Richard Rorty Wahrheit und Fortschritt

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1620

Das altehrwürdige Verhältnis zwischen Wahrheit und Fortschritt wird von Rorty gründlich auseinandergenommen: Nicht die Erkenntnis der Wahrheit führt zum Fortschritt, nein – es ist die Einsicht in die Belanglosigkeit aller herkömmlichen Wahrheitsvorstellungen, die Fortschritte ermöglicht. Neue Perspektiven kann erst der ins Auge fassen, der sich von der Vorstellung einer von menschlicher Vernunft unabhängig existierenden Realität befreit. In der Auseinandersetzung mit eingebürgerten philosophischen Theorien und verschiedenen Autoren der Gegenwart verteidigt Rorty ein pragmatisches Verständnis von Fortschritt. Linderung menschlichen Leids, Toleranz gegenüber Andersdenkenden und Hilfe für unterdrückte Minderheiten sind die allgemeinen Theorien, die Rorty pointiert in den Mittelpunkt rückt.

Richard Rorty ist Professor für Literaturwissenschaft an der Universität Stanford. Von ihm sind im Suhrkamp Verlag u. a. erschienen: *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie* (1981, stw 686); *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1989, stw 981) sowie *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus* (1999).

Richard Rorty
Wahrheit und Fortschritt

Übersetzt von Joachim Schulte

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: Truth and Progress
© 1998 Cambridge University Press

Für Mary
nach fünfundzwanzig Jahren

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1620

Erste Auflage 2003

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2000

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Satz: TypoForum GmbH, Seelbach

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29220-4

2. Auflage 2012

Inhalt

Einleitung	7
------------------	---

I Wahrheit: Einige Philosophen

1 Ist Wahrheit ein Ziel der Forschung? Donald Davidson kontra Crispin Wright	27
2 Hilary Putnam und die relativistische Bedrohung	63
3 John Searle über Realismus und Relativismus	92
4 Charles Taylor über Wahrheit	123
5 Daniel Dennett über intrinsische Eigenschaften	144
6 Robert Brandom über soziale Praktiken und Repräsentationen	179
7 Die Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber der Welt John McDowells Lesart des Empirismus	201
8 Waffen gegen den Skeptizismus Michael Williams oder Donald Davidson	223

II Moralischer Fortschritt: Für integrativere Gemeinschaften

9 Menschenrechte, Rationalität und Empfindsamkeit	241
10 Rationalität und kulturelle Verschiedenheit	269
11 Feminismus und Pragmatismus	291
12 Das Ende des Leninismus, Havel und die soziale Hoffnung	329

III Fortschritt und Philosophie

13 Vier Formen des Schreibens von Philosophiegeschichte ...	355
14 Die Kontingenz der philosophischen Probleme Michael Ayers über Locke	395
15 Dewey zwischen Hegel und Darwin	419
16 Habermas, Derrida und die Aufgaben der Philosophie ...	444
17 Derrida und die philosophische Tradition	472

<i>Textnachweise</i>	505
<i>Register</i>	508

Einleitung

»Es gibt keine Wahrheit.« Was könnte das heißen? Warum sollte irgend jemand dergleichen behaupten?

Tatsächlich gibt es fast niemanden, der so etwas behauptet (außer etwa Wallace Stevens).¹ Es wird jedoch oft gesagt, daß Philosophen meines Schlags diesen Anspruch erheben, und die Gründe dafür sind durchaus einleuchtend. Wir haben nämlich (unter anderem von Nietzsche und James) gelernt, die Unterscheidung zwischen Schein und Sein mit Argwohn zu betrachten. Nach unserer Auffassung gibt es viele Möglichkeiten, über das Geschehen zu reden, und keine dieser Redeweisen kommt dem An-sich-Sein der Dinge näher als irgendeine andere. Wir haben keine Ahnung, was der Ausdruck »an sich« eigentlich bedeuten soll, wenn von »der Wirklichkeit an sich« die Rede ist. Daher schlagen wir vor, die Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit zugunsten einer Unterscheidung zwischen nützlicheren und weniger nützlichen Redeweisen fallenzulassen. Aber da die meisten Leute glauben, Wahrheit sei Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, »wie sie wirklich ist«, glauben sie, daß unsereiner die Existenz der Wahrheit überhaupt bestreitet.

Unsere Kritiker – also diejenigen Philosophen, die einhellig der Meinung sind, durch den Begriff der Übereinstimmung sei der Wahrheitsbegriff zutreffend bestimmt – glauben nicht, daß die Unterscheidung zwischen dem Nützlichen und dem Unnützen an die Stelle der alten Unterscheidung zwischen Schein und Sein treten kann. Nach ihrer Auffassung sind die weniger nützlichen Redeweisen Beschreibungen von etwas, was nur scheinbar der Fall ist, während die nützlicheren Redeweisen Beschreibungen des wirklichen Geschehens sind. Sie meinen z. B., daß altmodische Naturwissenschaftler oder konformistische Mitglieder einer Sklavenhalter-Gesellschaft beschrieben, was irreführenderweise vor sich zu gehen scheint. Neuzeitliche Physiker sowie überzeugte Anhänger der

1 »It was when I said, / ›There is no such thing as truth,‹ / That the grapes seemed fatter, / The fox ran out of his hole.« Wallace Stevens, »On the Road Home«, in: *The Collected Poems*, New York: Vintage 1990, S. 203 (»Es war, als ich sagte: / ›So etwas wie Wahrheit gibt es nicht, / Daß die Trauben praller schienen. / Der Fuchs rannte aus seinem Loch.« Wallace Stevens, *Der Planet auf dem Tisch. Gedichte und Adagia*, übers. von Kurt Heinrich Hansen, Stuttgart: Klett-Cotta 1983, S. 71).

Menschenrechte hingegen wüßten über das wirkliche Geschehen Bescheid. Unsere Kritiker brauchen die Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit, um zu verhindern, daß der Begriff »Übereinstimmung mit der Wirklichkeit« trivial wird. Denn jede Überzeugung – einerlei, wie primitiv oder böartig sie sein mag – entspreche einer Welt, nämlich der »Welt«, welche die von der jeweiligen Meinungsäußerung genannten Gegenstände enthält (etwa die Kristallsphären des Ptolemäus oder das Untermenschentum der Sklaven). Wer also am Begriff »Übereinstimmung« festhalten will, muß den Gedanken des *wirklichen* So-Seins der Dinge ernst nehmen.

In den Aufsätzen des vorliegenden Bandes wird geltend gemacht, daß die Philosophie ohne die Begriffe des »inneren Wesens der Realität« und der »Übereinstimmung mit der Wirklichkeit« besser auskommt als mit diesen Begriffen. Nur wer diese Begriffe für unentbehrlich hält – und sonst niemand –, wird den Eindruck erhalten, meine Argumentation laufe darauf hinaus, daß es gar keine Wahrheit gebe. Sobald ich beteuere, meine pragmatistischen Anschauungen gestatteten es trotzdem, manche Aussagen »wahr« und andere »falsch« zu nennen und diese Kennzeichnungen zu begründen, erwidern meine Kritiker, das sei nicht ausreichend. Denn ich hätte, wie sie darlegen, den Ausdrücken »wahr« und »falsch« jegliche Bedeutung entzogen und ihnen keinen »inhaltlichen«, sondern nur noch einen »ästhetischen« oder »relativistischen« Sinn belassen. Dieser Vorwurf des »Relativismus« ist nicht leicht abzuschmettern.

Freilich, Wahrheit ist ein absoluter Begriff, und zwar im folgenden Sinne: Äußerungen wie »wahr für mich, aber nicht für dich« bzw. »wahr in meiner Kultur, aber nicht in deiner« sind befremdlich und witzlos. Das gleiche gilt für »damals wahr, aber nicht heute«. Während wir häufig sagen, etwas sei »gut für diesen, aber nicht für jenen Zweck« bzw. es sei »richtig in dieser Situation, aber nicht in jener«, wirkt es sinnlos und paradox, die Wahrheit im Hinblick auf Zwecke oder Situationen zu relativieren. Dagegen sind Formulierungen wie »für mich gerechtfertigt, aber nicht für dich« (oder »in meiner Kultur gerechtfertigt, aber nicht in deiner«) völlig sinnvoll. Daher beschuldigte man James, als er sagte, das Wahre sei das, was uns auf dem Weg des Denkens voranbringe, er habe Rechtfertigung mit Wahrheit, das Relative mit dem Absoluten verwechselt.

Es wäre zwar wirklich besser gewesen, wenn James gesagt hätte, daß Formulierungen wie »was uns auf dem Weg des Denkens voran-

bringt« und »die für uns bessere Überzeugung« nicht immer anstelle von »wahr«, sondern anstelle von »gerechtfertigt« oder »begründet« gebraucht werden können. Er hätte jedoch fortfahren und behaupten können, daß wir gar keine Wahrheitskriterien außer Rechtfertigung oder Begründung kennen und daß Rechtfertigung sowie höherer Denknutzen stets genauso hörrelativ (und relativ zum Bereich möglicher Wahrheitskandidaten) sein werden wie das Gute zweckrelativ und das Richtige situationsrelativ. Auch unter der Voraussetzung, daß »wahr« ein absoluter Begriff ist, werden die Anwendungsbedingungen dieses Begriffs immer relativ bleiben. Denn so etwas wie eine Überzeugung, die schlechthin gerechtfertigt oder ein für allemal begründet wäre, gibt es nicht, und zwar aus dem gleichen Grund, weshalb es keine Überzeugung gibt, deren Unbezweifelbarkeit ein für allemal erkannt werden könnte. Es gibt eine Fülle von Überzeugungen (wie z. B. »Zwei plus zwei ist vier«, »Der Holocaust hat stattgefunden«), in bezug auf die niemand, mit dem wir uns auseinandersetzen wollen, den geringsten Zweifel hegt. Aber es gibt keine Überzeugungen, von denen man wissen kann, daß sie gegen jeden möglichen Zweifel gefeit wären.

Diese zuletzt genannte These faßt diese fundierungsfeindliche Einstellung zusammen, die sich bei den Vertretern der analytischen Philosophie inzwischen eingebürgert hat. Doch die fundierungsfeindliche Einstellung in der Erkenntnistheorie reicht nicht aus, um uns von der metaphysischen Unterscheidung zwischen Schein und Sein zu befreien. Sie trägt nämlich nichts dazu bei, die folgende Argumentation ihrer Anziehungskraft zu berauben: Da Wahrheit ein absoluter Begriff ist und in Übereinstimmung besteht, muß es ein absolutes, nicht beschreibungsrelatives, inneres Wesen der Wirklichkeit geben, mit dem man übereinstimmt. Auch unter der Voraussetzung, daß Rechtfertigung das *Kriterium* der Wahrheit und daß Rechtfertigung relativ ist, gilt für das *Wesen* der Wahrheit nicht das gleiche.

Um dieser Argumentation zu entgehen, bestreiten wir Anhänger von James und Nietzsche eine ihrer Prämissen, und zwar die Prämisse, Wahrheit sei Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Doch dann wird uns entgegengehalten, wir hätten die Pflicht, eine alternative Wahrheitstheorie anzubieten, aus der hervorgehe, was denn nun *eigentlich* das Wesen der Wahrheit sei. Wenn wir es ebenso wie unsere Vorläufer James und Nietzsche versäumen, eine derartige

Theorie aufzustellen, wird uns mitgeteilt, »der pragmatistische Angriff auf den Übereinstimmungsbegriff ist fehlgeschlagen«.

Die bedeutendste der vielen Einsichten, die ich Donald Davidson verdanke, besagt, daß niemand auch nur den Versuch machen sollte, das Wesen der Wahrheit anzugeben. Folglich sollten auch die Pragmatisten darauf verzichten. Egal, ob man ebenso wie Davidson viel Wert auf die Fähigkeit legt, mit Hilfe einer sprachbezogenen »Wahrheitstheorie« à la Tarski »wahr-in-L« im Hinblick auf eine gegebene natürliche Sprache zu definieren – auf jeden Fall kann man aus Davidsons Argumenten lernen, daß es unmöglich ist, eine Definition des Wahrheitsbegriffs anzugeben, die für alle natürlichen Sprachen gilt. Davidson hat uns geholfen zu erkennen, daß *gerade die Absolutheit des Wahrheitsbegriffs ein triftiger Grund dafür ist, »wahr« für undefinierbar und eine Theorie über das Wesen der Wahrheit für unmöglich zu erachten*. Nur über das Relative läßt sich etwas sagen. (Das ist z. B. auch der Grund für den peinlichen Sachverhalt, daß es über den Gott der orthodoxen Monotheisten nach wie vor nichts zu sagen gibt.)

Davidsons nichtrepräsentationalistische Auffassung des Wahrheitsbegriffs ergibt sich aus seiner Überzeugung, Tarski habe als einziger Philosoph etwas Nützliches über die Wahrheit gesagt und Tarskis Entdeckung habe darin bestanden, daß es für uns kein Verständnis des Wahrheitsbegriffs gibt, das vom Verständnis des Übersetzungsbegriffs unabhängig wäre.² Diese Theorie bleibt zwar denjenigen Philosophen ein Rätsel, die unser Verständnis des Wahrheitsbegriffs im Sinne einer Beziehung zwischen Sprache und Welt deuten, etwa im Sinne von »Zusammenpassen«, »Übereinstimmung« oder »zutreffende Vorstellung«, aber sie resümiert das Ergebnis von Davidsons Angriff auf repräsentationalistische Sprachauffassungen.

Wenn die Pragmatisten keine Wahrheitstheorie anzubieten haben, was können sie dann überhaupt leisten? Sie können, wie ich im ersten Aufsatz dieses Bandes darlege, darauf hinweisen, daß Wahrheit kein Ziel der Forschung ist. Sofern »Wahrheit« doch ein solches Ziel bezeichnet, gibt es tatsächlich keine Wahrheit. Denn die Abso-

² Siehe Donald Davidson, »On the Very Idea of a Conceptual Scheme«, in: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, hg. von Ernest LePore, Oxford: Blackwell 1986, S. 194, übers. von J. Schulte: »Was ist eigentlich ein Begriffsschema?«, in: Davidson, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 276.

luteit des Wahrheitsbegriffs sorgt dafür, daß er, als ein solches Ziel aufgefaßt, keinen Nutzen erbringt. Ein Ziel ist etwas, wovon man wissen kann, daß man darauf zusteuert oder davon abkommt. Es gibt aber keine Möglichkeit, etwas über unsere Entfernung von der Wahrheit zu erfahren, ja wir können nicht einmal wissen, ob wir ihr nähergekommen sind als unsere Vorfahren. Denn um es zu wiederholen: Rechtfertigung oder Begründung ist unser einziges Kriterium für die Anwendung des Wortes »wahr«, und Begründungen sind immer relativ zu einer Hörschaft. Daher sind sie auch relativ zu den Einsichten dieser Hörer – den Zwecken, die ihnen am Herzen liegen, und der jeweiligen Situation, in der sie sich befinden. 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.

Dagegen wird man einwenden, freilich wüßten wir, daß wir der Wahrheit tatsächlich nähergekommen sind. Gewiß hätten wir sowohl in geistiger als auch in moralischer Hinsicht Fortschritte gemacht.

Kein Zweifel, nach unserem Verständnis haben wir wirklich Fortschritte gemacht. Das heißt, wir sind in weit höherem Maße als unsere Vorfahren imstande, die uns am Herzen liegenden Zwecke zu fördern und mit den Situationen zurechtzukommen, denen wir gegenüberzustehen glauben. Aber sobald wir das Adjektiv »wahr« zur »Wahrheit« hypostasieren und nach unserem Verhältnis dazu fragen, können wir gar keine Auskunft geben.

Wenn wir es wünschen, können wir diese Hypostasierung in der gleichen Weise verwenden, in der die Anhänger Platons auch von anderen Hypostasierungen – der Schönheit, dem Guten und dem Rechten – stets Gebrauch gemacht haben. Das heißt, wir können eine Geschichte erzählen und schildern, wie es durch neuere Entwicklungen in Kunst, Wissenschaft oder Politik gelungen ist, diesen erhabenen Vergegenständlichungen näherzukommen. Dabei bleibt allerdings unklar, welchen Witz es hat, solche Geschichten zu erzählen. Denn zur Beantwortung skeptischer Fragen trägt die Substantivierung dieser Adjektive nichts bei, also zur Beantwortung von Fragen wie: Woher weiß man, daß wir durch gesteigerte Prognose-

fähigkeit und verbesserte Umweltkontrolle (einschließlich erhöhter Leistungsfähigkeit bei der Heilung von Krankheiten, der Herstellung von Bomben, der Erforschung des Weltraums usw.) der Wahrheit näher kommen, sofern Wahrheit im Sinne einer zutreffenden, von menschlichen Bedürfnissen und Interessen unabhängigen Darstellung des An-sich-Seins der Dinge verstanden wird? Woher weiß man, daß ein höheres Maß an Gesundheit, Sicherheit, Chancengleichheit, Lebenserwartung, Freiheit von Erniedrigung und ähnlichen Indikatoren für ein besseres Gedeihen der Menschheit wirklich Indikatoren für moralischen oder politischen Fortschritt sind?

Es gibt auch heute noch eine Menge Leute, die es gern sähen, wenn ihnen die Philosophen mit interessanten Antworten auf diese Fragen dienen könnten. Diese Leser werden an Nietzsche, James, Davidson oder den Aufsätzen dieses Bandes keine Freude haben. Nach wie vor gilt Kants Prognose: Solange wir durch Projektionsversuche vom Relativen und Bedingten zum Absoluten und Unbedingten zu gelangen trachten, werden wir dafür sorgen, daß das Pendel weiter zwischen Dogmatismus und Skeptizismus hin und her schwingt. Die einzige Möglichkeit, diesen zunehmend lästigen Pendelbewegungen Einhalt zu gebieten, besteht darin, daß wir unsere Auffassung vom Nutzen der Philosophie ändern. Durch ein paar flotte Argumente ist das jedoch nicht zu leisten. Falls es überhaupt je geleistet wird, wird es durch einen langfristigen, allmählich verlaufenden kulturellen Wandlungsprozeß gelingen, also durch einen Wandel des Common sense und Veränderungen der intuitiven Reaktionen, die sich mit Hilfe philosophischer Argumente auslösen lassen.

Sobald man die Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit ebenso preisgibt wie den Versuch, Sachen wie Prognose-Erfolg und Verminderung der Grausamkeit mit dem inneren Wesen der Wirklichkeit in Verbindung zu bringen, muß man den naturwissenschaftlichen Fortschritt anders erklären als den moralischen Fortschritt. Naturwissenschaft nennen wir etwas nur dann, wenn es uns dazu befähigt, künftiges Geschehen vorherzusagen und daher dieses künftige Geschehen zu beeinflussen. Natürlich gibt es außer erfolgreichen Prognosen noch viele andere Kriterien für gute naturwissenschaftliche Theorien; und für den Entschluß, Naturwissenschaftler zu werden, gibt es selbstverständlich viele andere Motive außer dem Drang, die Natur unter Kontrolle zu bringen. Aber dennoch ist das Prognostizieren eine notwendige Bedingung dafür, daß man eine

Disziplin als »Naturwissenschaft« rubriziert. Bei Ökonomie, Soziologie, Geschichts- oder Literaturwissenschaft zögern wir deshalb mit dieser Rubrizierung, weil offenbar keines dieser Fächer in der Lage ist, Fragen der Form »Was wird geschehen, wenn wir dies oder das tun?« zu beantworten.

Sobald man einsieht, daß der Satz »Die Naturwissenschaft ist insofern zu Prognosen imstande, als sie die Wirklichkeit richtig erfaßt« keine Erklärung ist, sondern eine Beschwörungsformel (denn das Explanans läßt sich nicht anders überprüfen als das Explanandum), ist es allem Anschein nach ausreichend, den wissenschaftlichen Fortschritt im Sinne der gesteigerten Prognose-Fähigkeit zu definieren. Sobald man die Vorstellung fallenläßt, wir seien deshalb weniger grausam geworden und gingen deshalb anständiger miteinander um, weil wir das wahre Wesen des Menschen, der Menschenrechte oder der Pflichten des Menschen vollständiger begriffen hätten (oder was der Scheinerklärungen sonst noch sein mögen), ist es offenbar ausreichend, den moralischen Fortschritt im Hinblick darauf zu bestimmen, daß wir werden, wie wir bestenfalls sein können (nämlich Menschen, die weder rassistisch noch aggressiv, noch intolerant sind, usw. usw.). Doch wie steht es mit dem philosophischen Fortschritt? In welchem Verhältnis steht er zum Fortschritt in Naturwissenschaft und Moral?

Meiner Ansicht nach findet philosophischer Fortschritt in dem Maße statt, als es uns gelingt, die von unseren Vorfahren übernommenen Weltanschauungen und intuitiven moralischen Gesinnungen mit neuen naturwissenschaftlichen Theorien oder neuen soziopolitischen Institutionen und Theorien bzw. sonstigen Neuheiten in Einklang zu bringen. Schon des öfteren habe ich die These Deweys zitiert, daß »die spezifische Aufgabe, die Probleme und die Thematik der Philosophie aus den Belastungen und Anspannungen im Gemeinschaftsleben erwachsen, in dem eine gegebene Form der Philosophie entsteht«.³ Die Dewey vorschwebenden Zwänge und Spannungen ergeben sich aus Versuchen, sprudelnde und nach Ausdehnung strebende neue Flüssigkeiten in alte Gefäße zu gießen. Häufig habe ich auch schon folgenden Ausspruch Deweys angeführt, »daß Philosophie nichts als Hypothesen anbieten kann, und

3 John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston: Beacon Press 1948, S. V. übers. von Martin Suhr: *Die Erneuerung der Philosophie*, Hamburg: Junius Verlag 1989, S. 9f.

daß diese Hypothesen nur von Wert sind, soweit sie den menschlichen Geist dem ihn umgebenden Leben gegenüber empfindlicher machen«. ⁴

Als Beschreibung jener Tätigkeit, die Männer wie Platon, Descartes, Kant, Hegel und Dewey selbst ausgeübt haben, wirkt diese Kennzeichnung vielleicht sonderbar. Aber sie wird einleuchtender, sobald man merkt, daß eine Möglichkeit, für die Leistungen und Verheißungen der eigenen Zeit empfänglicher zu werden, darin besteht, daß man aufhört, in früheren Zeiten formulierte Fragen zu stellen. Die großen Philosophen des Abendlands sollte man nicht zu konstruktiven, sondern zu therapeutischen Zwecken lesen, nämlich als Autoren, von denen wir erfahren, welche Probleme *nicht* erörtert werden sollten: scholastische Probleme im Fall von Descartes, cartesianische Probleme im Fall von Kant, kantianische Probleme im Fall von Hegel und metaphysische Probleme (einschließlich der durch Hegels Versuch, die innere Geistigkeit der Wirklichkeit nachzuweisen, aufgeworfenen Probleme) im Fall von Nietzsche, James und Dewey.

Man würde es sich zu leicht machen, wollte man behaupten, daß die Aufgabe der Philosophie darin bestehe, die Menschen davon abzuhalten, mit Hilfe veralteter und von großen, verstorbenen Philosophen geerbter Begriffe über die Dinge nachzudenken, und die Menschen zu überreden, die unentbehrliche Leiter, auf der unsere Kultur in der Vergangenheit emporgeklettert ist, wegzuworfen. Dennoch macht das bestimmt einen großen Teil der philosophischen Aufgabe aus. Wenn man versucht, Galileo eine aristotelische Terminologie, Darwin eine cartesianische Terminologie oder Abtreibungsdebatten die Terminologie der Kantischen Moralphilosophie aufzuoktroyieren, schafft man sich nur unnötigen Ärger. Die Befreiung von einer veralteten Terminologie macht uns empfänglicher für das Leben, in dem wir stehen, denn sie trägt dazu bei, daß wir den Versuch aufgeben, einen neuen und widerspenstigen Stoff so zuzuschneiden, daß er zu alten Mustern paßt.

Am Ende einiger Aufsätze dieses Bandes (und vor allem am Ende des ersten und des dritten) mache ich nachdrücklich geltend, daß eine Kultur, in der wir nicht mehr wie der Skeptiker nach der wirklichen Annäherung an die Wahrheit fragen, besser wäre als eine Kul-

⁴ Ebd., S. 22; Übers., S. 69.

tur, in der den Philosophieprofessoren die Versicherung abverlangt wird, wir steuerten tatsächlich auf die Wahrheit zu. In einer solchen Kultur wären wir nämlich weit empfänglicher für die herrliche Vielfalt der menschlichen Sprachen und der mit diesen Sprachen einhergehenden sozialen Praktiken, denn dann hätten wir die Frage fallengelassen, ob sie mit einer nichtmenschlichen, zeitlosen Wesenheit »übereinstimmen«. Anstelle der Frage, ob das innere Wesen der Wirklichkeit mittlerweile in Sicht gekommen sei (also anstelle des säkularen Pendantes der Frage, ob die Dinge *dis aliter visum* seien), sollten wir uns danach erkundigen, ob jede der bei unseren diversen kulturellen Aktivitäten benutzten Realitätsbeschreibungen die beste denkbare Beschreibung ist – das beste Mittel, um die von diesen Aktivitäten angestrebten Zwecke zu erreichen.

Ein solcher Wandel unserer geistigen Gewohnheiten hätte zumindest zwei weitere spezifische Vorteile. Erstens würde er dazu beitragen, daß wir einer dieser Aktivitäten (der Religion beispielsweise, oder der Naturwissenschaft) Vorrang vor anderen einräumen. Zweitens würde er uns dabei helfen, daß wir aufhören, uns Sorgen um die Objektivität zu machen, indem er es uns gestattete, mit Intersubjektivität vorliebzunehmen. Er würde dazu beitragen, daß wir nicht mehr so müßige Fragen stellen wie: »Gibt es im Hinblick auf richtig und falsch Tatsachen, die im gleichen Sinne objektiv sind wie die objektiven Tatsachen in bezug auf Elektronen und Protonen?«

Dewey antizipiert Habermas, wenn er behauptet, mit dem Objektivitätsbegriff habe es nichts auf sich, was über den Gedanken der intersubjektiven Übereinstimmung hinausginge – einer Übereinstimmung, zu der man durch freie und offene Erörterung aller zu Gebote stehenden Hypothesen und Maßnahmen gelangt. Dewey hegte die Hoffnung, daß wir, wenn diese Anschauung weithin Anklang fände, empfänglicher würden für das Leben, in dem wir stehen. Dieser Vorgang würde Bestrebungen ein Ende machen, durch die eine Hackordnung zwischen verschiedenen kulturellen Aktivitäten und Teilen unseres Lebens hergestellt werden soll. Würden wir uns beispielsweise von der Kantischen Unterscheidung zwischen den Bereichen der Erkenntnis, der Moral und der Ästhetik lossagen, hielte das die »harten« Wissenschaften davon ab, auf die »weichen« Wissenschaften herabzusehen; es hielte beide davon ab, die Künste abschätzig zu betrachten; und es würde mit den Versuchen Schluß machen, die Philosophie in den sicheren Gang einer Wissenschaft zu bringen.

Dadurch würden die Leute davon abgehalten, sich über den »wissenschaftlichen« oder »kognitiven« Rang eines Fachs oder einer gesellschaftlichen Praktik den Kopf zu zerbrechen. Die Philosophen würden von dem Versuch abgebracht, ihren eigenen Spezialbereich nach außen abzuriegeln, und Unterscheidungen wie die zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen (Kant), zwischen dem Begrifflichen und dem Faktischen (Ryle) oder zwischen dem Ontologischen und dem Ontischen (Heidegger) würden aus dem Weg geräumt.

Will man diese Vorschläge Deweys weiterführen, ist es hilfreich, den Fortschritt in der von Thomas Kuhn betonten Weise aufzufassen und ihn im Sinne der Fähigkeit zu begreifen, nicht nur die Probleme unserer Vorfahren zu lösen, sondern auch ein paar neue Probleme. Nach dieser Erklärung hat Newton Fortschritte gegenüber Aristoteles erzielt und Einstein gegenüber Newton, aber keiner von ihnen ist der Wahrheit oder der eigentlichen Beschaffenheit der Wirklichkeit nähergekommen als die anderen. Hume hat Fortschritte gegenüber Leibniz erzielt, und Hegel ist fortgeschrittener als Hume, aber die Späteren sind der RICHTIGEN LÖSUNG der philosophischen Probleme nicht nähergekommen als die Früheren. Dementsprechend ist die athenische Polis in moralischer und politischer Hinsicht fortgeschrittener als die persische Monarchie, die die Sklaverei abschaffenden Nationalstaaten im Europa des neunzehnten Jahrhunderts sind fortgeschrittener als die athenische Polis, und die Sozialdemokratien der Moderne sind fortgeschrittener als ihre das Proletariat ins Elend stürzenden Vorgängerstaaten im neunzehnten Jahrhundert. Aber keine dieser Gesellschaften ist der FORDERUNG DER MORALITÄT nähergekommen.

Wenn man behauptet, spätere Gesellschaften hätten mit ihrer Anerkennung der Existenz von Menschenrechten Fortschritte gemacht, dann sollte man, wie ich im neunten Aufsatz dieses Bandes darlege, damit nichts weiter meinen, als daß sie sich enger an die Art und Weise hielten, in der die Menschen nach Auffassung von uns wohlhabenden, geborgenen und gebildeten Bewohnern der Ersten Welt miteinander umgehen sollten. Unsere Denkweise ist durchaus berechtigt, aber wir können unsere Auffassung der Sache nicht durch Vergleich mit dem inneren Wesen der moralischen Wirklichkeit überprüfen. Wir werden nichts erreichen, wenn wir unsere Philosophieprofessoren bitten, sie sollten sicherstellen, daß es wirklich

so etwas wie Menschenrechte gibt und daß diese unseren Beschreibungen entsprechen. Ebensovienig werden wir etwas erreichen, wenn wir Andersdenkenden mitteilen, sie hätten keinen Zugang zur moralischen Wirklichkeit oder sie verhielten sich unvernünftig.

Die Frage, ob es Menschenrechte wirklich *gibt*, ist von dem hier empfohlenen Standpunkt gesehen ebenso witzlos wie die Frage, ob es Quarks wirklich *gibt*. Menschenrechte sind weder in höherem noch in geringerem Maße »objektiv« als Quarks, doch damit ist lediglich gesagt, daß der Verweis auf die Menschenrechte bei den Debatten des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen genauso unverzichtbar ist wie der Verweis auf Quarks bei den Diskussionen in der Akademie der Naturwissenschaften. Die kausale Unabhängigkeit der Quarks von der menschlichen Rede ist kein Merkmal der Realität (im Sinne des Gegenteils der Welt des Scheins), sondern sie ist einfach ein unbezweifeltes Bestandteil unseres Redens über Quarks. Wem dieses Faktum bezüglich der Quarks unbekannt ist, der dürfte ebensovienig einen Begriff von der Sache haben wie jemand, der glaubt, die Menschenrechte seien schon vor den Menschen dagewesen. Wir können zwar im Anschluß an Foucault sagen, sowohl die Menschenrechte als auch die Homosexualität seien soziale Konstruktionen neueren Datums, doch das ist nur möglich, wenn wir im Anschluß an Bruno Latour ebenfalls sagen, daß für Quarks das gleiche gilt. Es hat keinen Sinn zu behaupten, die ersteren seien »bloß« soziale Konstruktionen, denn alle Gründe, auf die man sich zur Stützung dieser These berufen könnte, sind zugleich Gründe, die auch für die Quarks gelten würden.

Einer der Vorteile der Befreiung vom Begriff des inneren Wesens der Realität liegt darin, daß man sich von der Vorstellung löst, die Quarks besäßen einen anderen »ontologischen Rang« als die Menschenrechte. Dies wiederum trägt dazu bei, daß man den Vorschlag ablehnen kann, die Naturwissenschaft solle der übrigen Kultur als Vorbild dienen und insbesondere bestände der philosophische Fortschritt darin, daß die Philosophen immer wissenschaftlicher werden. Diese zuletzt genannten verfehlten Vorstellungen haben bei der Entstehung jener geistigen Tradition eine Rolle gespielt, die heute unter der Bezeichnung »analytische Philosophie« bekannt ist. Seit Kuhn ist diese Tradition allerdings in der Lage, diese speziellen Leitern wegzuerwerfen.

Häufig wird angenommen, ein Angriff auf die Übereinstimmungs-

oder Korrespondenztheorie der Wahrheit – ein Angriff auf den »Realismus« – sei ein Angriff auf die analytische Philosophie selbst. Das ist jedoch ein Irrtum. Die bei Frege und Russell einsetzende geistige Tradition hat genauso zu Sellars und Davidson (die nach jedermanns Ansicht zu den analytischen Philosophen gehören) hingeführt, wie die von Galileo und Newton begründete intellektuelle Tradition zu Einstein hingeführt hat. Niemand glaubt, Einstein sei, als er einige Hauptthesen Newtons bestritt, der neuzeitlichen Physik in den Rücken gefallen, und niemand sollte glauben, Davidson falle der analytischen Philosophie in den Rücken, wenn er sich weigert, die Unterscheidung zwischen Realismus und Antirealismus ernst zu nehmen, oder Sellars erweise der analytischen Philosophie einen Bärendienst, wenn er der Unterscheidung zwischen Erkenntnis durch Bekanntschaft und Erkenntnis durch Beschreibung keinen Achtungstribut zollt.

Nach der in diesem Band dargelegten Auffassung von philosophischem Fortschritt schreitet die Philosophie nicht durch zunehmende wissenschaftliche Strenge voran, sondern durch mehr Phantasie. Erzielt wird der Fortschritt auf diesem Gebiet nur von wenigen Generationsangehörigen, die eine bisher unerkannt gebliebene Möglichkeit erspähen. Frege und Mill, Russell und Heidegger, Dewey und Habermas, Davidson und Derrida sind Personen dieses Schlages. Wir übrigen – die Handlanger, denen es obliegt, das, was von diesen phantasiebegabten Bahnbrechern als Abfall erkannt wurde, fortzukehren und zu entsorgen – erfüllen eine nützliche soziale Funktion. Wir erledigen die Schmutzarbeit. (Aber das ist natürlich nicht unsere einzige Aufgabe. Auch als Erzieher, Trommler und Popularisierer leisten wir eine Menge Arbeit.) Wenn man sagt, daß wir unsere Arbeit »streng wissenschaftlich« oder »professionell« tun, dann heißt das nichts weiter, als daß wir sie auf eine Weise erledigen, die von der Gemeinschaft der Philosophieprofessoren, der wir angehören, akzeptiert wird und ihren Vorstellungen entspricht.

Natürlich gibt es eine Vielzahl solcher Gemeinschaften. Vergleicht man sie miteinander, geht es darum, das Vermächtnis origineller Denker miteinander zu vergleichen. Jedes Vermächtnis hat offenkundige Vorteile und offenkundige Nachteile. Wer geltend macht, die kontinentaleuropäische Philosophie solle analytisch werden, oder wer umgekehrt meint, wir sollten die natürliche Theologie, die Husserlsche Phänomenologie oder den aristotelischen

Essentialismus wieder zum Leben erwecken, der behauptet, die Abwägung der Vor- und Nachteile schreibe eine bestimmte Entscheidung vor.

Ich für mein Teil habe weder eine derartige Argumentation zu bieten noch irgendwelche Ansichten über die wünschenswerte Form der Philosophie. Nach meiner Auffassung hat es keinen Sinn zu behaupten, die Philosophie *als solche* müsse historisch oder ahistorisch betrieben werden, oder zu behaupten, dieses oder jenes philosophische Gebiet sei »Erste Philosophie«. Eine Erörterung der »Philosophie« in so umfassendem Sinne, daß Parmenides, Averroes, Kierkegaard und Quine gleichermaßen unter diesen Begriff fallen, hat ebensowenig Sinn wie eine Diskussion über »Kunst« in so umfassendem Sinne, daß Sophokles genauso unter diesen Begriff fällt wie Cimabue, Zola und Nijinsky. Der Versuch, durch Aufstieg zu diesem Abstraktionsniveau Neutralität zu erlangen, erzeugt nichts weiter als banale Gemeinplätze oder polemische Schlagworte. Der Versuch, das Wesen, die Aufgabe oder den Auftrag der Philosophie zu bestimmen, ist normalerweise nichts anderes als ein Versuch, die eigenen philosophischen Vorlieben in eine Definition der »Philosophie« einzubauen.

Die Kluft zwischen »analytischer« und »kontinentaleuropäischer« Philosophie ist der Schauplatz vieler solcher Bauvorhaben und zahlreicher Versuche, Philosophen, deren Arbeiten man nicht zu lesen wünscht, zu exkommunizieren, indem man »Philosophie« so definiert, daß ihre Schriften ausgeschlossen werden. Nach meiner Anschauung handelt es sich bei dieser Kluft in erster Linie um eine Kluft zwischen zwei Fächermatrizes – und vor allem zwischen zwei Verfahren, Anwärter auf das Amt des Philosophieprofessors auszubilden. Diese beiden Matrizes haben sich in den letzten hundert Jahren herausgebildet und verfestigt, sie sind tatsächlich grundverschieden und werden sich höchstwahrscheinlich nie miteinander vermischen. Wird man »analytisch« geschult, so wird man dazu angehalten, sich auf die in jeweils aktuellen Zeitschriftenartikeln von bedeutenden analytischen Philosophen erörterten Probleme an der vordersten »Front« der Wissenschaft zu konzentrieren. Dabei kann es durchaus vorkommen, daß man seine philosophiegeschichtlichen Seminare – und vielleicht auch die Übungen in formaler Logik – als Ablenkung von dieser Ausbildung betrachtet, als Lehrgegenstände, die zwar vielleicht der Seele dienen, aber nicht der eigenen Karriere.