders als Wahrheit – kontextrelativ und hat einen Zeit- und Personenindex. Auch gut begründete Überzeugungen können sich im Laufe der Zeit als falsch herausstellen; in den Worten von Hilary Putnam: „Justification can be lost.“<sup>5</sup> Daher bedeuten „ist gut begründet“ und „ist wahr“ nicht dasselbe. Zu unserem Verständnis von Wahrheit gehört, dass auch gut begründete Überzeugungen nicht notwendigerweise wahr sind. Wahrheit gilt absolut und damit zeitlos. Würde man die Differenz zwischen Wahrheit und Rechtfertigung eliminieren, würde dies zu einer inkohärenten relativistischen Auflösung des Wahrheitsbegriffs führen sowohl in der vertikalen Dimension (der Zeit) als auch in der horizontalen Dimension einer Pluralität von Kulturen mit ihren je eigenen Wahrheiten. Die zwei (schlechten) Alternativen des Neopragmatismus lauten daher nach Wellmer: Festhalten am Wahrheitsabsolutismus des objektiven Wahrheitsbegriffs, was aber metaphysische Annahmen zu implizieren scheint, oder Rückführung von Wahrheit auf Rechtfertigung mit dem Ergebnis der inkonsistenten Idee einer relativen Wahrheit.<sup>6</sup>

Es gibt nun zwei verschiedene Richtungen innerhalb des Sprachpragmatismus, diese Antinomie aufzulösen. Putnam, Apel und Habermas versuchen auf der einen Seite zu zeigen, dass der Absolutismus der Wahrheit – sprachpragmatisch rekonstruiert – doch keine Metaphysik impliziert. Um die Absolutheit des Wahrheitsbegriffs mit dem Zusammenhang von Wahrheit und Rechtfertigung zu vereinbaren, wird von den drei Vertretern dieser Richtung jeweils eine (in ihrer konkreten Ausgestaltung ganz unterschiedliche) *Idealisierungsstrategie* gewählt. Zu jeder Konsensustheorie der Wahrheit gehört eine bestimmte Form der Idealisierung der Rechtfertigungspraktiken. Wahrheit wird in Begriffen einer notwendigen Idealisierung expliziert. Um inkohärente relativistische Konsequenzen zu vermeiden, werden zusätzliche, ideale Bedingungen angegeben, unter denen eine gerechtfertigte Behauptung notwendigerweise wahr wäre. Eine wahre Meinung sollte nach dieser Strategie als eine Meinung verstanden werden, die unter idealen Bedingungen als gerechtfertigt akzeptiert werden würde. Dabei werden diese Idealisierungen aber

3 Vgl. Wellmer (2000a), 258f..

4 Wellmer (1993), 158.

5 Putnam (1983), 84.

6 Dieser ganze Abschnitt baut auf Albrecht Wellmers Analyse der sprachpragmatistischen Kontroverse um den Zusammenhang von Wahrheit und Rechtfertigung in Wellmer (1993), 157ff auf. Vgl. auch Wellmer (2004), 221-277; Brunkhorst (1997), 27.

schon auf der Ebene der alltäglichen Kommunikation als pragmatisch wirksame, konstitutive und damit notwendige Annahmen unterstellt.<sup>7</sup>

Auf der anderen Seite steht Rortys Versuch, mit seiner kontextualistischen Auflösung der Wahrheitsantinomie zu zeigen, dass die Ablehnung des Wahrheitsabsolutismus und die Beschränkung auf Rechtfertigung nicht zwangsläufig in den Relativismus führen. Er hält den Versuch seiner neopragmatischen Kontrahenten, den Wahrheitsbegriff mithilfe der regulativen Idee eines Konsenses unter idealen Bedingungen zu erläutern, für aussichtslos. Zugleich hält er ihn für schädlich, da er den Blick wieder weg von unserer gemeinsamen Gesprächspraxis hin zu einer ahistorischen metaphysischen Konstruktion lenke. Rortys These ist, dass es in unserer Redepraxis immer nur um Rechtfertigung und nicht um Wahrheit gehen kann. Er ist sich natürlich dabei bewusst, dass die Konsequenz einer *Gleichsetzung* von Wahrheit und Rechtfertigung der Relativismus wäre. Dennoch hält er an seiner Diagnose fest: Nicht Wahrheit, sondern Rechtfertigung ist für ihn das Ziel der Forschung beziehungsweise allgemein der Gesprächspraxis. Es komme nur auf den pragmatischen Begriff der Rechtfertigung an. Wahrheit könne man dagegen als nicht-relativen, logisch-semantischen Begriff fallen lassen, da es keinen explikativen Zusammenhang zwischen Wahrheit und Rechtfertigung gebe. Nach Wellmer durchschneidet damit Rorty den internen Zusammenhang von Wahrheit und Rechtfertigung – natürlich nicht im Sinne der Korrespondenztheorie – und lässt aus dem Wahrheitsbegriff gleichsam die Luft heraus, was der Strategie der Deflationstheorie der Wahrheit entspreche.<sup>8</sup> Mit dieser Diagnose von Rortys Reaktion auf die Wahrheitsantinomie erkennt Wellmer aber, der hier vertretenen Ansicht nach, den entscheidenden Punkt. Er unterschätzt den transformativen Anspruch Rortys. Denn dieser radikalisiert den Sprachpragmatismus insofern er auf eine *Verabschiedung* des Wahrheitsbegriffes zielt.<sup>9</sup> Seine entscheidende These lautet nicht, Rechtfertigung habe nichts mit Wahrheit zu tun, sondern: Sie *solle* damit nichts mehr zu tun haben. Im Kern geht es bei dem Familienstreit innerhalb des pragmatistischen Paradigmas daher um die Frage: sprachpragmatische Rekonstruktion von „Wahrheit ohne Spiegel“ durch idealisierte Rechtfertigung oder Ersatz von Wahrheit durch kontextuelle Rechtfertigung. Es werden radikal unterschiedliche Konsequenzen aus der gemeinsamen Kritik an der Korrespondenztheorie der Wahrheit und dem (metaphysischen) Realismus gezogen. Die Reformer halten am Ziel einer Theorie der Wahrheit fest und versuchen die sprachpragmatische *Rekonstruktion* der realistischen Intuition und des objektivistischen Wahrheitsbegriffs. Rortys radikalisierte Position will hingegen sowohl das Realismusproblem als auch die Wahrheitsfrage verabschieden. Mit seiner Grundthese *Rechtfertigung statt Wahrheit* strebt er die *Transformation* unseres *truth talks*, unseres Redens über „Wahrheit“ an. Sein Ziel ist die ethisch motivierte Verabschiedung des objektivistischen Wahrheitsbegriffes mit

7 Vgl. Wellmer (2000a), 258-261. Um den richtigen Idealisierungsvorbehalt dreht sich im Kern die ganze Debatte, siehe unten Kap. IV.3.3.

8 Vgl. Wellmer (2000a), 262.

9 Rorty selbst lehnt daher auch Wellmers Diagnose einer Wahrheitsantinomie ab; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 11f.

sprachpragmatischen Mitteln. Wie sich im Laufe dieses Kapitels zeigen wird, ist dieses Ziel gepaart mit einer dafür notwendigen pragmatistischen Transformation des realistischen Common Sense.

#### **IV.1.2 Der Familienstreit um Detranszendentalisierung: Sprachpragmatismus mit oder ohne regulative Ideen**

Die Reformer unter den Neopragmatisten berufen sich bei ihren sprachpragmatischen Wahrheitstheorien in der Regel auf Charles Sanders Peirce. Dieser gilt nicht nur als Vater des philosophischen Pragmatismus, sondern – und dies nicht zufällig – als Vorläufer der Konsens- beziehungsweise Diskurstheorie der Wahrheit. Wahrheit und Objektivität werden von Peirce auf die Ebene einer transzendentalpragmatisch und semiotisch gedeuteten intersubjektivität verlagert. Dabei wird intersubjektivität von ihm als unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft der Forscher aufgefasst. Dieses Modell steht Pate für den Diskursbegriff der Wahrheit und die Entwicklung einer quasi-transzendentalen Pragmatik durch Apel und Habermas.<sup>10</sup> Dagegen sieht sich Rorty mit seiner Strategie der Fokussierung auf den kontextualistischen Begriff der Rechtfertigung in der Nachfolge von John Deweys Beschränkung auf die Idee begründeter Behauptbarkeit und auch von William James These, Wahrheit sei das, woran zu glauben für *uns* gut ist.<sup>11</sup>

Hinter diesen zwei Wegen der Berufung auf den klassischen Pragmatismus steht, wie oben in Kapitel I.3.1 bereits erwähnt, als entscheidender Unterschied die jeweilige Haltung zu Kants kritischem Weg der Transzendentalphilosophie. Während sich die pragmatischen Reformer in der sprachphilosophisch transformierten Tradition von Kant sehen, hat Rorty sämtliche transzendente Hoffnungen aufgegeben und lehnt den Kantischen Weg der Philosophie ab. Der Familienstreit innerhalb des Neopragmatismus geht – in Habermas' Worten – „über die Frage, welche Seite die Detranszendentalisierung der Philosophie auf die richtige Weise vollzieht.“<sup>12</sup> Für Rorty ist ein Hauptmotiv des Pragmatismus die *vollständige* Detranszendentalisierung der Philosophie, um nicht andernfalls in die alten metaphysischen Probleme zu geraten. Nur dadurch gelinge es, unsere Selbstobjektivierungen weniger ernst zu nehmen und dafür unsere sozialen Hoffnungen ernster zu nehmen. Dem Peirce'schen Festhalten der anderen Neopragmatisten an dem epistemischen Impuls und dem Versuch der Versprachlichung Kantischer Konzepte stellt er deshalb seinen antikantianischen Pragmatismus in der Tradition von John Dewey entgegen.<sup>13</sup> Es handelt sich um einen *minimalistischen* Pragmatismus ohne regulative Ideen. Die von ihm angestrebte Verabschiedung der Erkenntnistheorie ist im Kern eine

---

10 Vgl. etwa Habermas (1999a), 94; dazu auch Puntel (1993), 142. Die Schlüsselstelle bei Peirce lautet: „Die Meinung, die vom Schicksal dazu bestimmt ist, dass ihr letztlich jeder der Forschenden zustimmt, ist das, was wir unter Wahrheit verstehen.“ (Peirce (1967), 349).

11 Vgl. HSE, 22f; SO, 14.

12 Vgl. Habermas (2005), 28.

13 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 25, Rorty (1985), 110; Rorty (2003c).

Verabschiedung der Kantischen Vorstellung von Erkenntnis als geeignetem Untersuchungsgegenstand.<sup>14</sup> Die Verabschiedung der transzendentalen Erkenntnistheorie bedeutet nicht nur die Preisgabe der regulativen Idee „Welt“, sondern auch des Begriffs „Wahrheit“ und mit diesen des Gedankens universeller Geltung. Rortys Anti-repräsentationalismus ist als Antiessenzialismus nicht nur Antiplatonismus. Er ist mit dem Ziel einer radikalen Detranszendentalisierung der Philosophie zugleich Antikantianismus. Nicht nur Platon, sondern auch Kant sollen *ad acta* gelegt werden.<sup>15</sup>

Dem Programm einer radikalen Detranszendentalisierung, das eine Transformation des Wahrheitsbegriffs beinhaltet, steht Jürgen Habermas' Versuch gegenüber, den Weg einer pragmatistischen Erkenntnistheorie zwischen den beiden Polen von Rortys Alternative „Metaphysik oder Pragmatismus“ zu gehen. Habermas versteht seinen Sprachpragmatismus gerade nicht als antitheoretische Sprachpragmatik, sondern explizit als eine Form des „*kantianischen Pragmatismus*“<sup>16</sup>. In Fortsetzung des Kantischen Ansatz versucht er, „einen skeptischen und nachmetaphysischen, aber nicht-defätistischen Vernunftbegriff sprachphilosophisch zu retten.“<sup>17</sup> Dabei hält er aber dessen pragmatistische Deflationierung für nötig, um ihn mit einem schwachen Naturalismus vereinbaren zu können. In seinem deflationierten Verständnis des Transzendentalen wird die Transzendentalphilosophie Kants zur rekonstruktiven Methode der Formal- beziehungsweise Universalpragmatik, die aus dem kommunikativen Handeln die universelle Geltungsbasis der Rede rekonstruiert.<sup>18</sup> Ziel ist die Rekonstruktion des normativen Gehalts faktisch unausweichlicher Argumentationsvoraussetzungen mit quasi-transzendentalen Charakter. Die Formalpragmatik leistet nach eigenem Selbstverständnis den – fehlbaren – Nachweis von deren faktischer Nichtverwerfbarkeit und versteht sich deshalb als schwache transzendente Argumentation.<sup>19</sup>

Untersuchungsgegenstand einer derart pragmatistisch deflationierten „transzendentalen Analyse ist nicht mehr das ursprungslose Bewusstsein der Erkenntnistheorie, sondern die Sprachpraxis. Den intersubjektiven Bedingungen der Verständigung wird also die transzendente Rolle zugeschrieben, die Kant den notwendigen subjektiven Bedingungen objektiver Erfahrung vorbehalten hat. Zentral ist, dass bei Habermas an die Stelle der transzendentalen Subjektivität des Bewusstseins die detranszendentalisierte Intersubjektivität der Lebenswelt als Quelle von Objektivität

14 Vgl. HSE, 25, 28. Die Bezeichnung „Pragmatismus ohne regulative Ideen“ verdankt sich dem Untertitel von Wellmer (2000a). Wellmer bezeichnet damit allerdings seine eigene Position, die sich wiederum von der Rortys unterscheidet. Siehe dazu unten Fn. 63.

15 Vgl. Rorty (1997e), 5. Zum (gängigen) Vorwurf, Rorty würde auch hier nur eine Strohpuppe namens „Transzendentalphilosophie“ konstruieren vgl. etwa Hance (1995), 101; Fischer (1990), 235.

16 Habermas (1999a), 14; dort spricht Habermas auch von einem „linguistischen Kantianismus“, dessen Spuren er folge.

17 Habermas (1988), 154.

18 Vgl. Habermas (1999a), 27; Habermas (2005), 30f; Habermas (2009), Bd. 2, 21ff.

19 Vgl. Habermas (1991a), 161, 194f; Habermas (1983), 41.



tritt.<sup>20</sup> Er hält am Vernunftbegriff fest, aber die reine Vernunft Kants wird durch diesen Ansatz transformiert in eine detranszendentalisierte Vernunft, die in der kommunikativen Alltagspraxis situiert ist. Zentrale Aspekte dieser Vernunft sind folgende, auf einander verweisende, idealisierende Voraussetzungen kommunikativen Handelns als Umformungen von Kants Ideen reiner Vernunft: die gemeinsame Unterstellung einer objektiven Welt, die Rationalität, die sich handelnde Subjekte gegenseitig unterstellen, die unbedingte Geltung, die sie in Sprechakten für ihre Aussagen beanspruchen und die anspruchsvolle, kontrafaktische Argumentationsvoraussetzung der idealen Sprechsituation mit quasi-transzendentelem Charakter.<sup>21</sup>

Habermas stimmt Rortys radikaler Abrechnung mit der Philosophie als mentalistische Erkenntnistheorie zu, zieht daraus aber eine völlig andere Konsequenz. Er hält am Kantischen Projekt einer – sprachphilosophisch gewendeten – Erkenntnistheorie fest. Dabei bleibt für ihn weiterhin insbesondere eine Frage zentral, nämlich „die erkenntnistheoretische Frage des Realismus – wie die Annahme einer von unseren Beschreibungen unabhängigen, für alle Beobachter identischen Welt mit der sprachphilosophischen Einsicht zu vereinbaren ist, dass uns ein direkter, sprachlich unvermittelter Zugriff auf die ‚nackte‘ Realität versagt ist.“<sup>22</sup> Am Umgang mit dem Wahrheitsbegriff zeigt sich das Festhalten an den erkenntnistheoretischen Fragen an zentraler Stelle. Habermas bleibt weiterhin am traditionellen Wahrheitsbegriff orientiert und unternimmt den Versuch einer sprachpragmatischen Rekonstruktion der Korrespondenztheorie und damit der *beiden* Wahrheitsintuitionen durch seine Konsens- beziehungsweise Diskurstheorie der Wahrheit.

## **IV.2 Habermas' kantianischer Sprachpragmatismus und seine (revidierte) Konsenstheorie der Wahrheit als Kontrastfolie**

Jürgen Habermas ist nicht nur der prominenteste Vertreter einer Diskurstheorie der Wahrheit. Er hat auch bisher die präziseste Fassung einer sprachpragmatischen Wahrheitstheorie vorgelegt.<sup>23</sup> Seine Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffs ist die beste Kontrastfolie, um die Berechtigung der Radikalität von Richard Rortys Position beurteilen zu können. Sie wird daher in diesem Unterkapitel in ihren Grundlinien skizziert.

### **IV.2.1 Die Habermas'sche Variante der sprachpragmatistischen Idealisierungsstrategie und ihre Probleme**

Entsprechend der sprachpragmatistischen Grundthese, dass Wahrheit kategorial der Welt der Argumente und nicht der Wahrnehmungen angehört, besteht Habermas' fundamentale Weichenstellung darin, bei dem Versuch, den Sinn von Wahrheit zu

---

20 Vgl. Habermas (1991a), 21; Habermas (1999a), 12ff, 19, 40f; Habermas (2005), 30f.

21 Vgl. Habermas (1984), 180; Habermas (2005), 27ff.

22 Habermas (1999a), 8.

23 Vgl. Puntel (1993), 144.



klären, Bezug auf die Einbettung von Aussagen in den umfassenden Zusammenhang des kommunikativen Handelns zu nehmen. Als geeigneter „Kandidat“ für Wahrheitsfragen gelten nicht (sinnliche) Gewissheit, Vorstellungen oder Sätze, sondern der Geltungsanspruch, der mit konstativen Sprechakten verbunden wird.<sup>24</sup> Für die Frage nach dem „Ort“ der Wahrheit ist dabei die Differenzierung von Handlungsebene und Diskursebene zentral. Im kommunikativen Handeln werde der Geltungsanspruch der Wahrheit stillschweigend vorausgesetzt und anerkannt. Sobald ein erhobener Geltungsanspruch aber problematisiert werde, verlasse man die Ebene des Handelns und betrete die Ebene des Diskurses. Als Diskurs bezeichnet Habermas „die durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation [...], in der problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden.“<sup>25</sup> Für ihn besteht zwischen Wahrheit und Diskurs ein notwendiger und struktureller Zusammenhang. Wahrheit meint einen diskursiv einlösbaren Geltungsanspruch, das Versprechen, einen vernünftigen Konsens im Diskurs zu erzielen.<sup>26</sup>

Um den objektiven Charakter des Wahrheitsbegriffs rekonstruieren zu können und den Relativismus zu vermeiden, muss für eine Konsenstheorie der Wahrheit notwendigerweise „diskursive Einlösung“ ein normativer Begriff sein. Konsens meint auch bei Habermas nicht jede zufällig zustande gekommene, faktische Übereinstimmung, sondern einen begründeten Konsens als Resultat eines kontrafaktischen Diskurses, in dem allein der „eigentümliche zwanglose Zwang des besseren Arguments“<sup>27</sup> zählt. Wahrheit wird nicht mit Rechtfertigung gleichgesetzt, sondern mit *idealisierter* Rechtfertigung. Mit Hilfe der Bezugnahme auf die formalen Eigenschaften einer idealen Sprechsituation soll ein wahrer von einem falschen Konsens unterschieden werden. Damit Wahrheit prozedural als Bewährung eines Geltungsanspruches bestimmt werden kann, muss die Argumentationspraxis unter Bezugnahme auf vier idealisierende Voraussetzungen gedacht werden: 1. Öffentlichkeit und vollständige Inklusion aller Betroffenen 2. Gleichverteilung der Kommunikationsrechte 3. Zwang- beziehungsweise Gewaltlosigkeit 4. Aufrichtigkeit der Äußerungen aller Beteiligten. Nur in einem durch diese idealen, kontrafaktischen Bedingungen ausgezeichneten, herrschaftsfreien Diskurs kann ein *begründeter* Konsens und damit Wahrheit erreicht werden.<sup>28</sup> Damit sind wir beim Kern der Habermas'schen Version der Idealisierungsstrategie: Der Diskursbegriff der Wahrheit rekonstruiert einerseits die interne Verbindung von absoluter Wahrheit und relativer Rechtfertigung. Andererseits wahrt er die Differenz zwischen beiden mit Hilfe einer Idealisierung: Wahr ist nur diejenige Meinung, die unter *idealen* Bedin-

24 Vgl. Habermas (1984), 127ff, 135.

25 Habermas (1984), 130.

26 Vgl. Habermas (1984), 135ff.

27 Habermas (1984), 161.

28 Vgl. Habermas (1999a), 49. Für die ursprüngliche Formulierung siehe Habermas (1984), 177f. Mit dem Weg der Rekonstruktion der idealen Sprechsituation als kontrafaktische Voraussetzung des kommunikativen Handelns versucht Habermas, auch die Gefahr der Zirkularität beziehungsweise Selbstreferentialität jeder Wahrheitstheorie abzuwenden.

gungen als gerechtfertigt akzeptiert werden würde. Wahrheit wird in dieser ursprünglichen Fassung der Diskurstheorie definiert als Inhalt eines rationalen Konsenses unter den Bedingungen einer idealen Sprechsituation. Mit der Bezugnahme auf diese Idealisierung soll das absolute Moment der Wahrheit eingeholt werden. Das Moment der Unbedingtheit, das wir intuitiv mit Wahrheitsansprüchen verbinden, wird im Sinne einer Überschreitung lokaler Kontexte gedeutet. „Wahrheit“ bleibt als Kontext transzendierender und normativer Orientierungsbegriff erhalten.<sup>29</sup>

Die Diskurs- beziehungsweise Konsenstheorie der Wahrheit steht und fällt mit der Idee der idealen Sprechsituation. Für Habermas ist diese kein empirisches Phänomen, aber auch nicht nur bloßes Konstrukt. Sie hat den Status einer in Diskursen unvermeidlich reziprok vorgenommenen Unterstellung und stellt das normative Fundament sprachlicher Verständigung dar.<sup>30</sup> Ihre normativ anspruchsvollen Argumentationsvoraussetzungen sind regulativ und konstitutiv für die Diskurspraxis zugleich. Obwohl sie einen idealen und nur annäherungsweise zu realisierenden Gehalt haben, müssen wir sie faktisch annehmen, wenn wir überhaupt in eine Argumentation eintreten wollen. Die Idealisierung findet nach Habermas in der Kommunikationspraxis immer schon statt.<sup>31</sup> Zugleich gelten die notwendigen Diskursvoraussetzungen kontrafaktisch. Sie gelten auch dann, wenn sie faktisch durch strategisches Handeln gebrochen werden. Zum Beispiel funktioniert eine Lüge nur dann, wenn sie nach den Regeln der Wahrheitsbehauptung vorgetragen wird. Wenn sie hingegen von vornherein als Lüge erkennbar wäre, verfehlte sie ihren Zweck oder wäre Literatur. Das Herz der Habermas'schen Version der Idealisierungsstrategie ist also die ideale Sprechsituation mit ihren Idealisierungen, die schon auf der Ebene der alltäglichen Kommunikation als pragmatisch wirksame, für die Sprachpraxis konstitutive und damit notwendige Annahmen angesehen werden. Sie sind das entscheidende Ergebnis der Methode des formalpragmatischen Nachweises allgemeiner und notwendiger Argumentationsvoraussetzungen.<sup>32</sup> Inhaltlich gesehen formuliert Habermas' Diskurs- beziehungsweise Konsenstheorie damit eine normative, „demokratische“ Theorie der Wahrheit, für die gilt: Die (idealisierte) Intersubjektivität ist die Quelle der Objektivität.

Den Versuch, mit Hilfe der Bezugnahme auf die ideale Sprechsituation Wahrheit als idealisierte Rechtfertigung zu definieren, hat Habermas inzwischen selbst jedoch für teilweise gescheitert erklärt. Die Selbsteinschätzung des Scheiterns seiner Idealisierungsstrategie hat vor allem zwei Gründe. Zum einen sind es interne Probleme (1), zum anderen sieht er selbst, die mit dem Wahrheitsbegriff verbundene realistische Intuition mit dieser Strategie nicht angemessen rekonstruiert (2).<sup>33</sup>

29 Vgl. Habermas (1999a), 288.

30 Vgl. Puntel (1993), 157.

31 Vgl. u.a. Habermas (1991a), 132f.

32 Habermas (1983), 127; vgl. Habermas (1991a), 161. Vgl. dazu Wellmer (2000a), 260.

33 Vgl. Habermas (1999a), 48ff, 231, 256f; 288ff. Habermas reagiert damit insbes. auf die Kritik am Diskursbegriff von Wellmer und Lafont; siehe Habermas (2005), 37; Habermas (1999a), 256; aber auch auf die Kritik von Davidson siehe Habermas (1999a), 257.

(1) Die zentralen Einwände gegen eine Idealisierung durch den Bezug auf die ideale Sprechsituation lauten: Es besteht das Dilemma, dass dieser Idealzustand entweder zu nahe dran oder zu weit weg von unserer Rechtfertigungspraxis ist. Deshalb führe das Operieren mit konstruierten Idealzuständen der Kommunikation nicht zum Ziel. Darüber hinaus schließt sich Habermas inzwischen der Kritik von Albrecht Wellmer an der paradoxen Natur seiner (regulativen) Idee der idealen Sprechsituation an. Wellmer sei zuzustimmen, dass damit die Kommunikation auf ein metaphysisches Ideal zurückgebunden werde, dessen Realisierung das Ende der Kommunikation bedeuten würde.<sup>34</sup>

(2) Habermas stimmt inzwischen der Kritik an seiner Diskurstheorie der Wahrheit zu, mit ihr sei Verhältnisses von Sprache und Welt unterbestimmt geblieben. Diese Kritik basiert auf der Einschätzung, dass die gegenständliche Komponente des Wahrheitsbegriffs der unaufgebbare Kern der Korrespondenztheorie sei, auch wenn diese es nicht schaffe sie konsistent zu formulieren. Jede Wahrheitstheorie müsse auch die realistische Intuition angemessen rekonstruieren und dürfe sich nicht von nur einer Dimension des Wahrheitsbegriffes leiten lassen.<sup>35</sup> Das bedeute konkret für jede sprachpragmatische Theorie, dass sie die realistische Grundlage des Konsens thematisieren muss. Auch Habermas ist zu dieser Ansicht gekommen. Für ihn gilt weiterhin, dass die klassische Form des metaphysischen Realismus und der Korrespondenztheorie nicht mehr zu halten ist, da wir nicht mit der Sprache aus der Sprache heraustreten können. Er will dennoch der realistischen Intuition der Alltagspraxis, dass wahre Aussagen zu den Tatsachen passen, besser gerecht werden, und zwar durch eine schärfere Unterscheidung zwischen der Wahrheit einer Aussage und ihrer rationalen Behauptbarkeit selbst unter annähernd idealen Bedingungen. Das selbstkritische Fazit von Habermas lautet, dass der rechtfertigungstranszendente Wahrheitsbegriff sich nicht *allein* mit Hilfe der Idee eines Konsenses unter idealen Bedingungen erläutern lässt, sondern zusätzlich eine Theorie der Referenz von Sprache zu objektiver Welt nötig ist. Die angestrebte Rekonstruktion der realistischen Intuition mache eine nicht-epistemische Revision des Diskursbegriffs der Wahrheit nötig, auch wenn weiterhin gelte, dass wir auf die Wahrheitsbedingungen von Sätzen nur einen epistemischen, durch Gründe vermittelten Zugriff haben.<sup>36</sup>

#### IV.2.2 Pragmatistischer Erkenntnisrealismus als Revision der Konsenstheorie

In der Aufsatzsammlung *Wahrheit und Rechtfertigung* von 1999 stellt Habermas eine auf die eben geschilderten Probleme reagierende Revision der Konsenstheorie unter dem Titel „Realismus nach der sprachpragmatischen Wende“<sup>37</sup> vor. Der Diskursbegriff der Wahrheit wird darin rückblickend als eine Überverallgemeinerung

34 Vgl. Habermas (1999a), 256f, 289. Zu Wellmers Kritik siehe insbes. Wellmer (2000a), 261, 267f.

35 Vgl. etwa Puntel (1993), 160ff; 208ff; Gloy (2004), 221.

36 Vgl. Habermas (1999a), 15f, 48, 245, 285, 290; Habermas (2005), 48.

37 Habermas (1999a), 7.

des speziellen Falls der Geltung moralischer Urteile und Normen angesehen. Demgegenüber gelte es genauer zwischen beiden zu differenzieren, denn Wahrheit sei, anders als Richtigkeit, ein rechtfertigungstranszendenter Begriff, der nicht in ideal gerechtfertigter Akzeptabilität aufgehe. Er verweise auf Wahrheitsbedingungen, die gewissermaßen von der Realität selbst erfüllt werden müssen.<sup>38</sup> Mit dieser Diagnose sieht sich Habermas vor der Aufgabe, den Anspruch auf Objektivität von Erkenntnis mit seinem epistemischen Begriff der Wahrheit, dessen Kern beibehalten werden soll, zu versöhnen. Wie in diesem Unterkapitel dargestellt wird, besteht sein Lösungsweg darin, mit einem pragmatischen Wahrheitsbegriff auf der Ebene der Alltagspraxis (a) den Diskursbegriff der Wahrheit (b) zu ergänzen. Auf diese Weise wird eine janusköpfige Wahrheit skizziert, die in einer Art spiralförmigen Prozess zwischen Handlungsgewissheit und gerechtfertigter Behauptbarkeit vermittelt. Kann aber ein pragmatistischer Rekurs auf die gegenständliche Komponente gelingen, ohne dabei in den metaphysischen Realismus zurückzufallen?

(a) Der zentrale Theoriezug von Habermas' Revision des Diskursbegriffes der Wahrheit ist der erneute Bezug auf die Unterscheidung zwischen der Ebene des kommunikativen Handelns und der Ebene des Diskurses. Auf der Ebene der Alltagspraxis – und nur dort! – führt er einen pragmatischen Wahrheitsbegriff ein, der das Funktionieren von Wahrheitsansprüchen innerhalb der Lebenswelt berücksichtigt und mit der realistischen Unterstellung einer objektiven Welt operiert. Die diskursiv nicht schließbare Kluft zwischen Rechtfertigung und Wahrheit soll damit auf der Ebene des kommunikativen Handelns mit einem pragmatistischen Erkenntnisrealismus überbrückt werden. Habermas Ausgangsproblem ist dabei, dass wir selbst im Fall von Aussagen, die wir als ideal gerechtfertigt ansehen, einer zusätzlichen Autorisierung bedürfen, um sie für objektiv wahr zu halten. Diese gesuchte zusätzliche, realistische Autorisierung von in Diskursen gerechtfertigten Wahrheitsansprüchen findet er nun in deren praktischer Bewährung als Handlungsgewissheiten im erfolgskontrollierten Umgang mit der Welt.<sup>39</sup> Die pragmatistische Rekonstruktion des Alltagsrealismus erweise, dass die Alltagspraxis die notwendige Unterstellung der realen, objektiven Welt braucht, um nicht zusammenzuberechnen.<sup>40</sup> Sie könne nicht funktionieren, ohne dass sich die Beteiligten auf die realistisch gedeutete, objektive Welt beziehen. „Die Welt“ ist nach Habermas nicht nur eine regulative Idee, sondern eine konstitutive Voraussetzung der Kommunikation. Dabei sind die Unverfügbarkeit und die Identität einer allen gemeinsamen Welt die beiden zentralen Bestimmungen der „formalpragmatischen Weltunterstellung“<sup>41</sup>. Sie würden sich aus der Erfahrung des praktischen Zurechtkommens in der Welt erklären. Nur mit dem Vorrang eines ontologischen Begriffes der Wahrheit, der mit dem realistischen

38 Vgl. Habermas (1999a), 15f, 285. Dass Habermas auf die Kritik an seiner Diskurstheorie der Wahrheit mit dieser Revision reagiert hat, ist ein erneutes Beispiel für dessen Bereitschaft und Fähigkeit, in der Auseinandersetzung mit Kritikern und Alternativen seine eigene Position produktiv weiterzuentwickeln; vgl. Wellmer (1999), 35.

39 Vgl. Habermas (1999a), 14f, 24ff, 291ff. Vgl. Wellmer (1999), 35.

40 Vgl. Habermas (1999a), 262.

41 Habermas (2005), 33; vgl. Habermas (2005), 34f.

Begriff der objektiven Welt operiert, lasse sich insbesondere das transzendente Faktum des Lernens beziehungsweise die Tatsache von Erkenntnisfortschritten erklären.<sup>42</sup> Habermas vertritt damit einen quasi-transzendentalen Pragmatismus, der sich in seiner Annahme des ontologischen Vorrangs einer Realität, die unseren Praktiken Beschränkungen auferlegt, sogar gestützt sieht durch ein darwinistisches Bild des Menschen im Rahmen eines schwachen Naturalismus. Dabei legt er Wert darauf, dass sein quasi-transzendentaler *pragmatischer* Realismus nicht im Sinne eines repräsentationalistischen und damit metaphysischen Realismus interpretiert werden darf. Bei der notwendigen ontologischen Unterstellung einer objektiven Welt, mit der wir als Handelnde zurechtkommen müssen, gehe es nicht um die richtige Repräsentation der Wirklichkeit, sondern um eine Praxis, die nicht zusammenbrechen darf.<sup>43</sup> Er zielt auf die Formulierung eines „Realismus ohne Repräsentation“<sup>44</sup>. Letztlich handele es sich bei diesem um eine Version des internen Realismus, das heißt, um einen pragmatischen Erkenntnisrealismus nach dem *linguistic turn*, der sich der Nichthintergebarkeit der Sprache bewusst bleibt, beziehungsweise der Einsicht, dass Sprache und Welt für uns auf unentwirrbare Weise verschlungen sind.<sup>45</sup>

Mit seiner pragmatistischen Rekonstruktion des Common-Sense-Realismus hat sich Habermas der oben bereits erwähnten Tendenz zum Alltagsrealismus in der gegenwärtigen Pragmatismus-Diskussion angeschlossen, die vor allem von Hilary Putnam verkörpert wird. Entsprechend der grundlegenden These des Vorrangs der Praxis vor der Theorie gilt der Bezug auf den Alltags-Realismus dabei letztlich als etwas Selbstverständliches, das keiner philosophischen Begründung bedarf.<sup>46</sup> Dieser pragmatistische Bezug auf die – in einem naturalistischen Weltbild eingebettete – Alltagspraxis erlaube es auch, der erkenntnistheoretischen Skepsis bezüglich der Existenz einer beschreibungsunabhängigen Welt den Boden zu entziehen.<sup>47</sup>

(b) Die pragmatistische Ergänzung des Diskursbegriffes der Wahrheit soll das Funktionieren von Wahrheitsansprüchen innerhalb der Lebenswelt auf den Begriff bringen und damit zugleich das Moment der Unbedingtheit von Wahrheit einholen, das über alle Rechtfertigungen hinausrage. Auch wenn Wahrheit letztlich allein auf dem Wege der diskursiven Einlösung von Wahrheitsansprüchen zugänglich sei, bedarf es nach Habermas eines nicht-epistemischen Begriffes der Wahrheit, der die diskursiv thematisierten Wahrheitsansprüche mit einem rechtfertigungstranszendenten Bezugspunkt ausstatte.<sup>48</sup> Dieser im Handeln immer schon wirksame, rechtfertigungstranszendente Wahrheitsbegriff rage in den Diskurs hinein. Der Diskursbe-

42 Vgl. Habermas (1999a), 16, 44f, 249, 293f; auch Habermas (2005), 34.

43 Vgl. Habermas (1999a), 37, 41, 249, 315; auch Habermas (2005), 33ff.

44 Habermas (1999a), 40.

45 Vgl. Habermas (1999a), 32, 291; Habermas (2005), 33ff.

46 Vgl. Esfeld (2001), 26ff. In *Wahrheit und Rechtfertigung* bezieht Habermas sich selbst zustimmend auf die von Hilary Putnam inzwischen vertretene Position eines pragmatischen Realismus; vgl. Habermas (1999a), 16, 45.

47 Habermas (1999a), 244; vgl. auch Habermas (1999a), 248.

48 Vgl. Habermas (1999a), 53, 291.

griff der Wahrheit ist damit nicht selbsttragend, aber er bleibt nach Habermas die „epistemische Kernstruktur“<sup>49</sup> seiner revidierten Wahrheitstheorie. Denn die Einlösung eines problematisierten Wahrheitsanspruches könne weiterhin nur auf der Ebene der Argumentation erfolgen. Jeder Wahrheitsanspruch verweise notwendigerweise auf die Ebene der Intersubjektivität, dem Ort grundsätzlich fallibler Rechtfertigungsprozesse.<sup>50</sup> Und auf dieser Ebene werde der „natürliche Platonismus der Lebenswelt“<sup>51</sup> fallibilistisch neutralisiert. Nur die erfolgreiche Entproblematisierung von Wahrheitsfragen auf der Diskursebene stellt nach Habermas die Lizenz für die Rückkehr zu einem naiven Umgang mit der Welt in der Handlungsebene dar. Die Frage nach der internen Verbindung von Wahrheit und Rechtfertigung wird also durch die Interaktion zwischen Handlungen und Diskursen beantwortet. Die epistemische Bedingung, dass eine Aussage, die für wahr gehalten wird, sich in allen möglichen Kontexten argumentativ verteidigen können lassen muss, ist zwar allein kein Garant für die Wahrheit einer Aussage. Die eigentliche Ebene der Wahrheitsfindung bleibt aber für den Sprachpragmatiker Habermas weiterhin die intersubjektive Ebene des Diskurses: „Die Argumentation bleibt nämlich das einzige *verfügbare* Medium der Wahrheitsvergewisserung, weil sich anders problematisch gewordene Wahrheitsansprüche nicht prüfen lassen. Es gibt keinen unvermittelten, diskursiv ungefilterten Zugang zu den Wahrheitsbedingungen von empirischen Überzeugungen.“<sup>52</sup> Auf der Ebene der Argumentation behält auch der bereits entwickelte Diskursbegriff der Wahrheit seine volle Gültigkeit. Die einzige nötige Korrektur auf dieser Ebene besteht für Habermas darin, dass die Form der Idealisierung modifiziert wird. Es wird nicht mehr das Ziel der Argumentation, sondern deren Form- und Prozesseigenschaften idealisiert. Die Figur der idealen Sprechsituation selbst, mit ihren zum Teil irreführenden Konnotationen, wird von Habermas nicht mehr verwendet. Deren vier anspruchsvolle, idealisierende Bedingungen bleiben aber weiterhin gültig. Sie stellten zwar eine „steile Idealisierung“<sup>53</sup> dar, blieben aber zugleich eine für die Argumentationspraxis konstitutive – deshalb notwendige – Voraussetzung.<sup>54</sup>

---

49 Habermas (1999a), 108.

50 Vgl. Habermas (1999a), 49ff, 254; 262ff, 294.

51 Habermas (1999a), 292.

52 Habermas (1999a), 51. Vgl. Habermas (1999a), 259, 262.

53 Habermas (2005), 83.

54 Vgl. Habermas (2005), 48f; Habermas (1999a), 53, 263. Auf die Revision des Status der idealen Sprechsituation durch Habermas im Laufe der Zeit kann hier nicht näher eingegangen werden. – Weiterhin grundlegend für die Diskurstheorie bleibt die Verständigungsthese, nach der der verständigungsorientierte Sprachgebrauch der „Originalmodus“ der Sprache ist, denn „der Sprache wohnt das Telos der Verständigung inne“ (Habermas (1981b), Bd. 1, 387); vgl. Habermas (1981b), Bd. 1, 388.

### IV.2.3 Janusköpfige Wahrheit im spiralförmigen Prozess von Handeln und Diskurs? – Rortys Kritik an Habermas' Konsenstheorie der Wahrheit

Das Ausgangsproblem für Habermas' Revision des Diskursbegriffes lautete: Wie lässt sich die Absolutheit des Wahrheitsbegriffs, die auf den Gegenstandsbezug unserer Aussagen gründet, vereinbaren mit dem internen Zusammenhang von Wahrheit und Rechtfertigung? Oder allgemeiner: Wie lässt sich die realistische Intuition mit der Intuition der Argumentationsbezogenheit von Wahrheit vereinbaren? Habermas Antwort besteht in der Differenzierung von Handlungsebene und Diskursebene und der Einführung des pragmatischen Realismus als einer Theorie der Referenz auf der ersten Ebene als Ergänzung des Diskursbegriffs der Wahrheit. Die Differenz zwischen Wahrheit und Rechtfertigung wird durch den warnenden Gebrauch des Wahrheitsprädikats ausgedrückt, der besagt, dass sich noch so gut gerechtfertigte Aussagen im Licht neuer Evidenzen als falsch herausstellen können. Dieser entscheidenden Differenz entspricht für Habermas auf der Seite der Referenz die für die Praxis konstitutive Unterstellung, dass uns eine von uns unabhängige Welt Beschränkungen auferlegt. Auch die Verwendung des Wahrheitsbegriffs im Sinne universeller Geltung, dass also wahre Aussagen von jedermann überall als gültig akzeptiert zu werden verdienen, verweise auf die notwendige Unterstellung einer für alle ein und derselben Welt.<sup>55</sup> Habermas' Festhalten an der Universalität des Wahrheitsbegriffes nötigt ihn also zu einer Theorie der Referenz auf eine, von unserer Rechtfertigungspraxis unabhängige, objektive Welt. Resultat seiner Strategie ist eine janusköpfige Wahrheit, die in einem spiralförmigen Prozess der Welterschließung zwischen Handlungsgewissheit und diskursiv gerechtfertigter Behauptbarkeit vermittelt. Mit dem Gedanken der Interaktion des pragmatischen mit dem diskursiven Wahrheitsbegriff sollen alle (kontextualistischen) Zweifel zerstreut werden können.<sup>56</sup> Sein quasi-transzendentaler Pragmatismus schließt also die Lücke zwischen dem, was wahr ist, und dem, was für uns als gerechtfertigt gilt, pragmatisch. Nur so kann für ihn die Vermittlung von ontologischem Vorrang der objektiven Welt mit dem epistemischen Vorrang der sprachlich artikulierten Lebenswelt gelingen. Diese Betonung der pragmatischen Wurzeln eines janusköpfigen, zwischen Lebenswelt und Diskurs vermittelnden, Konzepts der Wahrheit ist der Kern seines Versuchs, der realistischen (Alltags-)Intuition einer von uns unabhängig existierenden Welt begrifflich gerecht zu werden, ohne dabei die inkonsistente Vorstellung einer Korrespondenz zwischen Sätzen und Tatsachen zu verwenden.<sup>57</sup>

Ergebnis ist eine pragmatistische Deutung des Diskursbegriffs der Wahrheit, „die den beibehaltenen Diskursbegriff der rationalen Akzeptabilität auf einen pragmatistisch gefassten, nicht-epistemischen Wahrheitsbegriff bezieht“<sup>58</sup>. Letztlich wird „Wahrheit“ nach Habermas' Revision seiner Idealisierungsstrategie durch die

55 Vgl. Habermas (1999a), 153.

56 Vgl. Habermas (1999a), 132, 255.

57 Vgl. Habermas (1999a), 265, 284; 293f; Habermas (2005), 37f.

58 Habermas (1999a), 51; vgl. Habermas (1999a), 285.



Kombination des pragmatischen Wahrheitsbegriffs der Bewährung auf der Handlungsebene mit dem Diskursbegriff der Wahrheit auf der Argumentationsebene rekonstruiert. Auf diese Weise soll die Verschränkung von Objektivität der Welt und Intersubjektivität der Verständigung in revidierter Form auf den Begriff gebracht werden. Dabei optiert Habermas allerdings für den Primat des Diskursbegriffs der Wahrheit, und zwar aufgrund der „Einsicht in die unhintergehbare Begründung von Objektivität in sprachlicher Intersubjektivität.“<sup>59</sup>

Ist es nun Jürgen Habermas mit seiner revidierten Idealisierungsstrategie gelungen, einen gangbaren Weg jenseits der von Rorty aufgebauten Alternative Metaphysik oder Pragmatismus aufzuzeigen? Rorty verneint dies. Für ihn stellt Habermas’ quasi-transzendentaler Sprachpragmatismus letztlich nur eine abgeschwächte Form des Essentialismus dar. In seinen Augen ist Habermas – trotz des gemeinsamen sprachpragmatischen Ansatzes – noch Metaphysiker geblieben.<sup>60</sup> Und er stellt mit guten Gründen grundsätzlich die Idealisierungsstrategie infrage, die dieser mit Apel und Putnam gemeinsam hat. Die Idee einer idealen Sprechsituation sei eine metaphysische Idee, die notwendigerweise genauso Probleme aufwerfe wie die Idee der Realitätsentsprechung des metaphysischen Realismus, und daher nicht nützlicher als diese. Jede starke Idealisierung werde daran scheitern, dass wir dabei stets von etwas Bekanntem ausgehen müssen, das heißt von uns in Gestalt der Kommunikationsgemeinschaft, wie wir sie kennen. Keine dieser idealen Gemeinschaften werde den „Gottesstandpunkt“ (Putnam) erreichen, sondern werde immer nur eine idealisierende Projektion unseres Selbstbildes darstellen, eine idealisierte Vorstellung von uns, wie wir gerne sein würden; dabei könne „wir“ hier nur heißen: „wir geschulten, gebildeten, toleranten und empfindsamen Liberalen, also diejenigen, die stets bereit sind, der Gegenseite Gehör zu schenken, alle Konsequenzen zu durchdenken usw.“<sup>61</sup> Das Ideal der Rechtfertigung vor allen möglichen Zuhörerschaften und mit ihm die Idee der Konvergenz zu der einen Wahrheit hin hält Rorty daher als bloße Projektionen für leer und nutzlos, es sei denn, man halte fest an der Idee, Wahrheit sei eine Angelegenheit von Übereinstimmung mit der Realität.<sup>62</sup>

Rorty ist sich mit Albrecht Wellmer einig über den paradoxen Status der Idee eines idealen Konsens als Ziel der Kommunikation, dessen Erreichen das Ende der menschlichen Kommunikation bedeuten würde. Mit dieser metaphysischen Idee werde ein Maß absoluter Wahrheit jenseits des menschlichen Erkenntnisvermögens definiert. In Habermas’ Idealisierungsstrategie steckten daher noch Reste des eines metaphysischen Wahrheitsverständnisses.<sup>63</sup> Er kritisiert grundsätzlich die Peirce’sche

59 Habermas (2005), 83.

60 Vgl. etwa KIS, 144.

61 Vgl. WF, 75f; HSE, 23. Vgl. dazu u.a. Tietz (2001), 82; Wellmer (2004), 242.

62 Vgl. Rorty (1994b), 978; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 58.

63 Vgl. Wellmer (2000a), 267f; Wellmer (2004), 227ff. Rorty und Wellmer sind sich zwar in der Kritik an den Idealisierungsstrategien der anderen Neopragmatisten einig. Wellmer hält aber an der konstitutiven Rolle des Kontext transzendierenden Wahrheitsbegriffs für die Sprachpraxis fest; vgl. Wellmer (2000a), 263ff. Zu einer kurzen Diskussion von Wellmers Weg durch Rorty siehe Rorty (1994b), 983f.

Idee der Konvergenz auf die *eine* Wahrheit hin, die losgelöst von unseren jeweiligen Rechtfertigungs-Kontexten gedacht wird. Gemäß seiner Grundthese der Kontingenz der Sprache betont er, dass es immer neue Kontexte geben wird. Keiner dieser neuen Kontexte erzeuge jedoch Ansichten, die kontextunabhängiger als die ihrer Vorläufer sind. Jede Variante der Idealisierungsstrategie sei ein Überrest der platonischen Besessenheit von einer Fluchtmöglichkeit aus der Welt der Meinungen und der Kontingenz. Habermas' Fixierung auf die Idee universeller Geltung der Wahrheit ist für Rorty Ausdruck des (deutschen!) Verlangens nach metaphysischer Erhabenheit, der Suche nach Verbindung zu etwas Größerem als wir selbst beziehungsweise einem ahistorischen Halt jenseits aller Rechtfertigungskontexte. Seine Idee der idealen Sprechsituation sei nichts weiter als der gänzlich unpragmatische Versuch, „uns selbst zu versichern, ein nicht existierender Gott würde, wenn er existierte, mit uns zufrieden sein“.<sup>64</sup> Das Festhalten an der Idee universeller Geltung, und mit ihr an einem kontextunabhängigen, absoluten Wahrheitsbegriff, stelle eine bedauerliche Reminiszenz der Korrespondenztheorie der Wahrheit dar. So lange Habermas an dem Gedanken einer absoluten Wahrheit, die unabhängig von unseren konkreten Rechtfertigungspraktiken ist, festhält, bleibe er dem Repräsentationalismus verhaftet.<sup>65</sup> Dies trifft erst recht für den pragmatistisch revidierten Diskursbegriff der Wahrheit zu. Auch wenn Habermas nach eigenem Selbstverständnis einen Realismus ohne Repräsentation vertritt, erfolgt mit seinem neuen, janusköpfigen Wahrheitsbegriff die Rückkehr des Gedankens der Korrespondenz mit einer unabhängigen Realität nun durch die Hintertür in Gestalt seines pragmatischen Realismus. Jeder Begriff der objektiven Welt muss für Rorty eine Rückkehr des Essentialismus bedeuten, auch wenn Habermas' Rede von „der Welt“ sich durch den Verweis auf die Alltagspraxis legitimiert, in der diese Idee eine notwendige Unterstellung sei.

Ist also die Habermas'sche Version der Idealisierungstheorie eine schlüssige Alternative jenseits des von Rorty aufgebauten Dualismus „Metaphysik oder Pragmatismus“ oder führt sie zurück in die Metaphysik? Der hier vertretenen Ansicht nach kann Habermas' sprachpragmatische Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffs – trotz all ihrer Brillanz – nicht überzeugen. Die Probleme seiner Rekonstruktion und übrigens auch der manchmal eigentümlich defensive Ton in der Auseinandersetzung mit Rorty in *Wahrheit und Rechtfertigung* deuten auf diese Einschätzung hin. Habermas hat sich auch mit seiner pragmatischen Korrektur in Richtung von Rortys Position bewegt. Allerdings ist der Disput zwischen Habermas und Rorty keineswegs abschließend entschieden.<sup>66</sup>

Die Grundthese der Kritik an Habermas und den anderen kantianischen Sprachpragmatisten, dass jeder Versuch eines dritten Weges zwischen metaphysischem Realismus und einem radikalen, antirepräsentationalistischen Pragmatismus, scheitern muss, ist jedenfalls nicht so leicht von der Hand zu weisen. Deshalb ist Rorty

64 SO, 23; vgl. u.a. COP, 170; Rorty (1994b), 982; Rorty (1996c), 78ff; PZ, 41ff.

65 Vgl. Rorty (1994b), 978ff; PAK, 176.

66 Zum eher defensiven Ton von Habermas vgl. etwa Habermas (1999a), 235ff. Zu der hier vertretenen Einschätzung vgl. auch Wellmer (1999), 35; Horster (1991a), 55.

auch bei seiner Ansicht geblieben, dass die Sprachpragmatik nicht versuchen solle, die alten metaphysischen Ziele mit neuen Mitteln zu erreichen. Die Rekonstruktion des Repräsentationalismus mit sprachpragmatischen Mitteln solle nur dafür sorgen, dass die alten Probleme der mentalistischen Tradition in neuem Gewande wiederkehren. Dies sei auch der Grund für die ständigen größeren und kleineren notwendigen Revisionen der Idealisierungsstrategien von Habermas und Putnam.<sup>67</sup> Für Rorty ist der Kant-Peirce-Weg des (Neo-)Pragmatismus schlicht halbherzig. So sei auch Habermas, mit seinem Festhalten am Universalismus der Wahrheit letztlich auf halber Wegstrecke zwischen Korrespondenztheorie und konsequentem Pragmatismus stehen geblieben.<sup>68</sup> Dies gilt nicht nur für seinen Versuch, eine begrifflich adäquatere Fassung der realistischen Intuition zu finden beziehungsweise einer Rekonstruktion der gegenständlichen Komponente ohne Rückfall in den metaphysischen Realismus. Ganz generell ist für Rorty das Ziel der sprachpragmatistischen Einlösung der Verheißung des absoluten Wahrheitsbegriffes selbst nicht radikal genug. An die Stelle von weiteren Versuchen der Klärung des Realismus-Problems und des Festhaltens an „der Wahrheit“ schlägt er deren Verabschiedung durch radikale Neubeschreibung vor. Er plädiert für den radikalen Bruch an Stelle von Strategien der Rekonstruktion.

Rortys Kritik an den rekonstruktiven Idealisierungsstrategien als Rückfall in die Metaphysik erweist sich damit als rationaler Grund für die im letzten Kapitel diskutierte, vermeintlich nur rhetorisch motivierte Alternative „Metaphysik oder Pragmatismus“. Diese Feststellung löst natürlich nicht die Frage, ob damit nicht doch ein überzogener Dualismus aufgebaut wird.<sup>69</sup> Zur näheren Beantwortung dieser Frage wird im Folgenden Rortys sprachpragmatische Neubeschreibung des Wahrheitsbegriffs selbst genauer zu untersuchen sein. Als Alternative zum Habermas'schen Weg der *Lösung* der oben diskutierten Wahrheitsantinomie durch die mit einem pragmatischen Realismus kombinierte Idee der idealisierten Rechtfertigung fordert Rorty die *Verabschiedung* des objektiven Wahrheitsbegriffes und die Beschränkung auf kontextuelle Rechtfertigung. Es wird sich dabei herausstellen, dass dieses Projekt sich insbesondere mit der Frage nach den Erfolgsaussichten einer Transformation unserer realistischen Alltagsintuitionen konfrontiert sieht.

---

67 Vgl. HSE, 22f; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 18.

68 Vgl. Rorty (1990d), 69ff; Rorty (1996c), 74ff. Neil Gross hat darauf hingewiesen, dass die Ablehnung des (Kant-)Peirce-Weges das Ergebnis einer bewussten Abwendung durch Rorty ist. Denn zunächst stand Peirce im Mittelpunkt von dessen Beschäftigung mit dem Pragmatismus; vgl. Gross (2008), 139ff.

69 So sind etwa für Wellmer Habermas' Absolutismus und Rortys Kontextualismus zwei Seiten einer falsch gestellten Alternative; vgl. Wellmer (1999), 35. Auch Susan Haack spricht von einer verfehlten Dichotomie von extremem Realismus und extremem Irrrealismus bezüglich der Wahrheit; vgl. Haack (1995), 139.

### IV.3 Rortys transformativer Weg: Kontextualistische Rechtfertigung statt objektive Wahrheit

Das Herz von Rortys Verabschiedung der repräsentationalistischen Erkenntnistheorie ist die Verabschiedung des philosophischen Wahrheitsbegriffes durch radikale Neubeschreibung. Diese Neubeschreibung führt er – ganz sprachpragmatistisch – mit der alleinigen Beschränkung auf den Begriff der Rechtfertigung durch. Das heißt, er beschreibt die für die Praxis erforderlichen Funktionen des Wahrheitsbegriffs allein mit dem Begriff der (kontextualistischen) Rechtfertigung neu. Sein Fokus ist im Anschluss an Wilfrid Sellars allein auf den logischen Raum des Begründens gerichtet. Man kann sagen: Habermas' Devise lautet „Wahrheit *und* Rechtfertigung“, diejenige von Rorty „Rechtfertigung *statt* Wahrheit“. Seine radikale Antwort auf die Wahrheitsantinomie besteht in der Verabschiedung des objektiven Wahrheitsbegriffes.

Mit Jürgen Habermas lässt sich sagen, dass sich Rorty also der Einwände gegen die Idealisierungsstrategien der anderen Neopragmatisten nicht bedient, um die Epistemisierung des Wahrheitsbegriffs zu diskreditieren, sondern um sie mit einer pragmatischen Zuspitzung der linguistischen Wende zu radikalisieren. Er empfiehlt die Eliminierung des Wahrheitsbegriffes und dessen Ersatz durch den Begriff der Rechtfertigung, der seiner Meinung nach ohnehin die ganze Arbeit in der Rechtfertigungspraxis leisten muss. Dabei strebt er in den Augen seiner Gegner ein nicht-realistisches Verständnis von Erkenntnis an und die relativistisch-historistische Liquidierung unbedingter Wahrheitsansprüche – für viele der eigentliche Stein des Anstoßes.<sup>70</sup> Dies gilt umso mehr, als Rorty bei seiner Verabschiedung des Wahrheitsbegriffs die Extremposition vertritt, dass es keine Rolle spielt, ob es sich um empirische, ästhetische oder moralische Urteile handelt. Er ignoriert die empiristische Unterscheidung zwischen Typen von Aussagen und deren unterschiedliche Wahrheitsfähigkeit und stellt sich damit gegen den Mainstream der analytischen Philosophie.<sup>71</sup>

#### IV.3.1 Instrumentalistische Reduktion der Frage nach der „WAHRHEIT“ auf die nach den Funktionen von „wahr“ in der Sprachpraxis

Das Fazit aus der oben geschilderten Kritik am Essenzialismus und der Korrespondenztheorie der Wahrheit war, dass die Idee der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit inkonsistent und damit unhaltbar ist. Sie stellt in Rortys Augen nichts weiter als eine uneinlösbare und veraltete Metapher dar, ein altes Werkzeug, dessen Verwendung wir ablegen sollten. Er wendet sich nun zugleich gegen die Anschauung der neopragmatistischen Reformer, es werde nun eine neue Wahrheitstheorie

70 Vgl. Habermas (1999a), 231ff, 257; auch Habermas (2008a), 20f. Für Karl-Otto Apel handelt es sich bei Rortys Weg um eine relativistisch-historistische Auflösung des Wahrheitsbegriffes, Apel (1988), 394ff.

71 Vgl. Wellmer (2004), 268ff.

gebraucht, um die alte Übereinstimmungstheorie durch eine epistemische Konzeption zu ersetzen. Aus der allen (Neo-)Pragmatisten gemeinsamen Ablehnung der repräsentationalistischen Wahrheitsvorstellung zieht er die radikale Konsequenz einer Verabschiedung der Idee objektiver Wahrheit schlechthin. Wahrheit ist für ihn nichts, über das man sinnvollerweise theoretisieren sollte. Auch seine Behandlung des Themas Wahrheit versteht sich als despektierlich und therapeutisch und nicht als konstruktiv und systematisch. Dabei gehe es nicht um den unproblematischen Alltagsgebrauch von „wahr“, sondern um dessen philosophische Interpretation. Wir sollten aufhören, „die Wahrheit als eine tiefe Angelegenheit, ein Thema von philosophischem Interesse zu sehen.“<sup>72</sup> Alan Malchowski spricht deshalb von einer negativen Wahrheitstheorie bei Rorty, der es darum geht, das Theoretisieren über Wahrheit zu beenden. Rortys Version des Neopragmatismus ist ein *Pragmatismus ohne Wahrheit*.<sup>73</sup> Er bietet keine Wahrheitstheorie an, sondern stattdessen eine transformative Neubeschreibung der kommunikativen Alltagspraxis durch eine Theorie der kontextuellen Rechtfertigung. Es geht ihm um „die Auflösung der traditionellen Wahrheitsproblematik, im Gegensatz zu einer konstruktiven ‚pragmatistischen Wahrheitstheorie‘“.<sup>74</sup>

Der Grund, den Rorty für seinen Versuch der Auflösung der Wahrheitsproblematik angibt, lautet: Sobald man dem Wahrheitsbegriff über den Begriff der Rechtfertigung hinaus eine konstitutive Rolle für unsere Rechtfertigungspraktiken geben will, muss man diesem einen metaphysischen Gehalt geben. Nicht nur der Korrespondenzbegriff der Wahrheit, auch die Idealisierungsstrategien der neopragmatistischen Reformer seien Beispiele hierfür.<sup>75</sup> Für ihn ist die Idee einer letzten und absoluten Wahrheit eine zutiefst metaphysische Idee. Sie stelle eine göttliche Wahrheit dar, aber keine menschliche. Ihr gegenüber plädiert er für einen historistischen Sinn für Wahrheit als Eigenschaft sprachlicher Gebilde. Die Rede von der Wahrheit als solcher beruhe auf einem Prädikationsfehler. Wahrheit sei nämlich allein eine

72 KIS, 29; vgl. KOZ, 41; WF, 124. Siehe auch COP, xiii: „Truth is not the sort of thing one should expect to have a philosophically interesting theory about.“. Vgl. dazu Williams, M. (2003), 67.

73 Vgl. Malachowski (2002), 73ff. Rorty verwendet allerdings teilweise irreführende Bezeichnungen für seine Position. Diese legen nahe, dass er das Ziel einer sprachpragmatischen Uminterpretation – nicht Verabschiedung – von Wahrheit anstrebt. So zum Beispiel die Kapitelüberschrift in HSE, 11: „Wahrheit ohne Realitätsentsprechung“. Auch stimmt er Davidsons Position eines Minimalismus der Wahrheit bezüglich der zitatillgenden Funktion von „wahr“ zu, siehe dazu unten in diesem Kapitel. Auf persönliche Nachfrage hin hat Rorty in dieser Frage eindeutig Stellung bezogen: „I would prefer ‚let’s talk about justification, and figure that if we do that we shall have said all we can usefully say about truth‘. I don’t have anything that be called a theory of truth, even a minimalist one. It is not that we need to get rid of the notion of truth – we just need to get rid of the idea that there is something useful to be said about what it is.“ (Rorty (2006c), 768).

74 Rorty (1990d), 57; vgl. Rorty (1990d), 59; WF, 22. Vgl. dazu Welsch (2000), 188ff; Joas/Knöbl (2004), 692.

75 Vgl. dazu Wellmer (2004), 240.

Eigenschaft von Sätzen oder Satzsystemen. Das Prädikat „wahr“ könne nur auf Sätze, nicht auf vor- oder außersprachliche Tatsachen bezogen werden. Wahrheit sei als eine Sache der Sprache und damit menschlicher Praktiken stets menschliche Wahrheit: „Da Wahrheit eine Eigenschaft von Sätzen ist, da die Existenz von Sätzen abhängig von Vokabularen ist und da Vokabulare von Menschen gemacht werden, gilt dasselbe für Wahrheiten.“<sup>76</sup> Zugleich ist es für Rorty ausgeschlossen, diese menschliche Wahrheit durch Annäherung an eine objektive Wahrheit zu definieren oder zu beschreiben. Wahrheit sei zwar ein absoluter Begriff, aber dessen Anwendungsbedingungen würden immer relativ bleiben. Es gilt für ihn: „Ein ‚höheres‘ Forschungsziel namens ‚Wahrheit‘ gäbe es nur dann, wenn es so etwas wie eine *letzte* Rechtfertigung gäbe, also keine Rechtfertigung vor einem bloß endlichen Auditorium menschlicher Hörer, sondern eine Rechtfertigung vor Gott oder vor dem Gerichtshof der Vernunft.“<sup>77</sup>

Die unmögliche Erreichbarkeit von Wahrheit – im Gegensatz von Rechtfertigung – in der Redepraxis erweist sie nach Rorty nicht nur als metaphysische, sondern auch als nutzlose Idee für die Praxis. Sein pragmatisches Argument gegen das Festhalten am Wahrheitsbegriff und die Beschränkung auf Rechtfertigung lautet: Wir können testen, ob wir etwas rechtfertigen können, wir können aber nicht testen, ob wir die Wirklichkeit erfasst haben: „Das Missliche am Anvisieren der Wahrheit ist, dass man, wenn man sie tatsächlich erreichte, nicht wüsste, wann man es geschafft hat.“<sup>78</sup> Für Rorty kann objektive Wahrheit daher nicht das Ziel der Forschung sein. Denn uns stehe kein Test für die Entscheidung zur Verfügung, ob ein Begriff wahr ist in dem Sinne, dass er die Wirklichkeit korrekt repräsentiert, außer die erfolgreiche Rechtfertigung dieses Begriffes vor einem bestimmten Auditorium. Eingedenk des Ockham’schen Rasiermessers sollten wir daher den Begriff der Wahrheit als Ziel der Forschung fallen lassen und uns auf den Begriff der Rechtfertigung konzentrieren:

„Wir Pragmatisten können in der Vorstellung, man solle die Wahrheit um ihrer selbst willen erstreben, keinen Sinn sehen. Wir können Wahrheit nicht als Ziel einer Untersuchung betrachten. Zweck einer Untersuchung ist vielmehr, eine Übereinkunft zwischen Menschen sowohl darüber zu erzielen, was man tun soll wie auch über die zu erreichenden Ziele und die Mittel, mit denen diese Ziele erreicht werden sollen.“<sup>79</sup>

Das Ziel der Forschung ist nach Rorty in allen Kulturbereichen – ganz instrumentalistisch – das Lösen von Problemen. Es gibt damit viele Einzelziele der Forschung und Rechtfertigung, die Vorstellung eines überwölbenden Ziels an sich namens Wahrheit fällt jedoch in diesem Bild heraus. Denn das Höchste, was wir als Men-

76 KIS, 49; vgl. KIS, 23ff; Rorty (2000c), 26. Vgl. dazu Wellmer (2000a), 267; Welsch (1995), 229.

77 HSE, 30; vgl. WF, 8f.

78 HSE, 80; vgl. auch COP, 165f.

79 Rorty (1997e), 14; vgl. WF, 10f, 104, HSE, 30; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 185, 347; Rorty (2006c), 769.

schen erreichen könnten, sei Rechtfertigung. Wir bleiben damit auf das Streben nach dem relativen Ziel kontextueller Übereinstimmung verwiesen:

„Rechtfertigung oder Begründung ist unser einziges Kriterium für die Anwendung des Wortes ‚wahr‘, und Begründungen sind immer relativ zu einer Hörschaft [...] Dementsprechend ist die Frage ‚Führen unsere Begründungsverfahren zur Wahrheit?‘ ebenso unbeantwortbar wie unpragmatisch. Unbeantwortbar ist sie, weil es keine Möglichkeit gibt, unsere derzeitigen Anliegen und Interessen vor anderen auszuzeichnen. Unpragmatisch ist sie, weil die Beantwortung dieser Frage im Hinblick auf unsere Praxis nicht den geringsten Unterschied machen würde.“<sup>80</sup>

Der objektive Wahrheitsbegriff führt also nach Rorty nicht nur unweigerlich (zurück) in die Metaphysik und ist für die Praxis im Gegensatz zum Begriff der Rechtfertigung letztlich irrelevant, da nicht einlösbar. Er ist damit auch folgenlos für die Maßstäbe unserer jeweiligen (Rechtfertigungs-)Praxis. Die Normen der Rechtfertigung reichen. Es gebe darüber hinaus keinen Grund, an dem zusätzlichen Gebot festzuhalten, nach Wahrheit zu streben. Die Befolgung dieses Gebots rufe kein Verhalten hervor, das nicht auch durch die Notwendigkeit, rechtfertigende Gründe nennen zu müssen, erzeugt würde. Was aber keinen Unterschied in der Praxis mache, sollte auch keinen in der Philosophie machen. Die pragmatistische Maxime wird also auf den Wahrheitsbegriff selbst angewendet. Die Konsequenz daraus lautet: Wir sollten aufhören, eine Theorie der Wahrheit formulieren zu wollen, und das Streben nach Wahrheit besser als Streben nach Übereinstimmung beschreiben.<sup>81</sup>

Der metaphysische Charakter des absoluten Wahrheitsbegriffs zeigt sich nach Rorty also auch in dessen Nutzlosigkeit für die Sprachpraxis. „Wahrheit“ ist für ihn ein leerlaufendes Rad in unseren Rechtfertigungspraktiken: „Rechtfertigung ist relativ, Wahrheit nicht. Unserer Rechtfertigungen sind immer relativ, aber Wahrheiten sind es nie. Letzteres ist allerdings keine große Hilfe, denn wir verfügen über keinen Weg zur Wahrheit außer der Rechtfertigung vor dieser oder jener spezifischen Hörschaft.“<sup>82</sup> Aus der Einsicht in die Relativität von Rechtfertigung gegenüber der Absolutheit des Wahrheitsbegriffes zieht Rorty daher nicht den Schluss, dass Wahrheit durch idealisierte Rechtfertigung rekonstruiert werden muss, sondern die Ablehnung des Wahrheitsabsolutismus als philosophische Interpretation der Redepraxis und zugleich die pragmatische Beschränkung auf Rechtfertigung. Die Unanalysierbarkeit von Wahrheit als Rechtfertigung, selbst als ideale Rechtfertigung der Peirce-Putnam-Art, wird von ihm als Beleg der Irrelevanz der einen für die andere verstanden. Er versucht, den internen Zusammenhang von Wahrheit und Rechtfertigung zu zerschneiden. Man sollte die beiden als völlig verschiedene Begriffe ansehen. Aus der Ansicht, dass es zwischen dem Wahrheitsbegriff und dem Begriff der Rechtfertigung keinen interessanten Zusammenhang gebe, folgt für Rorty aber gerade nicht der Rück-

---

80 WF, 11; vgl. WF, 27; Rorty (1994b), 977.

81 Vgl. Rorty (1994b), 977; PAK, 260; Rorty in Rorty/Engel (2007), 44f. Vgl. dazu Gutting (2003), 53. Zur Frage, ob die Tugend der Wahrhaftigkeit vom Wahrheitsbegriff getrennt werden kann, siehe unten Kap. IV.4.1.

82 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 196. Vgl. dazu Wellmer (2004), 240.



fall in einen nicht-epistemischen Wahrheitsbegriff, sondern die sprachpragmatische Beschränkung auf Rechtfertigung. In unserer Redepraxis komme es sowieso nur auf diese an. Wahrheit als semantischen Begriff könne man daher fallen lassen. Dies stelle – so betont er – auch keine Verwechslung von Wahrheit und Rechtfertigung dar.<sup>83</sup> Selbst in den Augen seines neopragmatischen „Gegenspielers“ Habermas führt Rorty damit die „Epistemisierung des Wahrheitsbegriffs konsequent durch.“<sup>84</sup>

Eine mögliche Charakterisierung seines Pragmatismus lautet nach Rorty: „It is simply antiessentialism applied to notions like ‚truth‘, ‚knowledge‘, ‚language‘, ‚morality‘, and similar objects of philosophical theoretizing.“<sup>85</sup> Sein antiessentialistischer Pragmatismus erweist sich auch und gerade als Antiessentialismus der Wahrheit. Dessen zentrale These lautet, dass es kein Wesen der Wahrheit gibt: „Truth is not the sort of thing which *has* an essence.“<sup>86</sup> Genauer betrachtet, ist Rortys Position, dass keine Definition oder Analyse von Wahrheit möglich und sinnvoll sei. Die Vorstellung von einer Erkenntnis über das Wesen der Wahrheit sei ebenso aussichtslos wie die von einer Erkenntnis über das Wesen der Erkenntnis selbst. Man könne Wahrheit nicht mit Rechtfertigung identifizieren, aber dies sei kein Grund, die Frage nach der Natur der Wahrheit als wichtige oder interessante Frage zu sehen. Man solle daraus vielmehr folgern, dass der Versuch zu verabschieden ist, das Wesen der Wahrheit angeben zu wollen. Für Rorty gilt, dass „gerade die Abсолютheit des Wahrheitsbegriffs ein triftiger Grund dafür ist, ‚wahr‘ für undefinierbar und eine Theorie über das Wesen der Wahrheit für unmöglich zu erachten.“<sup>87</sup>

Bei dieser Anwendung des Antiessentialismus auf den Wahrheitsbegriff beruft sich Rorty auf Donald Davidsons deflationistische These, dass der Ausdruck „wahr“ kein Name einer Beziehung zwischen sprachlichen Aussagen und der Welt sei. Er solle als unentbehrliches aber undefinierbares Prädikat weder analysiert noch definiert werden. In der Nachfolge von Davidson weist er jeden Versuch ab, das Wesen der Wahrheit anzugeben, denn zwischen unseren Überzeugungen und der Welt bestünden keine Beziehungen des Wahrgemachtwerdens, nur kausale Beziehungen.<sup>88</sup>

83 Vgl. HSE, 22f, 29ff; Rorty (1994b), 977f.

84 Vgl. Habermas (1999a), 265.

85 COP, 162.

86 COP, 162.

87 WF, 10; vgl. KIS, 29, HSE, 35, Rorty in Rorty/Engel (2007), 45; Rorty (2006d), 95.

88 Vgl. KOZ, 21, WF, 237, Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 144; Rorty in Rorty/Engel (2007), 62. Es gibt einen entscheidenden Unterschied zwischen Davidson und Rorty in dieser Frage. Davidson kritisiert zwar wie Rorty alle bisherigen Wahrheitstheorien als vergebliche Versuche, den nicht definierbaren Begriff Wahrheit doch definieren zu wollen; vgl. etwa Davidson/Rorty (2005), 246-267. Er hält aber an „Wahrheit“ als nicht analysierbaren aber dennoch sinnvollen, intuitiven Grundbegriff seiner Interpretationstheorie fest. Insofern versteckt sich Rorty hinter der von ihm so bezeichneten „minimalistische[n] Wahrheitsauffassung“ (WF, 38) von Davidson; vgl. KOZ, 23; Rorty (1990d), 59. Vgl. dazu Frischmann (2006), 38f. Man kann sagen, dass auch bei dem Versuch der Verabschiedung des Wahrheitsbegriffs die oben dargestellte rhetorische Technik des Versteckens hinter anderen Autoritäten, hier derjenigen Davidsons, zu Einsatz kommt. Angesichts der langen, freundschaftlichen Debatte zwischen Rorty und David-

Unabhängig von der Frage, ob Rorty sich zu Recht auf Davidson berufen kann, ist seine antiessenzialistische Kritik des Wahrheitsbegriffs eindeutig in der sprachanalytischen Tradition zu verorten. Sie steht in der Nachfolge des späten Wittgenstein und dessen genereller Ablehnung von Wesensfragen bezogen auf Grundbegriffe. Gemäß dem Programm einer Reduktion von Wesensfragen von Begriffen auf die Frage nach deren normalsprachlicher Verwendungsweise ist auch die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ein Scheinproblem. Gefordert wird statt dessen die Beschränkung auf die Rekonstruktion der Verwendungsweise des Wortes „Wahrheit“ beziehungsweise von „wahr“ im normalen Sprachgebrauch. Diese Beschränkung auf die Bedeutung des Wahrheitsbegriffes *innerhalb* der Sprache ist bescheidener als die anspruchsvollere Wesensfrage. Sie sucht nicht nach Entitäten hinter den Begriffen, sondern will deren Bedeutungs- und Funktionszusammenhänge sprachintern freilegen. Die sprachanalytische Explikationsweise fragt nicht mehr nach dem Wesen der Wahrheit, sondern nach der durch den Gebrauch des Wortes Wahrheit festgelegten Bedeutung: Wie verwenden wir das Wort „Wahrheit“ in einem Satz? Wie lautet der Sinn von „wahr“ in unserer Sprachpraxis?<sup>89</sup> Diesem grundsätzlichen Bezug auf die Sprachpraxis im Rahmen des Wittgenstein'schen Reduktionsprogramms bleibt auch der Sprachpragmatist Rorty treu. Auch seine Bedeutungsanalyse geht vom Vorrang der Analyse des Adjektivs „wahr“ und dem Rekurs auf dessen Alltagsverwendung aus. Sie empfiehlt lediglich den adjektivischen Gebrauch des Begriffs „wahr“ zur Bezeichnung einer Eigenschaft von Sätzen. Diese „Zurückschraubung“ des Substantivs „Wahrheit“ auf das Adjektiv „wahr“ als ursprüngliche Verwendung des Wortes hat ihr zentrales Motiv in Wittgensteins Kritik an der mit der Substantivierung von „wahr“ in der metaphysischen Tradition vollzogenen Verdinglichung des Wahrheitsbegriffes.<sup>90</sup> Gegen den Versuch der Substantivierung und Hypostasierung des Adjektivs „wahr“ in ein weit entferntes Objekt namens absolute „WAHRHEIT“<sup>91</sup> ohne Erklärungsgebrauch hat auch Rorty grundsätzliche Bedenken. Ein von allen Argumentationskontexten abstrahierender und damit letztlich metaphysischer Wahrheitsbegriff stelle nur eine künstliche Abstraktion von der Vielfalt unseres Sprachgebrauchs dar, getragen von der irrigen Vorstellung, dass der Wahrheitsbegriff selbst als Erklärungs-begriff tauglich sei. Die verdinglichte Wahrheit als Quasi-Gegenstand ist für ihn ein – zu verabschiedendes – Überbleibsel des Essenzialismus, „a useless nominalization of an irreplaceable adjective.“<sup>92</sup> Als Konsequenz dieser Ansicht rich-

---

son lässt sich dies allerdings auch positiv formulieren: Dieser soll bei seinem radikalen Projekt als Bundesgenossen gewonnen werden. – In jedem Fall gehört Davidson mit seinem eigenen, „dritten Weg“ zu den „Reformern“ unter den Neopragmatisten; vgl. dazu u.a. Habermas (1999a), 250f. Zu Davidsons Festhalten an dem Begriff der Wahrheit in Abgrenzung von Rorty siehe insbes. Davidson/Rorty (2005), 294–312. Vgl. dazu auch Glüer (1993), 67, 159ff.

89 Vgl. dazu Gloy (2004), 27ff; Puntel (1993), 280.

90 Vgl. WF, 326; COP, 162; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 144. Vgl. dazu u.a. Frischmann (2006), 39.

91 Rorty (1994b), 978. Auch hier verwendet Rorty wieder die oben bereits erwähnte rhetorische Technik des Großschreibens der kritisierten Idee bzw. des kritisierten Begriffs.

92 Rorty (1996c), 75f; vgl. Rorty (1994b), 978f; PZ, 114f. Vgl. dazu Noetzel (2001), 240.

tet Rortys sprachpragmatische Trivialisierung des Wahrheitsbegriffs den Fokus allein auf das unentbehrliche Adjektiv „wahr“, und auf dessen Verwendung in unserer sozialen Rechtfertigungspraxis.<sup>93</sup> Er wendet damit seinen Instrumentalismus auf den Wahrheitsbegriff selbst an, genauer: auf das Adjektiv „wahr“. Mit einer sprachpragmatischen Analyse des alltäglichen Sprachgebrauchs dieses Adjektivs soll dabei erwiesen werden, dass dessen für die Praxis entscheidenden Funktionen allein mit dem Begriff der Rechtfertigung rekonstruiert werden können und damit der absolute Wahrheitsbegriff verabschiedet werden kann. Rorty unterscheidet dazu zunächst drei Verwendungsweisen von „wahr“: Zitattilgung, Empfehlung (*Kap. IV.3.2*) und Warnung (*Kap. IV.3.3*). Für die Sprachpraxis unentbehrlich seien allerdings nur die Letzteren beiden. Daher konzentriert sich sein Weg der Neubeschreibung von Wahrheit durch Rechtfertigung auf diese beiden praktischen Verwendungsweisen.<sup>94</sup>

Zunächst allerdings noch kurz zur zitattilgenden Verwendungsweise von „wahr“. Dieser Gebrauch ist für Rorty allein dem Kontext der Semantik zugeordnet. Das Prädikat „ist wahr“ dient als semantisches Konzept im Rahmen von metasprachlichen Äußerungen als Mittel der Zitattilgung. Diese wird durch die semantische Äquivalenz „*p*“ ist wahr gdw. *P*“ zureichend erläutert; allerdings – gemäß der oben skizzierten Trennung von pragmatischer Rechtfertigung und semantischen Wahrheitsbegriff ohne Relevanz für unsere Rechtfertigungspraxis.<sup>95</sup> Rorty bezieht sich hier auch auf die Zitat-Tilgungs-Theorie der Wahrheit, nach welcher der Ausdruck „ist wahr“ lediglich ein sprachliches Mittel ist für den semantischen Aufstieg von der Objekt- in die Metasprache im Rahmen des Schemas der Zitattilgung. Er hat demnach allein die semantische Funktion der Entfernung der Anführungszeichen von Anführungsnamen von Sätzen beziehungsweise der Rückgängigmachung der Anführungsfunktion, die aus Sätzen Namen von Sätzen bildet. Wahrheit erschöpft sich nach der Zitat-Tilgungs-Theorie also in dem binnensprachlichen Manöver der Tilgung von Zitaten.<sup>96</sup> Rorty befürwortet die minimalistische oder auch deflationistisch genannte Einstellung des Zitattilgungsansatzes zur Wahrheit als rein semantischen Begriff. Jeder Versuch, darauf aufbauend über den Wahrheitsbegriff mehr zu sagen, führe aber zu einer Spielart des metaphysischen Realismus.<sup>97</sup> Daher hält er auch gegen Davidsons Versuch des Ausdehnens von Tarskis semantischen Wahrheitsbegriff auf die natürlichen Sprachen als intuitive Basis der radikalen Interpretation an der These fest, dass der logisch-semantische Begriff der Wahrheit nichts mit der Rechtfertigungspraxis zu tun haben sollte. Da „wahr“ (wie „gut“, anders als „Gen“) kein erklärender Begriff sei, hält er die semantische Funktion des

93 Vgl. Rorty (1994b), 979; KOZ, 23; WF, 237; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 58.

94 Vgl. Rorty (1990d), 57f; vgl. auch WF, 31; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 150. Dort gibt Rorty auch noch weitere Verwendungsweisen an, die er aber nicht als relevant betrachtet.

95 Vgl. Rorty (1990d), 58. Vgl. dazu Wellmer (2004), 240f.

96 Dazu stellvertretend Quine als bekanntesten Vertreter dieser Theorie: „Ascription of Truth just cancels the quotation marks. Truth is disquotation.“ (Quine (1990), 80. Vgl. dazu Wellmer (2004), 217.

97 Vgl. WF, 30f. Vgl. dazu Wellmer (2001a), 314.

Wahrheitsbegriffs letztlich für redundant.<sup>98</sup> In dieser Hinsicht stimmt Rorty auch mit der Redundanztheorie der Wahrheit überein. Anders als für diese ist für ihn das Adjektiv „wahr“ aufgrund seiner beiden praktischen Funktionen doch nicht redundant. Zusätzlich zu seiner formalsemantischen Funktion habe es noch die für die Rechtfertigungspraxis wichtigen Funktionen des Bekräftigens oder Bestreitens von Behauptungen. Rortys Position lautet: Der in unserer Sprachpraxis benutzte Ausdruck „wahr“ lässt sich nicht zur Erklärung einsetzen, hat aber zwei für die Sprachpraxis unentbehrliche Verwendungsweisen. Er dient der Empfehlung beziehungsweise Billigung und der „Warnung“.

### **IV.3.2 Kontextualistischer und instrumentalistischer Konsens statt Wahrheit – die billigende Verwendungsweise von „wahr“**

Rorty betont besonders die empfehlende beziehungsweise billigende Verwendungsweise von „wahr“. Dieser Ausdruck ist für ihn primär ein billigendes Adjektiv, ein Ausdruck der Empfehlung. Mit ihm würden wir diejenigen Überzeugungen bezeichnen, an die zu glauben wir für gut befinden. Das Prädikat „ist wahr“ sei nichts weiter als ein Kompliment für sich bewährende Aussagen. Im Kern versteht sein radikaler Neopragmatismus unter Wahrheit also „schlicht ein Lob, das man den Überzeugungen spendet, die man für derart gerechtfertigt erachtet, dass eine weitere Rechtfertigung zur Zeit nicht vonnöten sei“.<sup>99</sup>

Rorty bezieht sich mit seiner Betonung des Empfehlungsgebrauchs von „wahr“ auf die pragmatistische Wahrheitstheorie von William James. Dieser Bezug darf allerdings nicht so verstanden werden, dass er ebenfalls eine pragmatistische Wahrheitstheorie entwickeln will. Er bezieht sich primär auf die Kritik von James an dem leeren und statischen Begriff der Übereinstimmung zwischen Geist und Wirklichkeit der Korrespondenztheorie.<sup>100</sup> Auch besteht eine große Nähe zu dessen Grundintention, die Lebens- und Handlungsabhängigkeit der menschlichen Wahrheit philosophisch zu reflektieren. Das Thema Wahrheit soll aus der menschlichen Perspektive statt vom „Gottesstandpunkt“ aus behandelt werden. Dazu wendet James die pragmatische Methode auf den Wahrheitsbegriff an. Seine Schlüsselfragen lauten: Vorausgesetzt eine Idee ist wahr, welchen konkreten Unterschied wird ihr Wahrsein im Leben machen? Wie wird Wahrheit realisiert? Was ist also der *cash value* der Wahrheit in der Erfahrung? Dabei kreist seine pragmatische Analyse von Wahrheit

---

98 Vgl. COP, xxv. Mit seiner semantischen Wahrheitstheorie wollte Alfred Tarski die *adaequatio*-Formel der Korrespondenztheorie erkenntnistheoretisch und metaphysisch neutral präzisieren. Seine berühmte Wahrheitskonvention in Tarski (1977), 143 ist ein genialer Versuch, das Realismusproblem zu umgehen und den Wahrheitsbegriff für die formale Semantik zu retten. Man kann darin eine semantische Entschärfung der Korrespondenztheorie sehen und Tarskis Theorie zugleich als *disquotational-theory of truth* betrachten, in der Wahrheit allein zum semantischen Begriff wird.

99 SO, 17; vgl. SO, 15; WF, 78; Rorty (2006d), 94.

100 Vgl. SN, 20f; Rorty (1990d), 56f. Zu James' Kritik siehe insbes. James (1994b), 44. Vgl. dazu Breuer/Leusch/Mersch (1996), 120.

um den zentralen Punkt, dass die Wahrheit eine Art des Guten ist: „Wahr heißt alles, was sich auf dem Gebiet der intellektuellen Überzeugung aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist.“<sup>101</sup> Bei der Anwendung der pragmatischen Methode auf den Wahrheitsbegriff durch William James ist jedoch ein zentraler Punkt festzuhalten: Er stimmt dabei der *adäquatio*-Formel als Definition der Wahrheit als Ausgangspunkt seiner Untersuchung zu und betreibt mit seinem pragmatistischen Wahrheitsbegriff letztlich nur deren Pragmatisierung. Es handelt sich bei seiner Theorie um eine pragmatische Neuinterpretation, nicht um eine Verabschiedung der Korrespondenztheorie. Ihre Inkonsistenz resultiert letztlich aus dieser reformerischen Absicht. Aufgrund des Festhaltens von James am traditionellen Wahrheitsbegriff ist es auch nicht verwunderlich, dass sich Rorty auch nur mit Einschränkung auf dessen pragmatische Theorie der Wahrheit bezieht. Er liest sie nicht als konstruktive Wahrheitstheorie, sondern als therapeutisches „Verspotten“ jeder Wahrheitstheorie.<sup>102</sup> Der entscheidende Unterschied zwischen James' Wahrheitstheorie und Rortys radikalen Pragmatismus lässt sich folgendermaßen formulieren. Dessen radikal instrumentalistische Position lautet: Nutzen *statt* Wahrheit. Er stellt uns vor die Wahl zwischen dem Verständnis von Wahrheit als „Was zu glauben gut für uns ist“ und Wahrheit als „Kontakt mit der Wirklichkeit“.<sup>103</sup> Damit vertritt Rorty nach eigenem Selbstverständnis eine konsequent „pragmatische Theorie, wonach es bei der Wahrheit nicht um eine Beziehung zwischen Stücken der Welt und Stücken der Sprache geht, sondern um die Nützlichkeit einer Überzeugung.“<sup>104</sup> Das Streben nach Wahrheit wird damit – wie noch bei James – als eine Form des Strebens nach dem Guten verstanden, als Suche nach Realitätsbeschreibungen, die bestimmte menschliche Bedürfnisse erfüllen. Die Antwort auf die Frage „wahr oder falsch?“ wird danach beurteilt, inwiefern eine Meinung zur Erreichung eines gemeinsamen Projekts dient. Gemäß dem Instrumentalismus von Rorty ist die Suche nach zuverlässigen Überzeugungen nur die Suche nach zuverlässigen Werkzeugen. Überzeugungen werden in derselben Weise bewertet, wie Schraubenzieher oder Waffen. Das Kriterium ihrer Rechtfertigung ist die Nützlichkeit für das Erreichen bestimmter Zwecke und das Lösen konkreter Probleme. Ihre Wahrheit ist also abhängig von praktischen Bedürfnissen und Interessen.<sup>105</sup> Anders als bei James ist aber der *allei-*

101 James (1994b), 48; vgl. James (2000), 135. Vgl. dazu Hingst (2000a), 145, 156. James pragmatistischer Wahrheitsbegriff hat neben der Bestimmung von Wahrheit als eine Form des Guten beziehungsweise Nützlichen in unserem Denken weitere, wichtige Dimensionen. Der Pragmatismus vertritt damit nicht einen – leicht zu widerlegenden – utilitaristischen Wahrheitsbegriff mit der pauschalen Gleichsetzung von Wahrheit und (individuellen) Nutzen; vgl. dazu insbes. Putnam (1995), 13-33.

102 WF, 29f; vgl. insbes. auch Rorty (2003c). Für Joseph Margolis verkehrt Rorty damit die eigentliche Absicht der Wahrheitstheorie von William James in ihr Gegenteil; vgl. Margolis (2000), 292.

103 Vgl. SN, 197.

104 WF, 186.

105 Vgl. WF, 121, Rorty (2006d), 95; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 54. Vgl. dazu Frischmann (2006), 39.

nige Maßstab der Beurteilung aller Beschreibungen deren Zweckdienlichkeit für die Gestaltung einer besseren Zukunft: „Die Pragmatisten [...] sind nicht der Ansicht, dass die Wahrheit das Ziel der Forschung ausmache. Das Ziel der Forschung ist der Nutzen.“<sup>106</sup>

„Wahrheit“ ist deshalb in dieser Sicht, die am radikalen Ende des Spektrums der Wahrheitsdebatte unter den Neopragmatisten steht, nur ein leeres metaphysisches Kompliment, das denjenigen Theorien und Positionen im Diskurs gemacht wird, über deren Nutzen wir uns einig sind.<sup>107</sup> Die Unterscheidung wahr/falsch bleibt eine für die Zusammenarbeit in der Gesellschaft wesentliche Unterscheidung der Redepraxis. Das Prädikat „ist wahr“ wird allerdings verstanden als Konsens über die Zuverlässigkeit einer Überzeugung als Werkzeug: „Wahr“ nennen wir diejenigen Überzeugungen, die für bestimmte Zwecke zuverlässiger erscheinen als alle alternativen, bisher angepriesenen Überzeugungen.“<sup>108</sup> Der entscheidende Gesichtspunkt ist in diesem Zusammenhang darin zu sehen, dass der instrumentalistische Bezug auf den Nutzen eingebettet ist in die in Kapitel II.2 bereits skizzierte kontextualistische Theorie der Rechtfertigung. Dies ist auch die zweite entscheidende Differenz zur klassischen pragmatistischen Theorie der Wahrheit. Die übliche Kritik an dieser Theorie lautet, dass der Pragmatismus zwar sage, Wahrheit sei, was funktioniert, er aber nicht die Frage nach dem Kriterium der Nützlichkeit beantworten. Rortys sprachpragmatische Antwort auf diesen Standardeinwand besteht in dem Bezug auf die Sprachpraxis, genauer auf jeweils *unsere* Sprachpraxis. Unsere gegenwärtigen, inkommensurablen Standards der Rechtfertigung liefern das Kriterium für den Nutzen beziehungsweise für den erfolgreichen Umgang mit der Welt.<sup>109</sup> Die vertrauten Rechtfertigungsverfahren der Sprachpraxis einer bestimmten Sprachgemeinschaft sind das einzige relevante und verfügbare „Kriterium“. Dabei wird der prinzipiell unendliche Interpretationsprozess aus pragmatischen Gründen vorübergehend stillgestellt durch einen kontextuellen Konsens über den gemeinsamen Nutzen. Bei dieser Uminterpretation von „Wahrheit“ in Begriffen einer partikularistischen Rechtfertigung wird also der Nutzen an die jeweilige (Sprach-)Gemeinschaft angebunden. Wahrheit als Nutzen verstanden ist bei Rorty also eine kommunitaristische Idee. Wie oben bereits festgestellt, kann man von einem „*Sprachgemeinschafts-Kommunitarismus*“ sprechen.<sup>110</sup> Dies ist auch die sprachphilosophische Basis für die im Rahmen dieser Studie vertretene, zentrale These, dass der Liberale Rorty auf der Begründungsebene als Kommunitarist betrachtet werden muss. Nach Rorty geht es bei der Verwendung von „wahr“ nicht um transkulturelle Gültigkeit, sondern um den jeweils spezifischen praktischen Umgang mit bestimmten Überzeugungen und Aussagen innerhalb einer bestimmten, kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft. Deren Maßstäbe sind dafür entscheidend, ob etwas für ihre Mitglieder wahr oder

---

106 HSE, 47. Dies gilt natürlich auch für die (pragmatistische) Wahrheitstheorie selbst; vgl. Rorty (2000c), 34; PZ, 113.

107 SN, 417; vgl. SN, 21; 402, KIS, 29; COP, xvii.

108 PZ, 113; vgl. PZ, 113f.

109 Vgl. Rorty (2000c), 36f.

110 Vgl. dazu auch Brandom (2000a), ix; Murphy (1990), 51; Früchtel (2001), 276f.

falsch ist. Mit dem Ausdruck „wahr“ wird eine Überzeugung nach den kontingenten Standards unserer Gesellschaft als hinlänglich gerechtfertigt gelobt und gerade keine Aussage über ihre Korrespondenz zu einer sprachtranszendenten Realität gemacht. Rechtfertigung gründet sich nicht auf Fundamente jenseits der Sprache, sondern sie ist abhängig von der Gesprächspraxis. Dabei gibt es für Rorty keine kontextfreie Rechtfertigung als Metapraxis – keinen idealen Diskurs, sondern nur die jeweilige Redepraxis einer bestimmten Sprachgemeinschaft. Die Praktiken der Rechtfertigung sind abhängig von der jeweiligen Sprache und deren Tradition; und damit letztlich von einer faktisch geteilten Lebensform.<sup>111</sup> Mit seinen neopragmatischen Gegenspielern plädiert Rorty für eine diskurstheoretische Verabschiedung der Bewusstseinstheorie. Aber für ihn werden Überzeugungen im Diskurs immer unter Berufung auf Gründe gerechtfertigt, die den Forderungen einer *konkreten* Gemeinschaft entsprechen. Rechtfertigung als Neubeschreibung von Wahrheit gibt es immer nur gegenüber bestimmten Adressaten. Sie ist relativ zu einer konkreten Hörerschaft. Rechtfertigung wird also ausschließlich als kontextabhängig gedeutet, als abhängig von dem Vokabular einer bestimmten Sprachgemeinschaft. Wir bleiben immer auf einen bestimmten Kontext verwiesen. Es kann darüber hinaus keine absolute Rechtfertigung geben.<sup>112</sup>

Zugleich gilt, dass jeder Konsens im Rahmen eines Diskurses ein kontextueller Konsens bleiben wird. Die These von der Kontext übergreifenden Wahrheit stellt für Rorty daher eine nichtssagende Formulierung dar, die konsequente Pragmatisten vermeiden sollten, um nicht in den metaphysischen Realismus zurückzufallen.<sup>113</sup> Für sie gebe es auch keine Tätigkeit namens „Erkenntnis“ über den (konkreten) Vorgang der Rechtfertigung von Überzeugungen hinaus: „Es gibt nichts weiter als den Vorgang, der an bestimmte Auditorien gerichteten Rechtfertigung von Überzeugungen. Kein solches Auditorium steht der Natur näher oder ist ein besserer Vertreter eines ahistorischen Rationalitätsideals als irgendein anderes.“<sup>114</sup> Kein kontextueller Konsens über Überzeugungen als Werkzeuge für die Steigerung des menschlichen Glücks ist demnach näher an der Realität. Und es gibt nach dieser Sicht keine Annäherung an den *focus imaginarius* namens kontextunabhängige Wahrheit.<sup>115</sup> Aufgrund der Kontextabhängigkeit der Rechtfertigung kann nach Rorty keine Wahrheit erreicht werden, nur ein jeweils konkreter Konsens. Als einziges Kriterium des Fortschritts bleibe daher auch nur der Konsens der „Sieger“ in der Geschichte: „Rechtfertigung ist stets Rechtfertigung vom Gesichtspunkt der Überlebenden, der Sieger; es gibt keinen höheren Blickpunkt als den ihren, den man einnehmen könnte.“<sup>116</sup> Allein der Konsens des jeweils aktuellen Auditoriums, vor dem wir uns rechtfertigen, ist also entscheidend. Die oben eingeführte Devise zur Kennzeichnung von Rortys Position „Nutzen statt Wahrheit“ muss also präzisiert wer-

111 Vgl. SN, 190f; PSH, 34.

112 Vgl. WF, 11, 31; HSE, 29; Rorty (1994b), 182f.

113 WF, 88; vgl. WF, 88. Vgl. dazu auch Wellmer (2004), 240.

114 HSE, 28.

115 Vgl. SO, 15; Rorty (1996c), 78. Vgl. dazu Baltzer (2001), 26f.

116 HSE, 16.



den. Sie hat zu lauten: „*kontextueller* Konsens über Nutzen statt absolute Wahrheit“. An dieser Stelle muss noch mal betont werden, dass Rorty nicht die semantische These vertritt, wonach Wahrheit auf kontextuelle Rechtfertigung zurückführbar ist. Wahrheit wird vielmehr von ihm neu beschrieben als Konsens des gegenwärtigen Auditoriums über den Nutzen einer Überzeugung. Sein Neopragmatismus stellt eine kontextualistische Diskurs- beziehungsweise Konsenstheorie dar, in der *allein* der Konsens einer bestimmten Kultur als relevant betrachtet wird. Nach dieser Theorie heißt einen Wahrheitsanspruch zu vertreten nichts anderes, als dass man bereit ist, Gründe für seine Behauptung anzubieten, und zwar immer gegenüber einem bestimmten Auditorium.<sup>117</sup>

Wie oben kurz erwähnt, bezieht sich Rorty auch bei seiner kontextuellen Theorie der Rechtfertigung nicht nur auf William James, sondern insbesondere auf sein pragmatistisches Vorbild John Dewey. Auch Deweys Instrumentalismus zieht es vor, nicht von Wahrheit im Sinne der „Zuschauer-Theorie des Erkennens“<sup>118</sup>, sondern allein von gerechtfertigter Behauptbarkeit zu reden. Statt also den Peirce’schen Weg zu folgen und „wahr“ im Sinne von „gerechtfertigt in einer Idealsituation“ zu verstehen, beschränkt sich Rorty mit Dewey darauf, „wahr“ als ausgewiesene Behauptbarkeit zu interpretieren. Für ihn ist allein die Fähigkeit entscheidend, alle Einwände der Mitglieder der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft mit einem Argument begegnen zu können. Versteht man auf diesem Weg eine wahre Aussage allein als eine gerechtfertigte Behauptung, sind Behauptungen dann „wahr“ wenn sie den Zügen eines Sprachspiels entsprechen, das heißt, wenn sie von den Mitspielern in diesem Spiel anerkannt werden.<sup>119</sup> Dass die Rechtfertigung von Wahrheitsansprüchen in Rortys kontextualistischem Verständnis von Erkenntnis und Rechtfertigung nicht direkt mit Bezug auf „sprachnackte“ Objekte gedacht wird, sondern nur indirekt, das heißt durch Übereinstimmungsprozesse innerhalb des als kompetent eingeschätzten Auditoriums, unterscheidet es nicht von demjenigen der (neo-)pragmatistischen Reformer. Der entscheidende Schachzug ist darin zu sehen, dass er jenem Auditorium, vor dem die Rechtfertigung erfolgen muss, eine empirische Deutung gibt. Der relevante intersubjektive Argumentationsraum wird durchgängig kontextualistisch gedacht. Die Antwort auf die Frage „Unforced agreement among whom?“ lautet: „us“.<sup>120</sup> Mit dem – bewusst provokativen – Begriff „Ethnozentrismus“<sup>121</sup> kennzeichnet

117 Vgl. PAK, 138; SO, 32, 85. Nur in diesem Sinne ist die (viel kritisierte) Formulierung des Provokateurs Rorty in SN, 196f zu verstehen, dass man unter Wahrheit nicht mehr verstehen sollte, als den Umstand, dass unsere Mitmenschen eine Aussage gelten lassen werden.

118 Dewey (1998), 27.

119 Vgl. SN, 19, 196f; Rorty (1984), 4ff; HSE, 22f. Vgl. dazu Frischmann (2006), 39.

120 ORT, 38. Vgl. dazu Nagl (1998), 160f.

121 Siehe insbes. ORT, 2, 203; SO29. Im Rahmen dieser Studie werden in der Regel die weniger irreführenden Bezeichnungen Kontextualismus oder auch Kommunitarismus der Rechtfertigung verwendet; zumal Rorty selbst inzwischen Zweifel an der Bezeichnung „Ethnozentrismus“ geäußert hat. Siehe hierzu unten Kap. IX.

Rorty seine eigene Position in Abgrenzung zu den universalistischen Varianten des Sprachpragmatismus. Es handelt sich dabei um einen Kommunitarismus der Rechtfertigung, der die, für die meisten immer noch selbstverständliche, Idee der (absoluten) Wahrheit verabschieden will durch die radikal sprachpragmatische Beschränkung auf den pragmatischen Begriff der Rechtfertigung vor empirisch gedachten Auditorien. Durch diese radikale Neubeschreibung will er auch die Falle des Relativismus als Gegenpol des Wahrheitsabsolutismus vermeiden. Rortys sprachpragmatische Theorie der kontextuellen Rechtfertigung versucht also mit der Neubeschreibung von „wahr“ als empfehlenden Ausdruck, der nicht kontextunabhängig zu bestimmen ist, die kontextualistische *Auflösung* der von Wellmer skizzierten Wahrheitsantinomie: „Der Pragmatist vertritt keine Theorie der Wahrheit.“<sup>122</sup>

#### **IV.3.3 Idealisierungsminimalismus als Artikulation unseres „offenen“ Ethnozentrismus – die warnende Funktion von „wahr“**

Es bleibt allerdings die kritische Nachfrage an Rortys Auflösungsversuch, wie sich mit seiner Neubeschreibung von Wahrheit durch kontextuelle Rechtfertigung die in allen Sprachen bekannte Unterscheidung zwischen dem Wahren und dem Für-wahr-Gehaltenen einholen lässt, ohne auf die Differenz zwischen absoluter Wahrheit und relativer Rechtfertigung zurückzugreifen. Rorty selbst betont die Bedeutung der Differenzintuition zwischen Wahrheit und Rechtfertigung beziehungsweise des fallibilistischen Vorbehalts, der durch die Formulierung „Völlig gerechtfertigt für uns, aber vielleicht nicht wahr.“ ausgedrückt wird.<sup>123</sup> Allerdings liegt das Charakteristische seiner Position darin, erneut keinen theoretischen Sinn hinter der absolutistischen Verwendung des Wahrheitsprädikats anerkennen zu wollen, sondern allein dessen *praktische* Bedeutung in den Blick zu nehmen. Die sprachpragmatische Neubeschreibung der Verwendungsweise von „wahr“ als bloß warnenden Ausdruck innerhalb der Rechtfertigungspraxis soll die Uminterpretation des warnenden Gebrauchs des Wahrheitsprädikats leisten. Damit will Rorty endgültig ein neues Vokabular zur Beschreibung unserer Sprachpraxis durchsetzen; eines, das ohne absoluten Wahrheitsbegriff und ohne realistische Intuition auskommt.<sup>124</sup>

Traditionellerweise wird die warnende Unterscheidung zwischen „wahr“ und bloß „gerechtfertigt“ mithilfe der unaufhebbaren Differenz von objektiver Wahrheit und relativer Rechtfertigung interpretiert. Dabei wird Wahrheit als Kontrast zu bloßer Rechtfertigung mit Bezug auf die objektive Realität gedacht. Dies gilt insbe-

122 SO, 16. Vgl. Wellmer (1993), 161. Zur Frage, ob Rorty mit seiner Unterscheidung zwischen Ethnozentrismus und Relativismus den Relativismus wirklich ausweichen kann, siehe unten Kap. IX.1.

123 Vgl. Rorty (1994b), 979. Vgl. dazu Habermas (1999a), 249; Nagl (1998), 167f; Wellmer (2004), 241f.

124 Vgl. Habermas (1999a), 266; Brunkhorst (1997b), 131ff.

sondere für den Repräsentationalismus, letztlich aber auch noch für den reformerischen Sprachpragmatismus, wie bei der Rekonstruktion der Habermas'schen Theorie der Wahrheit deutlich wurde. Dabei besteht der praktische Nutzen des warnenden Gebrauchs von „wahr“ in der Warnung, „die Wahrheit“ niemals mit einem faktisch hergestellten Einverständnis zu verwechseln. Dies kann man als den kontrafaktischen Sinn des Ausdrucks „wahr“ bezeichnen.<sup>125</sup>

Auch für Rorty kann und soll diese warnende Verwendungsweise, mit der die herrschende Meinung relativiert werden kann, nicht aus unserer sprachlichen Praxis eliminiert werden. Seine radikale Version des Sprachpragmatismus bietet aber auch hier eine pragmatistische Neuinterpretation der Absolutheit des Wahrheitsbegriffes an. Die Lücke zwischen Wahrheit und Rechtfertigung, die sich in der Redeweise, dass eine Überzeugung zwar gerechtfertigt sein mag, aber vielleicht nicht wahr ist, auftut, wird von Rorty schlicht als Lücke zwischen dem wirklichen Guten und dem möglichen Besseren gedeutet: „Vom pragmatistischen Standpunkt läuft die Aussage, das, woran zu glauben jetzt für uns rational ist, sei womöglich nicht *wahr*, auf nichts weiter hinaus als die Aussage, jemand könne eine bessere Idee präsentieren.“<sup>126</sup> Ein fallibilistisches Bewusstsein haben, heißt nach dieser Sicht nichts anderes als einzusehen, dass die eigenen Gründe eventuell vor einem anderen Auditorium nicht stichhaltig sein könnten. Selbst wenn wir Rechtfertigung vor einem gegebenen Auditorium erreicht haben, kann es immer neue und einbildungsreichere Auditorien geben, vor denen wir uns rechtfertigen können müssen. Der Unterschied zwischen Rechtfertigung und Wahrheit erinnere uns nur daran, dass Rechtfertigung vor einer Gruppe von Hörern nicht das Gleiche ist wie Rechtfertigung vor einer anderen Hörschaft. Die ganze Kraft der warnenden Verwendung liege allein in dem Hinweis, „Begründungen seien relativ zu einer Hörschaft und niemals sei die Möglichkeit auszuschließen, es könne jetzt oder in Zukunft fähigere Hörer geben, die eine bei uns als unbegründbar geltende Überzeugung rechtfertigen können.“<sup>127</sup> Für den einzigen Unterschied zwischen unbedingter Wahrheit und bedingter Rechtfertigung, der nach Rorty auch einen praktischen Unterschied macht, reiche die Kontrastierung von gegenwärtigen und zukünftigen Auditorien als unterschiedliche Situationen der Rechtfertigungsmöglichkeit. Eine darüber hinausgehende Unterscheidung zwischen Rechtfertigungskontexten und eigentlicher Wahrheit würde die unhaltbare metaphysische Idee eines Zugangs zur Wahrheit jenseits der konkreten Rechtfertigungsgemeinschaft voraussetzen. Auch für die warnende Funktion des Wahrheitsbegriffes sei also eine Theorie der Wahrheit weder möglich noch nötig.<sup>128</sup>

Die mehrfach betonte, für den Pragmatismus von Peirce bis heute charakteristische Wendung vom a priori weg hin zum Zukunftsmotiv konkretisiert sich bei Ror-

---

125 Vgl. Brunkhorst (2001), 157.

126 SO, 14; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 4; 57f; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 150.

127 WF, 31; vgl. WF, 61.

128 Vgl. HSE, 34; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 4f.

ty in der Wahrheitsfrage als Hoffnung auf bessere Formen der Rechtfertigung in der Zukunft:

„Wir stellen das Wahre dem Gerechtfertigten gegenüber, um ein gegenwärtiges Auditorium samt seinen jetzigen Rechtfertigungsforderungen einem erhofften künftigen Auditorium gegenüberzustellen. Wir hoffen, dass sich dieses künftige Auditorium zu dem gegenwärtigen Auditorium ebenso verhält wie die Royal Society von 1700 zu dem Gerichtshof, der Galileo verurteilte.“<sup>129</sup>

Rortys Generalmotto „Hoffnung statt Erkenntnis“ bedeutet an dieser systematisch zentralen Stelle Hoffnung auf künftige Auditorien statt auf die Autorität der Wahrheit. Er vertritt die These, „dass die *Gegenüberstellung des Wahren und des bloß Gerechtfertigten ausschließlich den einen Sinn haben kann, der wirklichen Gegenwart eine mögliche Zukunft gegenüberzustellen*.“<sup>130</sup> Rorty gibt seinen Kritikern zu, dass der warnende Gebrauch von „wahr“ den Kontext der jeweiligen Rede sprengt beziehungsweise transzendiert, weil er mögliche Kritik anderswo und zu einer anderen Zeit antizipiert.<sup>131</sup> „Transzendierend“ könne aber auf der für Rorty einzig relevanten Ebene der Rechtfertigungspraxis nicht mehr meinen als „über unsere derzeitigen Praktiken hinausgehend in Richtung möglicherweise anderer Zukunftspraktiken“.<sup>132</sup> Die Aussage „Etwas ist gerechtfertigt aber vielleicht nicht wahr.“ darf für ihn nicht als Unterscheidung zwischen etwas Menschlichem und etwas Nicht-Menschlichem verstanden werden, sondern sie muss neu interpretiert werden; und zwar schlicht als Unterscheidung zwischen zwei Rechtfertigungssituationen, in denen sich Menschen wiederfinden können: einer gegenwärtigen Situation, in der eine Meinung gerechtfertigt erscheint, und eine hypothetische zukünftige, in der dies nicht mehr der Fall ist.<sup>133</sup> Anstelle des Transzendierens der Gegenwart durch die Notwendigkeit oder Ewigkeit setzt Rorty also die Möglichkeit, dass die Zukunft die Gegenwart transzendiert. Seine historistische Sicht der Sprache lehnt die Diskontinuität von menschlicher Praxis und etwas Ahistorischem, das diese Praxis transzendiert ab – sei es in Gestalt eines gedachten Endes der Forschung oder auch einer idealen Sprechsituation. Er geht davon aus, „dass das einzige, was eine soziale Praxis transzendieren kann, eine andere soziale Praxis ist, genauso wie das einzige, was ein jetziges Publikum transzendieren kann, ein zukünftiges Publikum ist“.<sup>134</sup>

129 HSE, 31.

130 HSE, 31 [Herv. i. O.].

131 Vgl. etwa Brunkhorst (1997b), 133.

132 WF, 90; vgl. Rorty (1994b), 979ff.

133 Vgl. Rorty in Rorty/Engel (2007), 40f – dort bemerkt Rorty auch, dass diese Sicht Ausdruck seiner Ansicht ist, dass wir nur Verantwortung gegenüber unseren Mitmenschen und nicht gegenüber der „Realität“ haben.

134 Rorty (1994b), 982; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 50. Demgegenüber wirft Rorty den Idealisierungstheoretikern wie Habermas Flucht vor der Kontingenz beziehungsweise der Endlichkeit vor; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 60.

Der warnende Gebrauch von „wahr“ ist für Rorty eine Art Geste in Richtung künftiger Generationen, genauer: in Richtung eines besseren „Wir“. Er verweist nicht auf den Kontrast zwischen dem Aktuellen und dem Idealen, sondern auf den zwischen der Rechtfertigung vor uns hier und jetzt und einer gedachten Rechtfertigung vor einer überlegenen Version von uns; die Version, von der wir hoffen, unsere Nachfahren werden sie verkörpern. Die Schlüsselfrage „Rechtfertigung vor wem?“ führe letztlich zu der Antwort „Wir in der von uns ersehnten Gestalt“<sup>135</sup>, also stets bereit, der Gegenseite Gehör zu schenken, alle Konsequenzen zu durchdenken. Gegen die starke Idealisierungsstrategie der sprachpragmatischen Wahrheitstheorien vertritt Rorty damit die These, dass idealisierte Akzeptierbarkeit nie mehr heißen kann als „Akzeptierbarkeit für *uns* in Bestform“<sup>136</sup>, denn es gebe keine Kriterien für Wahrheit, unterschieden von Kriterien für Rechtfertigung vor der besten, kritischsten und bestinformativsten Hörerschaft, die wir uns im Augenblick vorstellen können.<sup>137</sup>

Mit der Spezifizierung des relevanten Auditoriums als „Wir in Bestform“ kehrt auch bei Rortys kontextueller Konsensstheorie das Idealisierungsproblem zurück. Für seine neopragmatistischen Gegenspieler nötigt ihn die Rekonstruktion des warnenden Gebrauchs von „wahr“ zu immer mehr ungewollter Idealisierung des relevanten Auditoriums.<sup>138</sup> Es erweist sich damit als der eigentliche Streitpunkt zwischen den Konsensstheoretikern nicht die Notwendigkeit einer Idealisierung, sondern deren notwendige Stärke und Status. Die Wahrheitsdebatte dreht sich im Kern um die Frage: Welches ist das relevante Auditorium, vor dem die Rechtfertigung gedacht wird, und wie stark muss eine Idealisierung vorgenommen werden, um den warnenden Gebrauch von „wahr“ sprachpragmatisch zu rekonstruieren? Die Antwort der Reformer auf die Frage nach der Struktur des relevanten Auditoriums, das wahre Aussagen von gerechtfertigten Aussagen unterscheiden soll, ist der Kontext transzendierende Idealisierungsvorbehalt; in den Worten von Jürgen Habermas: „„Wahr“ heißt die Aussage, die unter idealen epistemischen Bedingungen (Putnam) gerechtfertigt werden könnte oder die in einer idealen Sprechsituation (Habermas) beziehungsweise in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft (Apel) ein argumentativ erzieltes Einverständnis finden würde.“<sup>139</sup> Rortys Gegenposition zu diesen starken Idealisierungsstrategien kann man als *Idealisierungsminimalismus* bezeichnen. Er will eigentlich jede Idealisierung vermeiden. Über die Beschränkung auf die aktuelle Rechtfertigung beziehungsweise den aktuellen Konsens hinaus muss aber auch seine kontextualistische Diskurstheorie eine schwache Form der Idealisierung einführen: die Differenz zwischen dem gegenwärtigen und einem erhofften künftigen, besseren Auditorium. Anstelle des Transzendierens der gegenwärtigen Kommunikationsgemeinschaft durch eine ideale Kommunikationsgemeinschaft tritt die

---

135 WF, 75.

136 WF, 76

137 Vgl. WF, 76, 89; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 50; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 148.

138 Vgl. dazu insbes. Habermas (1996b), 20ff.

139 Habermas (1999a), 256.

Unterscheidung zwischen unserer jeweiligen Hier-und-jetzt-Kommunikationsgemeinschaft und irgendeiner nichtidealen, aber potenziell realen zukünftigen Kommunikationsgemeinschaft, die besser informiert und einbildungsstärker ist als wir: „Ich denke, das einzige Ideal, das vom Diskurs vorausgesetzt wird, ist dasjenige, wonach man in der Lage sein muss, seine Überzeugungen vor einem kompetenten Publikum zu rechtfertigen.“<sup>140</sup> Das kompetente Publikum ist für Rortys kontextualistische Diskurstheorie zunächst immer die je eigene Rechtfertigungsgemeinschaft. Darüber hinaus können wir uns aber auch ein zukünftiges, besseres „wir“ vorstellen. Dabei ermahnt uns der Gedanke einer erfolgreichen Rechtfertigung vor „uns, in der von uns ersehnten Gestalt“, immer weiter nach Zustimmung über unserer gegenwärtige Rechtfertigungspraxis hinaus zu suchen. Rorty deutet damit den Unterschied zwischen Wahrheit und Rechtfertigung als Bereitschaft, Ansichten nicht nur hier und jetzt, sondern auch noch vor *jedem* anderen Publikum zu verteidigen.

Das Äquivalent für die Orientierung an der objektiven Wahrheit wird damit das Streben nach Ausweitung unserer jeweiligen Kommunikationsgemeinschaft, das heißt die Reichweite des kommunikativen „Wir“ soweit es geht auszudehnen.<sup>141</sup> Jede über dieses Zugeständnis einer vorsichtigen Idealisierung von Rechtfertigungsbedingungen hinaus weitergehendere Idealisierung lehnt Rorty ab. Wahrheit wird so zur intersubjektiven Übereinstimmung unter möglichst vielen Menschen in der Gegenwart und in der Zukunft. Der absolute Sinn des Wahrheitsbegriffs hat für ihn keinen theoretischen Wert, sondern allein den guten praktischen Sinn, uns anzu-spornen, unseren Kontext und unsere Weise der Rechtfertigung, soweit es geht, zu erweitern:

„Nach pragmatistischer Anschauung sollte die Vorstellung von etwas Nichtmenschlichem, das uns Menschen vorwärts lockt, durch die Vorstellung ersetzt werden, immer mehr Menschen in die eigene Gemeinschaft einzubeziehen. Der Lohn der Rechtfertigungsfähigkeit liegt [...] in dieser Fähigkeit selbst. Wir brauchen uns keine Sorgen darum zu machen, ob wir zur Belohnung so etwas wie einen immateriellen Orden mit der Aufschrift ‚Wahrheit‘ erhalten.“<sup>142</sup>

Ludwig Nagl ist Recht zu geben, wenn er zur Charakterisierung dieser Position von einem „piecemeal-Universalismus“ spricht. Seiner Einschätzung, dass es bei Rortys Idealisierungsminimalismus kein Halten gibt und es sich bei dessen Rekurs auf immer umfassendere Gruppen der Zustimmung um einen nicht-expliziten Universa-

140 Rorty (1994b), 182f; vgl. Rorty (1994b), 980f; WF, 61. Vgl. dazu Brunkhorst (2001), 158ff; Nagl (1998), 169ff. Nach Rortys eigener Einschätzung ist die Differenz zwischen der Idealisierungsstrategie der Reformer und seinem Minimalismus der Hoffnung auf neue und bessere Auditorien in der Zukunft gering, aber entscheidend; vgl. Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 49f.

141 Vgl. SO, 14f.

142 HSE, 80. Vgl. dazu Habermas (1999a), 267f; Brunkhorst (1997b), 131f.

lismus handelt, ist allerdings schon problematischer.<sup>143</sup> Die angestrebte universelle Ausweitung des „Wir“ wird von Rorty explizit als Ziel von Forschung (und Moral!) angegeben. Forschung soll nicht auf Wahrheit zielen, sondern auf immer breiteren, letztlich universellen Konsens über den Nutzen. Der entscheidende Unterschied – etwa zu Habermas’ Universalismus – liegt aber darin, dass die Universalität *als Ziel* nicht als schon notwendig vorgegeben gedacht wird; sie muss und soll vielmehr kreiert werden. Die Forderung, möglichst breite Zustimmung über unsere Gruppe hinaus zu suchen, ist für Rorty gerade keine notwendige Idealisierung oder transzendental konzipierte regulative Idee. Der Wille, die konversationelle Gemeinschaft auszuweiten, ergibt sich nicht notwendig aus idealen Argumentationsvoraussetzungen. Universelle Rechtfertigung ist bei Rorty genau wie universelle Solidarität nicht eine rationale Notwendigkeit, sondern ein kontingentes Ziel der Ausdehnung des Wir-Begriffs.<sup>144</sup>

Warum sollten wir uns aber um Zustimmung über die Grenze unserer jeweiligen aktuellen Wir-Gruppe hinaus bemühen? Rortys Antwort auf die Kritik, dass sich seine (schwache) Idealisierung nicht von selbst versteht, da die Wahrheit als normativer Bezugspunkt der Rechtfertigungspraxis in seiner Theorie nicht mehr vorhanden ist<sup>145</sup>, ist konsequenter Weise kontextualistischer Natur: Wir, das heißt die Mitglieder der liberalen westlichen Kultur, versuchen mit der Bereitschaft zur ständigen Ausweitung der Rechtfertigungsgemeinschaft aus den Fehlern unserer Vergangenheit zu lernen. Das Streben nach Offenheit der westlichen Hochkulturen des 20. Jahrhunderts ist aber nur ein glücklicher historischer Zufall. Es ist das Ergebnis der blinden Grausamkeit, die von unserer mangelnden Offenheit früher resultierte, und unserer Angst, zurück in die Barbarei zu fallen. Dieses pragmatische Argument versteht die schwache Idealisierung als Ergebnis von Analogien und konkreten Vergleichen vergangener Rechtfertigungsprozesse aus unserer heutigen Sicht. Bei dem Streben nach Fortführung des Gesprächs gehe es nicht um den Versuch, einem unerreichbaren Ideal namens Wahrheit näher zu kommen, sondern um unseren Versuch, uns von den Teilen unserer Vergangenheit zu entfernen, die wir am meisten bereuen. Die Rechtfertigungspraxis sollte motiviert werden von Ängsten vor Regression, statt von abstrakten Hoffnungen auf Universalität. Dabei sei dieses Projekt einer Ausweitung des diskursiven „Wir“ nicht mit philosophischen Gründen, sondern allein aus praktischen Erfahrungen zu rechtfertigen. Letztlich bleibe nur der Verweis auf die kontingenten Erfahrungen unserer Kultur.<sup>146</sup>

In Rortys Theorie der kontextuellen Rechtfertigung gibt es keinen Platz für den überlokalen, kontexttranszendenten Sinn von Wahrheit, so wie es auch keinen überlokalen Sinn von Gerechtigkeit gibt. Es gibt nur ausgedehnte und weniger ausge-

---

143 Vgl. Nagl (1998), 171f.

144 Vgl. Rorty (1994b), 983; 988. Zu Rortys moralischen Universalismus der Reichweite, der zugleich keiner der Geltung ist, siehe vor allem unten Kap. IX.2.

145 Vgl. Habermas (1999a), 267f.

146 Vgl. u.a. WF, 75f; COP, 172; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 60f. Vgl. dazu Nagl (1998), 171.



dehnte (Rechtfertigungs-)Gemeinschaften, also einen weitherzigen oder engherzigen Ethnozentrismus.<sup>147</sup> Seine Diskurstheorie versteht sich als Artikulation des *offenen* Ethnozentrismus unserer westlichen, liberalen Kultur. Diese soll sprachpragmatisch mit einer Theorie der kontextuellen Rechtfertigung auf den Begriff gebracht werden. Dabei wird die Kontext transzendierende Funktion des klassischen Wahrheitsbegriffes auf antirepräsentationalistische Weise ersetzt durch die Forderung, das Gespräch offen zu halten. Rortys Diskurstheorie betrachtet konsequent sprachpragmatisch allein den praktisch relevanten Aspekt des Unterschieds zwischen absoluter Wahrheit und relativer Rechtfertigung und interpretiert ihn dann neu. Den warnenden Gebrauch des Wortes „wahr“ will Rorty allein als Geste in Richtung künftiger, besserer Generationen verstanden wissen und als Forderung das Gespräch der Kultur offen zu halten.<sup>148</sup> Die Forderung nach Offenheit für zukünftige Auditorien wird zum funktionalen Äquivalent der Suche nach Wahrheit unabhängig von Rechtfertigung, zu einer Art minimalistischen Ersatz für die Vorstellung der (Korrespondenz-)Wahrheit. Der traditionelle, objektive Wahrheitsbegriff wird also in Rortys radikaler Version des Neopragmatismus nicht wie bei der Idealisierungstheorie von Habermas durch den idealen Konsens *rekonstruiert*. Trotz aller philosophischen und auch politischen Nähe beider Diskurstheoretiker gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen ihren Varianten des Sprachpragmatismus: Der Diskurs ist bei Rorty nicht der Weg zum Ziel Wahrheit, sondern er wird zum Ziel an sich erklärt.<sup>149</sup>

#### **IV.4 Der transformative Anspruch von Rortys minimalistischem Sprachpragmatismus – seine Motive und seine Probleme**

##### **IV.4.1 Ein radikales Gesprächsmodell der Philosophie: (Sokratische) Liebe zur Wahrheit verstanden als Liebe zum Gespräch**

Traditionellerweise wird die theoretische und lebenspraktische Ausrichtung auf die Wahrheit, so wie sie exemplarisch der Figur des Sokrates zugeschrieben wird, als das den Menschen eigentlich Auszeichnende betrachtet. Daher darf nach dieser Sicht auch, aller Probleme der Wahrheitstheorie bis heute zum Trotz, die Suche der Philosophie nach Wahrheit nicht aufhören. „Wahrheit“ wird als normativer Begriff für unersetzlich gehalten.<sup>150</sup> Rorty spricht sich mit einem radikalen Gesprächsmodell der Philosophie gegen diese Überhöhung des Wahrheitsbegriffs

---

147 Vgl. Brunkhorst (1997b), 135.

148 Vgl. SN, 408; WF, 88f.

149 Vgl. Rorty in Voparil (2010), 488. Dieses Ergebnis spricht gegen die deflationistische Lektüre von Rortys Konsentstheorie etwa durch Hauke Brunkhorst als „Publikumstheorie der Wahrheit“ bzw. „soziale Dialogtheorie der Wahrheit“ (Brunkhorst (2001), 155).

150 Vgl. etwa Gloy (2004), 2.

aus, der für ihn keinen regulativen Wert hat. Aber was für eine Art zu Philosophieren soll das noch sein, ohne die sokratische Liebe zur Wahrheit? Anders gefragt: Was könnte an die Stelle der normativen Orientierungsfunktion des Wahrheitsbegriffes treten? Rortys Antwort lautet folgendermaßen: Aus der Einsicht, dass wir nie zur Wahrheit gelangen werden, sondern immer nur auf Rechtfertigung verwiesen sind, folgt, dass die Suche nach Wahrheit jenseits der menschlichen Rechtfertigungsmöglichkeiten zu ersetzen ist durch die Suche nach Konsens. An die Stelle des fruchtlosen Ideals der Wahrheitssuche und des Anspruches, die innere Natur der Wirklichkeit erfassen zu können, sollte die Liebe zum Gespräch treten:

„So wie ich sie verstehe, sollte die Liebe zur Wahrheit oder zur Weisheit nicht gedacht werden als Wunsch, die Dinge richtig zu erfassen [...] Ich denke nicht, dass es diese Weise, wie die Dinge sind, in irgendeiner Form gibt. Stattdessen sollte die Liebe zur Wahrheit als Liebe zum Gespräch verstanden werden.“<sup>151</sup>

Wie oben bei der kurzen Darstellung der Abgrenzung seines Ironiebegriffs von der sokratischen Ironie bereits angedeutet, versucht Rorty, die sokratischen Tugenden der Gesprächsbereitschaft als moralische Tugenden von der Orientierung des Gesprächs auf die Wahrheit abzulösen. Das sokratische Gespräch wird bei ihm zum Ziel an sich erklärt. Sein transformativer Sprachpragmatismus wirbt für die Auffassung, „dass wir aufhören können, jenseits des Gesprächs Ausschau zu halten, um dort den Ursprung oder das Ziel des Gesprächs ausfindig zu machen. Vielmehr sollten wir das Gespräch als unser ein und alles begreifen, als etwas, das keines ihm äußerlichen Bezugsrahmens bedarf.“<sup>152</sup> Der Ausdruck sokratische Wahrheitsliebe bekommt damit die Bedeutung von intellektueller Offenheit beziehungsweise Neugier auf die Meinung anderer, gepaart mit Toleranz für die Existenz solcher Meinungen und die Bereitschaft, sich im Gespräch durch bessere Argumente überzeugen zu lassen: „In diesem Sinne ist die Liebe zur Wahrheit einfach intellektuelle Neugier. Was diese Tugend auszeichnet, sind Toleranz und das Fehlen von Fanatismus. Ein anderer Name dafür lautet *conversability* – Umgänglichkeit und Gesprächsbereitschaft.“<sup>153</sup> Diese normative Orientierung auf das Gespräch hin ist das entscheidende metaphilosophische Ziel, durch das Rortys Antirepräsentationalismus motiviert wird.

Nur mit der konsequenten Umsetzung der Devise „Rechtfertigung statt Wahrheit“ könnten wir auch den Repräsentationalismus verabschieden: „Setzen wir Kommunikation, das Gespräch zwischen Personen, an die Stelle von Konfrontation, dem Gegenüberstellen von Personen und Sachverhalten, so können wir uns des Spiegels der Natur entledigen.“<sup>154</sup> Wissen wird in Rortys sprachpragmatischen Antirepräsentationalismus nicht mehr als Wort-Welt-Beziehung, sondern als Bezie-

---

151 PZ, 101; vgl. PZ, 114; vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 154.

152 Rorty (2000b), 90; vgl. COP, 172ff.

153 PZ, 116 [Herv. i. O.].

154 SN, 191.

hung zwischen Teilnehmer eines Gesprächs verstanden. Für ihn ist „das Gespräch der unhintergehbare Kontext, in dem Erkenntnis verstanden werden muss“.<sup>155</sup> Nicht die Konfrontation mit der Welt, sondern die Konfrontation mit dem Kritiker ist der einzig mögliche Test unserer Meinungen. Statt daher nach einem Fundament jenseits der Diskurspraxis Ausschau zu halten, sollten wir im logischen Raum des Begründens bleiben und im Gespräch nach unanfechtbaren Argumenten suchen. Die Liebe zur Wahrheit im Sinne einer richtigen Beziehung zur Realität will Rorty preisgeben und statt dessen die Suche nach Konsens im Diskurs setzen. Wahrheitsliebe wird, nun verstanden als umgängliche Gesprächsbereitschaft, nicht als Verhältnis zu etwas Nicht-Menschlichen, sondern als Verhältnis zu den Mitmenschen gedacht. Die Suche nach Wahrheit im traditionellen Sinn wird zur Suche nach so viel intersubjektiver Übereinstimmung wie möglich.<sup>156</sup>

Der antirepräsentationalistischen Neubeschreibung von Wahrheitsliebe als Liebe zum Gespräch stellt Rorty noch eine Zweite zur Seite: Wahrheitsliebe kann auch verstanden werden als eine Form der Wahrhaftigkeit. Diese kann und muss als moralische Tugend, die in der Gesprächspraxis überprüfbar ist, vom Wahrheitsbegriff und der Debatte um den Realismus unterschieden werden. So forderten die Menschen zurecht Wahrhaftigkeit in der Politik, aber diese Forderung sei unabhängig von der technischen Frage nach der Natur der Wahrheit. Rorty plädiert für die Trennung der Tugend der Wahrhaftigkeit vom Wahrheitsbegriff. Zur Wahrhaftigkeit gehöre allerdings auch, öffentlich das zu sagen, was man glaubt, auch wenn es Nachteile mit sich bringt: „Wenn wir bisweilen sagen, dass Sokrates die Wahrheit liebte, meinen wir einfach, dass er bereit war, an seinen zentralen Einsichten festzuhalten, für die seine Zeitgenossen fast keinerlei Verständnis aufbrachten.“<sup>157</sup> Diese zweite, gesprächsbezogene Bedeutung von Wahrheitsliebe steht in einem Spannungsverhältnis mit der ersten. Zur Auflösung dieser Spannung schlägt Rorty einen pragmatischen Weisheitsbegriff vor, nach dem es gilt, das Kunststück eines andauernden Balanceakts zwischen offener Umgänglichkeit und Hartnäckigkeit beziehungsweise zwischen großer Toleranz und großer Originalität fertigzubringen:

„Man könnte den Weisheitsbegriff verwenden, um das Finden der rechten Balance zwischen diesen beiden Tugenden zu bezeichnen – der Tugend, anderen Leuten zuzuhören und zu hoffen, dass sie bessere Ideen haben als man selbst, und der Tugend, der eigenen Auffas-

155 SN, 421f.

156 Vgl. SN, 176; WF, 417; PZ, 116f; Rorty (2003c); Vgl. dazu Brunkhorst (2001), 156.

157 PZ, 118; vgl. PZ, 25, 117f; Rorty (2006d), 57; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 347. Für eine leidenschaftliche Kritik an der Abtrennung der Tugend der Wahrhaftigkeit von dem Begriff der Wahrheit aufgrund ihrer negativen Konsequenzen für die liberale politische Kultur siehe Williams, B. (2003), insbes. 11ff, 94f.

sung so lange treu zu bleiben, bis man wirklich davon überzeugt ist, dass sie die schwächere war.“<sup>158</sup>

Rortys Neubeschreibung der sokratischen Wahrheitsliebe verdeutlicht, dass sein minimalistischer Neopragmatismus *ein radikales Gesprächsmodell der Philosophie* vertritt. Für dieses gilt: Das kontingente Gespräch der Kultur ist das höchste Gut diskursiver Geschöpfe. Am Ende ist alles Dialog; es gibt lediglich das Gespräch – mithin nur uns. Rorty zitiert in diesem Zusammenhang auch Hölderlins Verszeile „Seit ein Gespräch wir sind“, der er einen neuen und buchstabengetreueren Sinn verleihen will. Sein romantisch-konversationelles Verständnis von Philosophie vertritt das romantische Ideal des unendlichen Gesprächs.<sup>159</sup> Demnach beginnt und endet Philosophie nicht bei der Entdeckung von Fakten jenseits des Dialogs, sondern im Dialog. Das Gespräch, das wir sind, wird zum Ziel in sich selbst. Es in Gang zu halten, ist daher auch der eigentliche Zweck der Philosophie. Diese Idee einer Philosophie des Gesprächs in Abgrenzung zur traditionellen repräsentationalistischen Philosophie hat Rorty schon in seinen ersten veröffentlichten Schriften unter der Bezeichnung „metaphilosophischer Pragmatismus“<sup>160</sup> skizziert. Und seit *Consequences of Pragmatism* hat er auch die Utopie einer pragmatistischen Kultur, in deren Mittelpunkt das Gespräch und nicht die Wahrheit steht, immer weiter entfaltet.<sup>161</sup> Es ist nur konsequent, dass das letzte Kapitel seines ersten Hauptwerks *Der Spiegel der Natur* den Titel „Die Philosophie im Gespräch der Menschheit“ trägt. Das Inganghalten des von Platon begonnenen Gesprächs wird dort als hinreichendes Ziel der Philosophie gesehen, allerdings ohne dessen ursprünglichen Themen noch immer zu diskutieren: „Das moralische Interesse der Philosophen sollte sich auf die Fortsetzung des abendländischen Gespräches richten, nicht darauf, dass den traditionellen Problemen der modernen Philosophie ein Platz in diesem Gespräch reserviert bleibt.“<sup>162</sup> Zu diesen traditionellen Problemen, die nach Rorty verabschie-

158 PZ, 118; vgl. PZ, 118f. Mehr zu dieser pragmatistischen Neubeschreibung von Weisheit als alltäglichen Balanceakt zwischen den Sphären des menschlichen Lebens, allen voran zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre des Selbst siehe unten in Kap. XII.1.4.

159 Vgl. PZ, 101, 134f; SE, 38; auch SO, 30. Vgl. dazu Rumana (2000), 19. Zur Vorbildung der Auffassung von Philosophie als ein Gespräch und als ein unendlicher dialogischer Vorgang bei Schlegel; vgl. Kliche (1999), 179f.

160 Rorty (1961b), 301; vgl. hierzu auch noch Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 80.

161 Vgl. Rumana (2000), 10; Voparil (2010), 13f, 20. – Rorty zählt übrigens, wie Habermas auch, zu den wenigen Philosophen, die wirklich das praktizieren, was sie predigen. Unabhängig von seiner provokativen Ader lebte er sein Commitment zum Gespräch und zum demokratischen Diskurs. Dies hat sich in den zahlreichen Aufsatzbänden niedergeschlagen, in denen Rorty bereitwillig auf die Kritik auch unbekannter Dialogpartner antwortet. Vgl. dazu auch Voparil (2010), 3, 51; Habermas (2008a), 20.

162 SN, 426; vgl. SN, 409, 423. Die erwähnte Kapitelüberschrift bezieht sich auf Michael Oakeschotts Aufsatz *Die Stimme der Kunst (poetry) im Gespräch der Menschheit*; vgl. dazu SN, 421. Wie oben bereits erwähnt, hat Rorty in SN als Selbstbezeichnung für sei-

det werden sollen, gehört auch die Wahrheitsfrage. Denn das Ziel des Gesprächs der Kultur ist nach seiner Konzeption gerade nicht die Konvergenz hin zu der einen Wahrheit. Dieses Ziel ist für ihn nur ein Überbleibsel des religiösen Weltbildes in unserer säkularisierten Kultur. Da das Gespräch selbst das oberste Ziel sei, stelle auch die Aussicht, dass es immer eine wilde Konkurrenz zwischen alternativen Theorien, Bewegungen und Schulen geben wird, keinen Grund zur Klage dar. Vielmehr gelte es, den Streit als Lebenselement der Philosophie zu erkennen. Nur in ihm würden immer neue Gedanken und Einsichten entstehen. Im scheinbar unproduktiven Streit der Philosophen werde das Fragen gegenüber den vermeintlichen Selbstverständlichkeiten in Gang gehalten. Der Dialog erschüttert nach Rorty unsere verkrusteten Denkgewohnheiten und soll an die Stelle der Suche nach festen Erkenntnis- und Moralfundamenten treten.<sup>163</sup> Die Vision einer endgültigen Einigung über alle Streitfragen der Philosophie gilt ihm daher nicht nur als ein sehr unwahrscheinliches Ereignis, sondern auch als ein unerwünschtes Einfrieren der Kultur. Denn für seine romantische Philosophie der Hoffnung auf das unendliche Gespräch gilt: „The end of human activity is not rest, but rather richer and better human activity.“<sup>164</sup>

#### IV.4.2 Konversation ohne realistische Grenzen? – das Ziel einer Umerziehung des realistischen Common Sense

Die entscheidende Nachfrage der realistischen Kritiker an dieser Stelle lautet, wie denn die Sprachpraxis auf der Basis eines derart „ontologisch entsorgten Gesprächsmodells“<sup>165</sup> aussehen würde. Die Reduktion des (philosophischen) Dialogs

---

ne Philosophie des Gesprächs noch den Terminus „Hermeneutik“ gewählt. Siehe dazu auch unten Kap. VI.2.2.

- 163 Vgl. Kögler (1992), 7; Wellmer (2001b), 43f. Rortys Bezug auf das Gespräch, als dem alles entscheidenden Prozess, liegt in der Tradition des Prozessdenkens der klassischen Pragmatisten. Allerdings ist es ein Prozessdenken ohne ideale Grenzbegriffe, anders als bei den reformistischen Pragmatisten in der Tradition von Peirce. Eduard Bernstein bezeichnet Rortys Forderung, das zivilisierte Gespräch des Westens am Laufen zu halten, daher als ironische Variation des Peirce'schen Themas, nicht die Straße der Forschung zu blockieren; vgl. Bernstein (1986), 46. Trotz Rortys Gegnerschaft zur Peirce'schen Linie des Pragmatismus zeigt sich an dieser Stelle, dass der *cash value* seines Neopragmatismus durchaus vergleichbar ist. – Eine noch direktere Parallele besteht zwischen seinem Bezug auf das Gespräch als obersten Wert und der Forderung, dieses in Gang zu halten, zu Deweys Prozess der Erziehung als ständige Rekonstruktion ohne Bestimmbarkeit eines Erziehungszieles. Der Prozess selbst bzw. das Wachstum und die Verbesserung der Erfahrung ist auch bei Dewey das einzige moralische Ziel. Daher darf er nie zu Ende kommen; vgl. u.a. Dewey (1989), 220; Dewey (1994), 65.
- 164 ORT, 39. Vgl. ORT, 43f. Zum obersten und hinreichenden Ziel von Rortys romantischen Gesprächsmodell der Philosophie, das Gespräch der Kultur in Gang zu halten, siehe auch unten Kap. IV.4.1.
- 165 Kögler (1992), 280.

auf eine Konversation ohne jegliche Wahrheits- und Vernunftansprüche sei nicht nur kontraintuitiv, sondern auch für Rortys eigenes Ziel kontraproduktiv. Denn seine allzu weiche Idee eines Gesprächs würde dazu führen, dass das Gespräch der Kultur nicht etwa in Gang gehalten, sondern vielmehr zum Erliegen gebracht würde. Ein Diskurs ohne Bezug auf Wahrheit und Objektivität und ohne argumentativen Streit würde nichts als bedeutungslose Geräusche in einem Vakuum hervorbringen, bestenfalls stehe er für Klatsch in einem bildungsbürgerlichen Salon. Die entscheidenden Fragen lauten also für seine Kritiker: Wofür soll das Gespräch in Gang bleiben? Wozu soll man die Kultur lebendig halten, wenn der Anspruch auf Wahrheit verabschiedet worden ist?<sup>166</sup>

Rorty hat die Kritik, dass seine Konzeption nicht mehr für ein wirkliches Gespräch steht, unter anderem auch durch provokative Formulierungen in *Der Spiegel der Natur* selbst provoziert.<sup>167</sup> Zugleich ist allerdings zu berücksichtigen, dass er seine alternative Neubeschreibung des Gesprächs einer antirepresentationalistischen Kultur erst in seinem weiteren Werk konkretisiert hat. Dabei werden Romantik und Instrumentalismus spannungsvoll miteinander verbunden. Die romantische Idee der ständigen, fantasievollen Neubeschreibung und die nüchterne Idee des gesellschaftlichen Nutzens sollen miteinander Hand in Hand gehen. Gemäß dem romantischen Impuls in Rortys Denken geht es zunächst einfach darum, in immer neuen und unvorhersagbaren Wendungen immer wieder Neues und Interessantes über uns selbst zu sagen. Das Neue wird dabei zu einem Wert an sich. Aber zugleich ist die Nützlichkeit neuer Vokabulare für menschliche Zwecke die höchste Instanz. Ohne die Leistung der Koordination menschlichen Verhaltens bleibt jede (philosophische) Erörterung für Rorty reine Wortspielerei. Das zentrale und zugleich historisch kontingenten Prozessen unterworfenen Beurteilungskriterium des Gesprächs jenseits der Idee des Spiegels der Natur ist die Zweckmäßigkeit, nicht das An-sich-Sein der Dinge. Dies ermöglicht nach Rorty auch erst den wirklich fruchtbaren Dialog. Denn für die Mitglieder seiner utopischen Kultur gilt: „Außer der Dienlichkeit für menschliche Zwecke gibt es keine höhere Instanz, auf die man sich berufen könnte, um den Gebrauch eines Vokabulars zu legitimieren. Es gibt nichts Nichtmenschliches, dem wir in irgendeiner Form verpflichtet wären.“<sup>168</sup>

Rorty hält darüber hinaus jeder realistischen Kritik an seinem radikalen Gesprächsmodell immer wieder seine grundlegende Auffassung entgegen, dass die Beschränkung auf die Ebene der Kommunikation hinreichend ist. Denn was letztlich als Erkenntnis gilt sei nicht abhängig von mentaler Darstellung, sondern von

166 Vgl. u.a. Welsch (1995), 220ff; Farrell (1995), 18; Sorell (1990), 21.

167 Vor allem eine Textstelle wurde von seinen Kritikern dankbar aufgegriffen: „Unter Umständen sagt man einfach etwas – man leistet keinen Forschungsbeitrag, sondern man partizipiert an einem Gespräch.“ (SN, 402). So sieht etwa Bernard Williams es als einen der größten Schwachpunkte von Rortys Denken an, dass dieser ein zu vages Bild einer Kultur ohne Anspruch auf Wahrheit anbietet; vgl. Williams, B. (1990), 36. Diese Kritik hat der hier vertretenen Ansicht nach durch die weiteren Texte nach *SN*, insbes. *KIS* und *KOZ* an Brisanz verloren.

168 WF, 186; vgl. Rorty (1997e), 14.

der Gesprächspraxis. Wie gezeigt, betont seine „conversationalist alternative“<sup>169</sup>, dass die einzigen Beschränkungen dieses Gesprächs konversationeller Art sind: „There are no constraints on inquiry save conversational ones.“<sup>170</sup> Darauf zu hoffen, dass die Welt uns den richtigen Weg zur Wahrheit zeigt beziehungsweise das Gespräch der Kultur begrenzt, sei nutzlos. Es könnten keine absoluten Beschränkungen aus der Natur der Objekte oder des Geistes oder auch der Sprache abgeleitet werden. Das heißt aber nicht, dass frei nach Dostojewski gilt: Korrespondenz ist tot. Alles ist erlaubt.<sup>171</sup> Denn es bleiben die konkreten Beschränkungen innerhalb des Gesprächs durch die Einwände unserer Gesprächspartner. Deren Bemerkungen geben der Beratung über die Attraktivität und Nützlichkeit von verschiedenen konkreten Alternativen die Richtung. Es gibt weiterhin Begrenzungen des Gesprächs. Diese liegen aber nach Rorty allein im „Unterschied des Grades der Leichtigkeit, mit der man gegen unsere Meinungen Einwände vorbringen kann“<sup>172</sup>. Die konversationellen Grenzen des Gesprächs in Rortys „Konversationalismus“ sind soziologischer und geschichtlicher Art. Sie sind abhängig von der kontingenten Entwicklung der jeweiligen Sprachgemeinschaft und können nicht vorweggenommen werden. Daher ist für Rorty auch die Hoffnung auf eine strenge Methode für die Philosophie und auch für die Wissenschaft eine Illusion, die den kontingenten Charakter des Gesprächs entfliehen will. Diesen Charakter gelte es jedoch vielmehr zu akzeptieren und damit zugleich unser jeweiliges kulturelles Erbe und das Gespräch mit unseren Mitmenschen hier und jetzt als die einzigen Zwänge für die Führung des Gesprächs anzuerkennen.<sup>173</sup>

Rortys radikales Gesprächsmodell der Philosophie fokussiert ausschließlich auf eine der beiden oben angeführten Komponenten des Wahrheitsbegriffs, nämlich der intersubjektiven Komponente. Die Argumentationsbezogenheit von Wahrheit beziehungsweise die Ebene der Rechtfertigung wird zugleich vom Ziel der Wahrheit abgetrennt. Dies ist der Kern der Devise „Rechtfertigung statt Wahrheit“. Wie steht es aber mit der gegenständlichen Komponente des Wahrheitsbegriffs? Das oben bereits ausführlich besprochene Problem des technischen Realismus kehrt an der systematisch zentralen Stelle der Wahrheitstheorie in Gestalt der Frage bezüglich des intuitiven Realismus zurück: Wie behandelt Rortys Sprachpragmatismus die realistische Intuition, die wir mit „Wahrheit“ verbinden?

Innerhalb des Neopragmatismus scheiden sich die Geister auch an der Frage nach dem Status und damit nach dem Umgang mit der realistischen Intuition. Die zur Debatte stehende Alternative lautet: Rekonstruktion oder Transformation dieser Intuition. Auf der einen Seite stehen hierbei wiederum die neopragmatistischen Re-

169 Vgl. Haack (1995), 131.

170 COP, 165. Vgl. auch SN, 183, 421f. Vgl. dazu Joas/Knöbl (2004), 692.

171 Zu dieser pointierten Formulierung siehe Malachowski (2002), 157.

172 SN, 176.

173 Vgl. COP, 164f. Selbst wohlgesonnene Kritiker sehen allerdings die Notwendigkeit, darüber hinausgehend Bedingungen eines antirepräsentationalistischen Gesprächs anzugeben. Sie monieren, dass eine Theorie der Konversation bei Rorty allenfalls implizit vorhanden ist; vgl. etwa Cooke, E. F. (2004), 83ff.



former. Sie weisen zwar mit Rorty den metaphysischen Realismus als inkonsistent zurück. Für sie ist aber etwas Wahres im Realismus. Daher wollen sie dem natürlichen Realismus des Common Sense gerecht werden; so etwa Jürgen Habermas. Er hält – wie dargestellt – an dem Ziel einer Theorie der Wahrheit fest und versucht mit seinem Realismus ohne Repräsentation eine begrifflich adäquatere Fassung der realistischen Intuition mit sprachpragmatischen Mitteln zu entwickeln. Habermas geht – gemeinsam mit Putnam und den anderen Reformern – davon aus, dass die realistische Intuition des Common Sense zwingend ist. Sowohl die Alltagspraxis als auch die Praxis der Naturwissenschaften sei auf die Unterstellung einer nicht-menschlichen Realität angewiesen. Aus der internen Teilnehmerperspektive handele es sich um eine für die Praxis notwendige und daher auch selbstverständlich unterstellte Intuition. Aus diesem Grund müsse sie auch innerhalb des linguistischen Paradigmas eingeholt werden.<sup>174</sup>

Rorty leugnet nun im Gegenzug nicht, dass der Common Sense realistisch ist. Er plädiert aber gegen die aussichtslose philosophische Rekonstruktion und Kultivierung der realistischen Intuition. Sein Ziel lautet die langfristige Veränderung der Sprachpraxis und damit unseres Selbstbilds. Wir sollten uns nicht mehr länger von der realistischen Intuition gefangen halten lassen: „*Of course* we have such intuitions [...] But it begs the question between pragmatist and realist to say we must find a philosophical view which ‚captures‘ such intuitions. The pragmatist is urging that we do our best to *stop having* such intuitions, that we develop a *new* intellectual tradition.“<sup>175</sup> Für Rorty führt der Common Sense hier in die Irre. Die realistische Alltagsintuition sei – wenn sie mit dem Wahrheitsbegriff verbunden wird! – eine schädliche Täuschung, die nicht rekonstruiert, sondern gemeinsam mit dem Korrespondenzbegriff der Wahrheit verabschiedet werden sollte. Sein Ziel ist es, mit seinem Angebot einer antirepräsentationalistischen Neubeschreibung von Wahrheit durch den Begriff der Rechtfertigung ein Vokabular durchzusetzen, das die Verbindung der Verwendung von „wahr“ mit der realistischen Intuition durch den Common Sense zum Verschwinden bringt. Sein radikaler Sprachpragmatismus ist verbunden mit der Hoffnung auf eine *Umerziehung des Common Sense*: „The romantic hope of substituting new common sense for old common sense“.<sup>176</sup>

Rortys revolutionärer Pragmatismus plädiert dabei, mit einem Hauch von Selbstironie, für mehr Arroganz im Umgang mit Intuitionen. Wirklich bedeutende Philosophie bescheide sich nicht mit der Harmonisierung bestehender, vermeintlich

174 Vgl. Habermas (1999a), 152, 231, 249f. Vgl. dazu insbesondere Kögler (1992), 234.

175 COP, xxx [Herv. i. O.]; vgl. WF, 194; Rorty (2003c). Genau besehen geht der Streit zwischen Rorty und den Reformern nicht darum, ob aufgrund des kulturellen Wandels „veraltete“ Intuitionen verabschiedet werden dürfen; vgl. dazu etwa auch Putnam (1987), 30. Der Streit geht darum, ob die realistische Intuition dazugehört; vgl. dazu Bernstein (2010), 232.

176 Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 52; vgl. ORT, 80; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 345ff. Vgl. dazu Habermas (1999a), 250; Geyer (2000), 1042. – Wie oben gezeigt, hat der Alltagsrealismus für Rorty im Rahmen eines naturalistischen Weltbildes durchaus seinen Platz. Er darf nur nicht erkenntnistheoretisch rekonstruiert werden.

ewiger Intuitionen. Sie habe die Aufgabe, das gegenwärtige Vokabular, in dem diese intuitiven Vorstellungen vorgebracht werden, auf seine Nützlichkeit hin zu überprüfen und gegebenenfalls eine Transformation dieses Vokabulars anzustreben. Gegen den Dogmatismus der Intuitionen gelte: „It has often been useful to say, ‚so much the worse for your old intuitions; start working up some new ones‘.“<sup>177</sup> Die Durchführbarkeit der von Rorty angestrebten Verabschiedung der Verbindung zentraler Intuitionen des Common Sense mit dem Wahrheitsbegriff entscheidet sich an der Frage nach dem Status von Intuitionen. Als Antwort auf die Kritik, er hole unsere tiefsten und wichtigsten Intuitionen nicht ein, problematisiert er im Gegenzug deren Status. In einer Metaauseinandersetzung mit dem intuitiven Realisten lehnt er den legitimierenden Bezug auf vermeintlich vorsprachliche Intuitionen ab. Für ihn als radikalen Sprachspielpragmatisten sind auch Intuitionen nur „Residua einer Sprachpraxis“<sup>178</sup>. Intuitionen seien nur eingeschliffene Redegewohnheiten, die uns natürlich vorkommen, da sie sich in der Sprache festgesetzt haben. Ihre vermeintliche Notwendigkeit resultiere allein aus der Vertrautheit mit dem Sprachspiel, in dem sie verwendet werden. Und in den Fällen, in denen sie zugleich als veraltete Werkzeuge zu betrachten sind, für die es bisher noch keinen Ersatz gebe, ist für Rorty die Forderung der pragmatistischen Reformer, dass eine angemessene Philosophie unsere Intuitionen einholen muss, ein reaktionärer Slogan. Es handele sich um die Neigung, die sterblichen Hüllen der kontingenten Metaphern unserer Vorfahren zu verehren.<sup>179</sup>

Gemäß seiner radikal nominalistischen und historistischen Sicht von Intuitionen ist der Common Sense nichts anderes als eine Sammlung alter sprachlicher Gewohnheiten: „Was wir *common sense* nennen – das Korpus allgemein anerkannter Wahrheiten – ist [...] eine Sammlung toter Metaphern.“<sup>180</sup> Die Überzeugungen des Common Sense, verstanden als Komplex von sprachlichen Praktiken einer bestimmten Gruppe von Menschen, werden nach Rorty fortwährend verändert und sind kontingenter Natur. Daher sei auch die Vorstellung irrig, dass in ihnen eine fundamentale Wahrheit verkörpert sei und der Common Sense daher tiefe philosophische Probleme aufwerfe.<sup>181</sup> Diese These der Kontingenz des Common Sense gilt für Rorty auch und vor allem für die realistische Intuition. Das Gefühl, wir seien dazu verpflichtet, etwas in der Außenwelt richtig wiederzugeben, das unabhängig von unseren Bedürfnissen und Interessen existiert, sei lediglich ein überholtes Produkt des altmodischen Vokabulars des Repräsentationalismus. Die Gewohnheit des Common Sense des Abendlandes, dieses Vokabular zu benutzen, habe dazu geführt, dass es sich bei der rechtgläubig-realistischen Vorstellung von der Welt inzwischen eher um eine fixe Idee mit spiritueller Funktion als um eine Intuition handelt.<sup>182</sup> In einer leichten Abwandlung der obigen Definition von Metaphysik bezeichnet Rorty einen Metaphysiker als jemanden, der noch Intuitionen

177 Rorty (1997f), 177; vgl. COP, xxxvii; PZ, 21.

178 SN, 40; vgl. COP, xxx. Vgl. dazu Kögler (1992), 225.

179 Vgl. KIS, 49f. vgl. SN, 46, 70. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 25.

180 KIS, 247 [Herv. i. O.].

181 Vgl. PZ, 177f; SO, 5.

182 Vgl. WF, 194; HSE, 42f; Rorty (1976), 185.

hat. Für Ironiker wie ihn hingegen seien das, was Metaphysiker als Intuitionen bezeichnen, nur Platitüden. Und die Platitude der objektiven Realität ist nur Teil eines Vokabulars, das verändert werden kann und soll. Der Streit um die Bedeutung dieser Intuition ist für ihn nicht selbst eine Frage der Intuition, sondern lediglich der Präferenz für ein bestimmtes Vokabular.<sup>183</sup> Wie haben daher nach Rorty die Wahl, den Gegenstandsbezug von Wahrheit in einer Wahrheitstheorie zu rekonstruieren, oder diese unlösbare Intuition aus der Philosophie hinauszudrängen und in der Praxis zu belassen. Sie soll zwar als nützliche Überzeugung Teil des Darwinismus und der Naturwissenschaft bleiben. Auch in der Alltagssprache soll sie weiter verwendet werden dürfen. Wogegen er sich jedoch vehement einsetzt, ist, die Rede von der „unabhängigen Realität“ in einer Wahrheitstheorie philosophisch zu überhöhen.

#### **IV.4.3 Motive und Probleme des transformativen Sprachpragmatismus**

Die Standardkritik der sprachpragmatischen Reformer an Rortys Verabschiedung des philosophischen Wahrheitsbegriffes durch Neubeschreibung mit dem Begriff der kontextualistischen Rechtfertigung lautet, dass dieser die Differenz von absoluter Wahrheit und relativer Rechtfertigung mit der Behauptung verbindet, der Wahrheitsbegriff habe keine konstitutive Funktion für unsere Praxis des Begründens und Rechtfertigens. Mit seiner These, dass Rechtfertigung und nicht Wahrheit das Ziel unserer diskursiven Praktiken sei, leugne er den konstitutiven Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Wahrheit. Zugleich eliminiere er die zentrale Differenz zwischen den beiden, indem er den Begriff der objektiven Wahrheit verabschiede. Damit könne er unser Verständnis von Wahrheit nicht mehr einholen und auch die realistische Intuition, die wir mit dem Wahrheitsbegriff verbinden. Rortys Pragmatismus gilt daher seinen Kritikern als defizitär, weil er der kommunikativen Alltagspraxis nicht gerecht wird.<sup>184</sup>

Diese Kritik verkennt aber den starken transformativen Anspruch von Rortys Version des Sprachpragmatismus. Statt eine fallible *Rekonstruktion* der Sprachpraxis und ihrer notwendigen Voraussetzungen anzustreben, ist sein Ziel die – wie sich noch zeigen wird – ethisch und politisch motivierte *Transformation* unserer Sprachgewohnheiten durch Neubeschreibung. Sein Angebot eines neuen, antirepräsentationalistischen Vokabulars dient dem Projekt einer experimentellen Veränderung des Common Sense. Ziel dieses Projekts ist eine wahrhaft demokratische Kultur des Gesprächs, in der sich die pragmatische Methode voll durchgesetzt hat. Und es ist dieses Ziel, das im Zentrum von Rortys Denken steht.

Der Begriff „pragmatisch“ bekommt dabei die Bedeutung von transformativ im Sinne von nicht-normal, innovativ und verändernd. Der transformative Anspruch von Rortys Version des Neopragmatismus bedeutet letztlich eine neue, alternative Typenbestimmung philosophischer Tätigkeit. Diese orientiert sich nicht mehr an den traditionellen Grundproblemen des Fachs, sondern versucht die Aufgaben phi-

---

183 Vgl. COP, xxxvii; KIS, 129, 134.

184 Vgl. u.a. Wellmer (2004), 222, 266; Habermas (1999a), 262ff.

losophischen Denkens selbst neu zu bestimmen. Wie oben bereits im Anschluss an Mike Sandbothe erwähnt, erfährt die Philosophie im Vollzug ihrer Pragmatisierung eine Neudefinition. Transformativität wird zu ihrer Bestimmung. Und als transformative Philosophie lautet ihr Ziel: „Veränderungen unserer Redeweise und damit Veränderungen dessen, was wir tun wollen und was wir zu sein glauben.“<sup>185</sup> Die Bezeichnung radikaler oder revolutionärer Pragmatismus ist für Rortys Philosophie in zweifacher Hinsicht berechtigt. Zunächst geht es ihm um die radikale Neuinterpretation alter Begriffe: „Die Philosophen haben lange versucht, Konzepte (wie Wahrheit, Rationalität) zu verstehen, es kommt darauf an, sie zu verändern.“<sup>186</sup> Darüber hinaus dient die radikale Neubeschreibung aber dem Vorhaben einer metaphysikkritischen Umerziehung unserer Sprachpraxis. Der Pragmatismus ist für Rorty nicht nur ein Mittel, um die theoretischen Sackgassen der traditionellen Philosophie zu vermeiden, sondern der Versuch einer radikalen Änderung unseres Selbstbildes. Er stellt nicht nur eine neue Stufe der Philosophie dar, sondern das Angebot zu einem weltgeschichtlichen Wandel im Selbstbild der Menschheit. Und Rorty will mit seinem eigenen, transformativen Neopragmatismus zu diesem Wandel einen Beitrag leisten.<sup>187</sup> Der fachphilosophischen Kontinuitätsrhetorik setzt er damit ein humanistisch-transformatives Philosophieverständnis entgegen, das vor allem auf John Dewey und F. C. S. Schiller zurückgeht. Nach diesem Verständnis ist es die Aufgabe einer wahrhaft humanistischen Philosophie, „einfallsreiche Vorschläge zur Neubeschreibung der Condition humaine zu machen und neue Möglichkeiten anzubieten, über unsere Hoffnungen und Ängste, unsere Bestrebungen und unsere Aussichten zu reden.“<sup>188</sup>

Bei der Tätigkeit der Transformation durch Neubeschreibung darf man sich nach Rorty aber gerade nicht die Antworten durch das zu verabschiedende Vokabular des Repräsentationalismus diktieren lassen. Die in diesem Vokabular formulierten Fragestellungen, Begriffe und auch Intuitionen müssten vielmehr problematisiert werden.<sup>189</sup> Dies gelte natürlich besonders für die Wahrheitsproblematik, die das Herz der Erkenntnistheorie ist. Auch sie sei „das Produkt gewisser in die Terminologie der Problemformulierung eingebauter unbewusster Voraussetzungen, die man zu hinterfragen hatte, bevor man die eigentliche Problematik ernst nehmen dürfe.“<sup>190</sup> Die Verabschiedung des Begriffs der „objektiven Wahrheit“ schließe daher die Problematisierung und der Versuch der Transformation seiner Voraussetzung in Gestalt der realistischen Intuition mit ein. Diese soll gerade nicht durch eine Wahrheitstheorie rekonstruiert werden, sondern durch ein neues antirepräsentationalistisches Vokabular transformiert werden. Nimmt man nun diesen transformati-

185 KIS, 47; vgl. HSE, 67; COP, 174f. Vgl. dazu Sandbothe (2000a), 108f, 122-126.

186 Rorty (1994b), 988.

187 Vgl. WF, 193; COP, 160, 174f; Rorty in Voparil (2010), 474.

188 PAK, 232. Vgl. dazu Sandbothe (2000b), 12, 26f. Zur Verbindung von Rortys humanistisch-transformativen Pragmatismus zu F.C.S. Schillers Anwendung des Humanismus auf die Erkenntnistheorie siehe unten Kap. VII.1.1.

189 Vgl. SO, 102; KOZ, 111; Rorty (1997e), 10.

190 SN, 9.

ven Anspruch ernst, so verlagert sich die Debatte um die Alternative „Rekonstruktion oder Transformation unserer realistischen Wahrheits-Intuition“ auf eine Metaebene. Sie dreht sich dann um die Beweislastfrage (a), um die Realisierungschancen seines transformativen Projekts (b) und um die theoretischen und praktischen Gründe, die Rorty für sein Projekt der Transformation geltend macht (c).

(a) Das Problem aller Realisten besteht in der Uneinlösbarkeit ihres Versprechens auf die Hintergebarkeit unserer Diskurse durch einen unmittelbaren Zugang zur Realität. Hingegen liegt das Problem von Rortys transformativem Projekt in dessen Widerspruch zum realistischen Common Sense. Es muss sich an der Stärke der Wahrheitsintuition bewähren, auf der der philosophische Realismus beruht. Keiner der beiden Parteien kann dabei den anderen durch ein schlagendes Argument von der Richtigkeit der eigenen Position überzeugen. Wie oben beschrieben, kann nach Rortys eigener Überzeugung die Frage des Wechsels eines Vokabulars letztlich nicht nach Kriterien entschieden werden, die von beiden Seiten akzeptiert werden. Entsprechend kann sich auch sein Pragmatismus gegen das kulturelle Faktum der Vorherrschaft des repräsentationalistischen Bildes von Erkenntnis nicht auf neutrale Prämissen oder auf mehrheitlich geteilte Überzeugungen berufen; insbesondere was die damit einhergehenden realistischen Intuitionen betrifft, gilt: „There are no fast little arguments to show that there are no such things as intuitions – arguments which are themselves based on something stronger than intuitions.“<sup>191</sup>

Wie in der Auseinandersetzung zwischen Pragmatisten und Skeptikern auch läuft daher die Debatte über die Unersetzlichkeit der mit dem Wahrheitsbegriff verbundenen Idee der Realität auf das Hin- und Herschieben der Beweislast hinaus.<sup>192</sup> Da Rorty sich durchaus bewusst ist, dass sein radikaler Pragmatismus genauso kontraintuitiv ist wie der Idealismus, betont er immer wieder, dass die Geschichte der Erkenntnistheorie den Gedanken nahe lege, dass es über den Gedanken der Korrespondenz nichts Substanzielles zu sagen gibt. Er versucht, den Vertretern des intuitiven Realismus mit folgenden zwei Fragen die Beweislast aufzubürden: „(1) Könnt ihr ein Verfahren ausfindig machen, mit dessen Hilfe es gelingt, zwischen die Sprache und ihrem Gegenstand zu treten [...]? (2) Wenn das nicht geht, könnt ihr dann irgendeinen Sinn in der These sehen, dass einige Beschreibungen besser mit der Realität übereinstimmen als andere?“<sup>193</sup>

Das zentrale Argument von Rortys neopragmatistischen Gegenspielern auf der Ebene der Beweislastfrage lautet, dass dessen Sprachspielpragmatismus der für die Praxis entscheidenden realistischen Intuition nicht gerecht zu werden vermag. Seine Assimilierung von Wahrheit an Rechtfertigung erfolge um den Preis der realistischen Alltagsintuition und setze sich damit im Widerspruch zum Common Sense. Ausgerechnet der Pragmatismus, der sich sonst seine Nähe zum Alltagsverstand

191 COP, xxxi; vgl. COP, xliii; WF, 61.

192 Vgl. PAK, 235. Vgl. dazu Kögler (1992), 226f, 233; Willaschek (2000), 24. Rorty hat übrigens schon 1967 in LT, 33 darauf hingewiesen, dass das höchste erreichbare Ziel in philosophischen Grundsatzdebatten sei, dem Gegner die Beweislast aufzubürden. Dies sei der einzige Weg, über den Zusammenprall konträrer Metaphern hinauszugelangen.

193 WF, 134; vgl. WF, 195; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 195.

zugutehält, würde dadurch jeglichen Kontakt mit diesem verlieren. Rortys Umziehungsprogramm trägt deshalb in den Augen der Reformen die Beweislast.<sup>194</sup>

Rortys Entgegnung auf diesen gewichtigen Einwand lautet, dass sein antirepräsentationalistischer Pragmatismus eben keine unkritische Philosophie des Common Sense sein wolle, sondern eine Art heilsamer Schock für diesen; ein heilsamer Schock, wie ihn alle großen Philosophen ihrer Zeit und deren Intuitionen verabreicht hätten. Groß angelegte Neubeschreibungen würden in einer notwendigen ersten Phase des kulturellen Fortschritts immer obskur wirken, weil neue Dinge fremd für Ohren wirken, die an ältere Weisen zu sprechen gewohnt sind; und sie seien zunächst auch kontraintuitiv, da die umstrittenen Intuitionen gerade erzeugt wurden durch die Beschreibungen, die verabschiedet werden sollen. Bezüglich der Wahrheitsintuitionen unserer bisherigen Sprachpraxis gelte dementsprechend, „dass der Pragmatismus nicht den Anspruch erheben sollte eine Philosophie des Common Sense zu sein [...] Daher sollten sich die Pragmatisten nicht dem Urteil dieser intuitiven Ansichten beugen.“<sup>195</sup> Bei dieser Entgegnung könnte sich Rorty auf die klassischen Pragmatisten berufen. Auch sie haben sich zwar in der Regel für die Gewinnung eines Maßstabs des Handelns an den Common Sense gehalten, um denjenigen die Beweislast aufzubürden, der einen höheren Maßstab anlegen möchte. Dennoch vertraten alle Klassiker in der Nachfolge von Peirce zugleich eine *kritische* Theorie des Common Sense, in der auch die stufenweise Korrektur des jeweils verfestigten und erstarrten Common Sense thematisiert wird. Trotz ihres Bezuges auf die bewährten Überzeugungen der Alltagspraxis bewahrten sie sich wie William James ein „Misstrauen in den gesunden Menschenverstand“<sup>196</sup>.

(b) Ein weiteres gewichtiges Argument auf dieser Metaebene ist selbst pragmatistischer Natur. Es betrifft die Frage nach der Realisierungschance von Rortys transformativem Projekt. Hier besteht eine gewisse Spannung zwischen seinem ambitionierten Ziel einer pragmatistischen Transformation der realistischen Alltagseinstellungen und seiner konservativen Einschätzung der kulturellen Bedeutung der Philosophie. Denn philosophische Kontroversen machen für ihn in Hinblick auf unsere Praktiken keinen großen Unterschied. Rorty ist unentschlossen zwischen der Ansicht, dass die professionellen Debatten eher Nebenprodukt eines generellen kulturellen Wandels sind, und der Meinung, dass die Philosophie zu einem kulturellen Wandel selbst zumindest beitragen könne. Er versucht die Auflösung dieser Spannung durch die These, dass die Philosophie zwar kurzfristig keine Rolle spiele, auf lange Sicht aber durchaus. Ein neues philosophisches Vokabular könne zwar kurzfristig keine Änderung der alltäglichen Redeweise bewirken, aber indirekt auf lange Sicht doch. Manchmal komme es vor, dass ein grundlegender Metaphernwechsel der Philosophieprofessoren nach einiger Zeit einen Unterschied im Vokabular der Nichtphilosophen bewirkt. Philosophische Debatten sind zwar für ihn „nur leichte Stürme in einem eher unscheinbaren akademischen Wasserglas? Aber wer weiß?

194 Vgl. Habermas (1999a), 231, 266. Vgl. dazu Auer (2004), 16f; Kögler (1992), 234.

195 WF, 60. Vgl. PSH, 187; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 65, 87.

196 James (1994b), 122. Vgl. dazu Oehler (2000b), 27. Zur ambivalenten Haltung zum Common Sense bei James und Peirce siehe auch Seigfried (2000), 109ff.

Ideen, die als Stürme im Wasserglas begannen, hatten manchmal beträchtliche Auswirkungen, im Guten wie im Schlechten.“<sup>197</sup> Durch den bescheidenen Beitrag eines etwas abgelegenen Universitätsfaches wie die Philosophie könnte es daher doch so weit kommen, dass eines Tages der Realismus in unserer Sprachpraxis keine lebendige und zwingende Alternative mehr darstellt.<sup>198</sup> Zu einem allmählichen Wechsel des Vokabulars der Alltagspraxis hin zum Antirepräsentationalismus komme es allerdings wenn überhaupt nur Schritt für Schritt und ohne klaren Schnitt. Falls er überhaupt je geleistet werde, dann in einem langfristigen, allmählich verlaufenden kulturellen Wandlungsprozess. Es gehe dabei um keine plötzliche Entdeckung, wie die Dinge wirklich sind, sondern um eine langsame und schmerzhaft Wahl zwischen verschiedenen Selbstbildern. Rorty vergleicht diesen Prozess des sich Lösens vom Vokabular unserer Vorgänger mit der sich schrittweise vollziehenden Loslösung des Kindes von seinen Eltern. So wie die Säkularisierung in Europa dazu geführt habe, dass die Streitigkeiten über das Wesen der Bestandteile des Abendmahls irgendwann obsolet wirkten, könnte uns auch der realistische Common Sense eines Tages nur noch als ein trister und grauer entfernter Verwandter erscheinen. Dabei sei die Vorstellung, der Common Sense des Westens könnte pragmatistisch werden, heute nicht unplausibler, als vor zweihundert Jahren die Vision einer säkularisierten Gesellschaft.<sup>199</sup> Der Weg zu einem pragmatistischen Common Sense sei wahrscheinlich derart, dass der radikale Pragmatismus zunächst zur Alltagsweisheit der Intellektuellen wird, um dann, vielleicht ein paar Jahrhunderte später, zum Bestandteil des gesunden Menschenverstandes zu werden. Sein Projekt der Transformation unterscheidet dabei zwischen dem Sprachgebrauch des gemeinen Mannes und der Sprache der Philosophen. Es zielt nicht direkt auf die Veränderung der normalen Verwendungsweisen der relevanten Begriffe, sondern geht davon aus, „dass wir weiterhin so reden wie der gemeine Mann und zugleich eine philosophische Erläuterung dieser Redeweise anbieten, die sich vom Angebot der Tradition des Realismus unterscheidet.“<sup>200</sup>

Der Einsatz der Rhetorik ist für Rorty ein wichtiges und legitimes Mittel im Wandel hin zu dem von ihm angestrebten pragmatistischen Selbstbild des Menschen. Darüber hinaus gibt er allerdings keine konkreten Instrumentarien als Mittel zur Umsetzung seines transformativen Projekts einer antirepräsentationalistischen Veränderung des Common Sense an. Kein Wunder, dass diese Schwachstelle in den Augen mancher Kritiker sein Projekt als unrealisierbaren Traum entlarvt. Der wohlwollende Interpret Mike Sandbothe versucht an dieser Stelle, mit den Mitteln einer pragmatischen Medienphilosophie ein Stück weit dieses Defizit zu kompensieren. Er versucht aus pragmatischer Perspektive im Anschluss an Rorty zugleich ein Stück über ihn hinausgehen, und zwar mit der These der medieninduzierten

197 PZ, 13. Vgl. WF, 111; PZ, 10ff; PSH, 220. Vgl. dazu Sandbothe (2001), 122.

198 Vgl. WF, 66, 85; PAK, 235.

199 Vgl. PZ, 184; COP, xlv; WF, 12, 484ff.

200 PZ, 13; WF, 65ff. Hier stellt sich bereits die weiter unten ausführlich thematisierte Frage nach dem elitären Charakter von Rortys transformativen Pragmatismus im Allgemeinen und seiner Figur der liberalen Ironikerin im Besonderen, siehe unten Kap. XII.3.



Veränderung des Common Sense. Unsere Vokabulare sind für ihn abhängig von den Formen des Mediengebrauchs. Die medialen Techniken würden unsere Alltagsepistemologien und die philosophische Tradition verändern. Auf der Basis dieser Arbeitshypothese sieht Sandbothe einen Zusammenhang zwischen dem pragmatischen Denken und den modernen Medientechnologien. Insbesondere der Umgang mit dem Internet fördere eine Pragmatisierung des Common Sense.<sup>201</sup>

(c) Jede Wahrheitstheorie muss selbstreferenziell konsistent sein. Diese Bedingung gilt auch für den Versuch einer Verabschiedung des Wahrheitsbegriffs. Deren Problem ist in Rortys Worten, „wie man Autorität überwindet, ohne für sich selbst Autorität zu beanspruchen. Es ist das ironistische Gegenstück zum Problem der Metaphysiker, die Kluft zwischen Erscheinungen und Wirklichkeit, Zeit und Ewigkeit, Sprache und Nicht-Sprachlichem zu überbrücken.“<sup>202</sup> Seine Sprachspieltheorie weiß sich selbst als nur ein Sprachspiel unter anderen. Sie ist sich voll bewusst, dass es der eigenen antirepräsentationalistischen und instrumentalistischen Theorie widerspräche, wenn sie behaupten würde, dass ihre Auffassung bezüglich der Wahrheitsfrage objektiv wahr sei. Die Radikalität von Rortys Position zeigt sich auch darin, dass ihm mit dem Vorwurf der selbstbezüglichen Inkonsistenz nicht beizukommen ist. Er vermeidet ihn, indem er gerade nicht behauptet, dass es in Wahrheit keine Wahrheit gebe, sondern vielmehr die Verabschiedung des traditionellen Sprachspiels, das um den Begriff der objektiven Wahrheit kreist, und den Wechsel zu dem neuen Sprachspiel des Pragmatismus aus praktischen Gründen empfiehlt.<sup>203</sup> Die Frage der methodologischen Selbstbezüglichkeit wird also durch eine Selbstanwen-

201 Vgl. WF, 193. Zur Kritik an Rortys unrealisierbaren Traum der Transformation vgl. etwa Bouveresse (2000), 136ff. Zur Diagnose der Schwachstelle betreffend der Instrumente und des Wegs einer medieninduzierten Veränderung des Common Sense vgl. Sandbothe (2000a), 126; Sandbothe (2001), 206ff. Auch bei Gianni Vattimo, dessen Hermeneutik wie einleitend erwähnt große Nähe zu Rortys Pragmatismus aufweist, findet sich die Hoffnung, dass in einer postmodernen Welt der totalen Medialisierung der Erfahrung die Ontologie und damit der Realismus eine entscheidende Schwächung erfahren; vgl. etwa Vattimo (2003), 44. Siehe auch die These der befreienden Wirkung der Erschütterung des „Realitätsprinzips“ in der transparenten Gesellschaft; vgl. Vattimo (1992), 18ff.

202 KIS, 176.

203 Vgl. HSE, 62; PZ, 114; insbes. auch KIS, 29, dort wirft Rorty Nietzsche (und auch Derrida) vor, in die Falle der selbstbezüglichen Inkonsistenz gegangen zu sein und der Versuchung des Rückfalls in die Metaphysik erlegen zu sein. Nietzsche sei immer noch ein Essenzialist mit einer eigenen Theorie über die Natur des Menschen geblieben; vgl. auch KIS, 11. Deshalb kommt Rorty zu der Ansicht, dass der Pragmatismus all die guten Motive in Nietzsches Philosophie dupliziert habe, zugleich aber dessen Widersprüche und metaphysischen Reste vermieden habe; vgl. Rorty (1991b), 62. – Auch wenn Rorty sich als „us up-to-date antilogocentrists“ (PSH, 220) bezeichnet hat, gilt diese Einschätzung für ihn auch hinsichtlich des Poststrukturalismus. Auf die komplexe Beziehung Rorty/Derrida kann hier nicht weiter eingegangen werden. Siehe hierzu insbes. Mouffe, Ch. (Hg.) (1999). Zu Rortys Sicht siehe vor allem auch EHO, 112-128. Für Literatur zur Beziehung zwischen Rorty und Derrida siehe Rumana (2002), 17, 26.

dung seiner instrumentalistischen und zugleich kontextualistischen Theorie der Rechtfertigung gelöst. Eine konsequent pragmatistische Perspektive beurteilt nach Rorty *alle* Beschreibungen nach ihrer Effizienz als jeweils zweckdienliche Mittel, auch die Selbstbeschreibung als Pragmatist. Die „Wahrheit“ des instrumentalistischen Sprachspielpragmatismus bestehe nicht darin, dass er das Wesen der Sprache erfasst. Sie könne nur darin bestehen, dass dieser in unserer Gesprächspraxis als nützlich angesehen wird und sich in der Geschichte durchsetzt. Im Kern handelt es sich bei Rorty also um eine „pragmatische Begründung des Pragmatismus“.<sup>204</sup> Er zieht die radikale Konsequenz des von ihm empfohlenen Wechsels hin zu einem instrumentalistischen Vokabular. Die Antwort auf den Vorwurf des Selbstwiderspruchs liegt in der pragmatischen Selbstbezüglichkeit seines Pragmatismus. Dieser behauptet nicht, wahr zu sein, sondern nützlicher zu sein: „Berechtigt bin ich lediglich zu der Behauptung, dass dies eine – zu bestimmten Zwecken – nützliche Auffassung ist [...] Und diese Neubeschreibung muss genauso wie jede andere auf der Basis ihrer Nützlichkeit für einen gegebenen Zweck beurteilt werden.“<sup>205</sup> In James'scher Manier gilt es nach Rorty zu fragen: Wer braucht es? Was bringt es uns? Man solle dementsprechend seinem Gegner lieber Mangel an praktischen Nutzen anstatt Mangel an Klarheit vorhalten. Dies gelte auch für die von den Reformern mit so viel Sorgfalt gehüteten Intuitionen, deren vermeintliche Klarheit nur aus Vertrautheit resultiert: Welchen praktischen Unterschied machen sie? Welchen Nutzen haben sie für uns? Solche Fragen hätten schon in der Vergangenheit als Instrumente des soziokulturellen Wandels gedient. Auch heute sollte das entscheidende Kriterium zur Beurteilung einer philosophischen Position ganz im pragmatistischen Geist sein, ob diese einen Unterschied für unsere Hoffnungen auf kulturellen Wandel mache. Dabei laute die Schlüsselfrage, „für welchen Zweck die antiessenzialistische Beschreibung der Erkenntnis und der Forschung sowie der menschlichen Kultur nach eigener Meinung ein besseres Werkzeug ist als die [...] essenziellistische Beschreibung.“<sup>206</sup> Was ist aber nach Rorty der potenzielle Nutzen seines Projektes einer Transformation des Common Sense?

Zunächst noch einmal zu dem von Rorty behaupteten *theoretischen Nutzen* seines radikalen Pragmatismus. Dieser erlaube es, uns von den griechischen Dualismen zu befreien, von denen die Philosophie immer noch gefangen gehalten werde. Die Philosophie komme ohne die Vorstellungen des inneren Wesens der Wirklichkeit und der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit besser aus. Indem der Antirepräsentationalismus allen voran den Dualismus zwischen Erscheinung und Wirklichkeit eliminiere, beseitige er die Ursache für die fruchtlosen und zugleich endlosen Debatten in der traditionellen Philosophie.<sup>207</sup> Sein Versuch der Verabschiedung des Essenzialismus stehe damit in der Tradition des klassischen Pragmatismus als Angriff auf metaphysische Pseudoprobleme.<sup>208</sup>

204 WF, 84; vgl. Rorty (1996a), 102f. Vgl. dazu Auer (2004), 10, 32ff.

205 HSE, 62; vgl. Rorty (1992a), 5; Rorty (1996c), 76f.

206 HSE, 62; vgl. WF, 62; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 212; PAK, 10.

207 Vgl. WF, 8; PZ, 102f. Vgl. dazu Rumana (2000), 34.

208 Vgl. HSE, 48ff; Rorty (1992a), 5; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 31ff.

Wie oben bereits bei der Darstellung seines Versuches einer Abgrenzung des Pragmatismus vom Skeptizismus erwähnt, besteht für Rorty der philosophische Hauptnutzen einer antirepräsentationalistischen Transformation darin, dass sie das Abweisen der unbeantwortbaren Fragen des Skeptikers ermöglicht. Mit dem Repräsentationalismus wäre auch der Skeptizismus verabschiedet.<sup>209</sup> Sein entscheidendes Argument auf dieser Metaebene einer Debatte über den Wert der philosophischen Tradition lautet: Der Repräsentationalismus, mit seinem Festhalten an der realistischen Intuition, hat sich nicht bewährt, sondern nur ein Übermaß an sterilen und sozial nutzlosen Kontroversen hervorgebracht, deren Lösung keinen Effekt in der Praxis haben würde.<sup>210</sup> Daher sei es höchste Zeit, ihn zu verabschieden. Seine traditionellen Unterscheidungen hätten ihre Chance gehabt. Doch nun gelte es, den Fokus auf andere Unterscheidungen zu richten. Fortschritt gebe es nur durch die Verabschiedung der Begriffe, in denen eine offensichtlich unlösbare Debatte geführt wird. Hierzu gehöre auch die Verabschiedung bestimmter Intuitionen, wie der realistischen Intuition. Nur mit der Übernahme des radikal pragmatistischen Vokabulars lassen sich nach Rorty die seit Jahrhunderten andauernden fruchtlosen Meinungsverschiedenheiten der repräsentationalistischen Tradition vermeiden. Mit den Begriffen und Unterscheidungen seines Pragmatismus ließe sich die von den alten, repräsentationalistischen Unterscheidungen immer noch geleistete nützliche Arbeit übernehmen, ohne deren Probleme erben zu müssen.<sup>211</sup>

Der theoretische Vorteil des Antiessenzialismus besteht aber nach Rorty nicht nur darin, dass mit ihm die Formulierung einer Menge traditioneller philosophischer Probleme unmöglich wird. Darüber hinaus gestatte er es, endlich unser intellektuelles Selbstbild mit dem Darwinismus ins Reine zu bringen. Denn im Vokabular der Evolutionsbiologie habe die Unterscheidung Anpassung/Repräsentation keinen Platz.<sup>212</sup> Mit seinem naturalistischen Antirepräsentationalismus bemüht sich Rorty, unsere moralischen Anschauungen mit der Weltsicht der Darwin'schen Biologie zu versöhnen. Gemäß seiner Vorstellung von philosophischer „Hausmeisterarbeit“<sup>213</sup> geht es ihm darum, alte Ideen mit neuen zu vereinbaren. Auch wenn dies überraschen mag: Er versteht sich dabei kurioserweise in Analogie zu Kant. Dieser hätte sich vor die Aufgabe gestellt gesehen, die alten Ideen von Freiheit und Gott mit der aufkommenden Naturwissenschaft Newtons zu vereinbaren. Er versuche entsprechend, die überlieferten liberalen Werte mit dem Darwin'schen Weltbild zu vereinbaren. Dabei sieht Rorty so wie die klassischen Pragmatisten keine Gefahr für die Werte des Liberalismus durch die konsequente Übernahme des Darwinismus und einer durchgängig naturalistischen Sicht des Menschen.<sup>214</sup>

Für Rorty ist aber nicht die Ebene der Philosophie und deren Probleme ausschlaggebend, sondern der *kulturpolitische Zweck* der Transformation, mit dem der

209 Vgl. HSE, 25f; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 88.

210 Vgl. Rorty (1990d), 82ff; Rorty in Rorty/Engel (2007), 34ff; COP, xxxvii.

211 Vgl. WF, 177; Rorty in Rorty/Engel (2007), 59, 65; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 137.

212 Vgl. HSE, 62; WF, 84ff, 115. Siehe dazu auch oben Kap. II.4.2.

213 Zu dieser Aufgabe der Philosophie nach Rorty siehe unten Kap. VI.2.1.

214 Vgl. HSE, 62ff. Vgl. dazu auch Rumana (2000), 40.

Philosophie auch ihre lebenspraktische Bedeutung zurückgegeben würde. Sein zentrales Argument für die angestrebte antirepräsentationalistische Transformation der Philosophie und des Common Sense ist ethischer und politischer Natur.<sup>215</sup> Nach Rorty findet ein Vokabularwechsel ohnehin nicht primär unter Berufung auf theoretische Gründe statt. Es sind vielmehr praktische Gründe, die entscheidend sind. In diesem Sinne lautet auch der Kern seiner Antwort auf die Frage seiner (neopragmatistischen) Kritiker „Warum den Common Sense ändern?“ wie folgt: Jenseits aller theoretischen Vorzüge könnte dadurch eine neue moralische Welt entstehen. Der Hauptnutzen seines antirepräsentationalistischen und zugleich antiessenzialistischen Vokabulars bestehe darin, dass dessen Übernahme für die Ziele und Werte der liberalen Kultur nützlich wäre.<sup>216</sup> Rorty rechtfertigt den von ihm angestrebten Wandel unserer Sprachpraxis also (kultur-)politisch, und zwar konkret mit dem Nutzen des Pragmatismus für die Selbstbeschreibung unserer liberalen Kultur. Sein Antirepräsentationalismus beansprucht nicht Geltung, weil er wahr ist, sondern weil dessen Übernahme praktische Vorzüge für die Kultur des demokratischen Liberalismus mit sich bringen würde. Es geht für ihn in der Debatte zwischen Repräsentationalismus und Pragmatismus nicht um Wahrheit oder Falschheit. Die selbst noch unter dem Bann des Repräsentationalismus stehende Frage einer korrekten Beschreibung unserer Sprachpraxis wird von Rorty hin zu der praktischen Frage verschoben, welchen Beitrag eine Transformation des Common Sense zum politischen Projekt des Liberalismus leisten könnte.<sup>217</sup> Basis dieser soziopolitischen Neuperspektivierung der Debatte ist die Ansicht, dass die abstrakten und zugleich flexiblen Konzepte wie Wahrheit und Rationalität „Material der sozio-politischen Debatte [sind, M.M.], dem Form gegeben werden muss, nicht Essenzen, die erfasst werden können. Wichtig ist nur, welche Formgebung sie auf lange Sicht für demokratische Politik nützlicher macht.“<sup>218</sup> Rortys Pragmatismus im Allgemeinen und seine Verabschiedung der Wahrheit mit Hilfe des Begriffs der Rechtfertigung im Besonderen versteht sich als eine solche Formgebung.

Wie in diesem Teil deutlich geworden sein sollte, stellt Rortys radikaler Sprachpragmatismus im Kern eine *Sozialisierung der Erkenntnistheorie* dar. Seine entscheidende Prämisse lautet: „Wir können das Erkennen als die soziale Rechtfertigung von Meinungen verstehen, wir brauchen es daher nicht als Genauigkeit von Darstellungen aufzufassen.“<sup>219</sup> Ausgehend von der Schlüsselidee, dass Rechtfertigung eine inferentielle und zugleich öffentliche Angelegenheit ist, wird die Rechtfertigung von Aussagen ausschließlich als ein soziales Phänomen verstanden und nicht als Wechselwirkung zwischen erkennendem Subjekt und der Wirklichkeit. Wenn man erkannt hat, dass man zwischen dem Erwerb menschlicher Erkenntnis und ihrer Rechtfertigung strikt unterscheiden muss, dann kommt man nach Rorty zu dem Ergebnis, dass Wissen *allein* eine Funktion sozialer Praxis ist. Epistemische

---

215 Vgl. PAK, 209; WF, 82.

216 Vgl. Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 52.

217 Vgl. Rorty (1994b), 983; WF, 24. Vgl. dazu Auer (2004), 10f.

218 Rorty (1994b), 988. Vgl. Sandbothe (2000a), 124.

219 SN, 191.

Autorität gründet sich nicht auf tiefere Ursachen, sondern auf Argumente im Diskurs. Sie ist Ergebnis des Gesprächs, das wir sind. Anstelle des politisch gefährlichen Glaubens an eine allgemein geltende Wahrheit setzt Rortys Diskurspragmatismus die gemeinsame (Rede-)Praxis einer Sprachgemeinschaft.<sup>220</sup> Sein Instrumentalismus ist, wie gezeigt, eingebettet in eine Konzeption der Philosophie als Gespräch. Er begreift das Werkzeug Sprache als Moment der sozialen Praxis. Trotz seines starken naturalistischen Moments stellt er in seiner Hauptzielrichtung daher, wie der Pragmatismus insgesamt, auch keine Naturalisierung der Erkenntnistheorie dar, sondern deren Verabschiedung durch Sozialisierung. Die theoriestrategische Grundidee zur Vermeidung der Selbstbezüglichkeit besteht dabei in dem „Wechsel von der Epistemologie zur Politik“<sup>221</sup>. Dieser Wechsel besteht in dem Versuch der Verlagerung der Debatte weg von Fragen der Erkenntnistheorie und der Metaphysik hin zu Fragen demokratischer (Kultur-)Politik. Denn jede Kritik sprachlicher Praktiken verweise auf kulturpolitische Gründe, nicht auf theoretische: „I see cultural politics, rather than metaphysics, as the context in which to place everything else.“<sup>222</sup>

Rortys Verschiebung der Debatte in den Bereich der (Kultur-)Politik stellt eine Politisierung seines Antirepräsentationalismus dar. Dabei lautet das Ziel: „Shifting the attention to the needs of democratic politics“<sup>223</sup>. Bezüglich dieser Zielrichtung sieht sich Rorty selbst in einer Allianz mit seinem neopragmatistischen Gegenspieler Jürgen Habermas und dessen Philosophie der Intersubjektivität. Beide Theorien bezögen sich auf den Kerngehalt liberaler Praxis, der darin bestünde, das „wahr“ und „gut“ zu nennen, was immer das Ergebnis freier Diskussion ist.<sup>224</sup> Und sobald man nach den Bedingungen der Rechtfertigung frage, verschiebe sich der Fokus weg von erkenntnistheoretischen und hin zu politischen Fragen:

„Questions like ‚What are the limits of our community? Are our encounters sufficiently free and open? Has what we have recently gained in solidarity cost us our ability to listen to outsiders who are suffering? To outsiders who have new ideas?‘ These are political questions rather than metaphysical or epistemological questions.“<sup>225</sup>

Habermas’ und Rortys Diskurstheorie betonen beide die Bedeutung der Rechtfertigung und das Streben nach Konsens. Für Rortys radikale Version des Diskurspragmatismus ist dabei aber immer zu beachten, dass die demokratischen und wissenschaftlichen Institutionen nicht Mittel zum Zweck der Wahrheitssuche sind, sondern politischer Zweck an sich. Denn Philosophen sind für ihn nicht „Diener der Wahrheit“, sondern Diener der (Rede-)Freiheit und damit „Diener der Demokra-

220 Vgl. SN, 19, 176, 198, 208; auch Rorty (1985), 108. Vgl. dazu Simon (2000), 69f; Horster (1991a), 52.

221 KIS, 122. Vgl. dazu Kögler (1992), 248; Bieri (1997), 58ff.

222 Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 35; vgl. WF, 84.

223 Rorty (1998e), 638. Vgl. dazu Sandbothe (2000a), 123ff.

224 Vgl. WF, 446; KIS, 144.

225 ORT, 13.

tie“<sup>226</sup>. Hinter seiner Verschiebung der Debatte, durch die Behauptung, sein Instrumentalismus sei besser für die liberale Demokratie, steht die antifundamentalistische These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. Sie wird im folgenden Kapitel im Mittelpunkt stehen. Der Vorrang der Demokratie bedeutet für Rorty, dass man mit der Formulierung von Theorien der Wahrheit und Erkenntnis Schluss machen sollte. Der Demokratie sei am besten mit einer Philosophie ohne Spiegel gedient. Dabei liefere deren Theorie der Rechtfertigung gerade keine philosophische Begründung des Liberalismus, die dieser auch nicht bedarf. Es gelte vielmehr umgekehrt: Sie ist Ausdruck seines ethnozentristischen Bezugs auf die politische Praxis des Liberalismus. Die Aufgabe der Philosophie bestehe nicht in der – aussichtslosen – theoretischen Begründung der Demokratie, sondern in dem Zuarbeiten für die Ziele der liberalen Demokratie.<sup>227</sup>

Die Motivation des Projekts einer antirepräsentationalistischen Transformation speist sich also vor allem aus ethischen und politischen Motiven. Diese können durch das antiautoritäre Motto „Solidarität statt Objektivität“ auf den Punkt gebracht werden. Der eigentliche, ethische Grund für seine Radikalisierung der pragmatischen Wende durch eine kontextualistische Theorie der Rechtfertigung, lautet: Der abstrakte Wunsch nach Objektivität und die Rede von Wahrheit insgesamt sollen verabschiedet werden durch das Ziel der kommunikativen Solidarität. Rorty versteht seinen Pragmatismus als Antiautoritarismus, dessen zentrales Anliegen darin besteht, den autoritär an externen Rechtfertigungsinstanzen ausgerichteten repräsentationalistischen Common Sense in einen antirepräsentationalistischen und damit antiautoritären Common Sense zu überführen. Das politische Argument lautet dabei, dass Letzterer der demokratischen Gegenwartskultur angemessen wäre und deren politischen Ziele wie Freiheit, Pluralismus und Toleranz weiter voranbringe würde.<sup>228</sup> Nur ein konsequenter Antirepräsentationalismus schafft nach Rorty Raum für die pluralistische Demokratie, denn er beseitigt die philosophischen Vorwände für Fanatismus und Intoleranz. Die Befreiung von dem Gedanken des Blicks von nirgendwo auf unsere kontingente Rechtfertigungspraxis herab könnte erhebliche kulturelle Bedeutung haben. Sie könne, so lautet ein weiteres seiner kulturpolitischen Argumenten, endlich die schädliche Konsequenz des Repräsentationalismus beenden, die Kultur in gute, faktenfindende Teile und weniger gute, nicht-Faktenfindende Teile einzuteilen. Anstelle dieser hierarchischen Einteilung könnte dann eine pluralistische Kultur ohne Zentrum treten. Damit wird die philosophische Frage, ob die pragmatistische Verabschiedung des Wahrheitsbegriffs selbst wahr ist, in die politische Frage verwandelt, ob die Utopie einer solchen liberalen, postmetaphysischen Kultur für uns ein erstrebenswertes Ziel darstellt.<sup>229</sup>

---

226 PZ, 25; vgl. PZ, 25; ORT, 43. Siehe dazu auch unten Kap. V.1.3.

227 Vgl. Welsch (2000), 170; Sandbothe (2000a), 125.

228 Vgl. u.a. WF, 122f. Vgl. dazu Habermas (1999a), 269; Nagl (1998), 160; Sandbothe (2001), 150.

229 Vgl. COP, xliii; WF, 66, 122; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 185f.