

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Band: 53 (1994)

Artikel: Vorrang der Demokratie vor der Philosophie? : Über den Sinn von
Politischer Philosophie

Autor: Kohler, Georg

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883057>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GEORG KOHLER

Vorrang der Demokratie vor der Philosophie ?

Über den Sinn von Politischer Philosophie

I. Eine aufschlussreiche Kontroverse: Apel vs. Rorty.

« Vorrang der Demokratie vor der Philosophie ? » – Der Titel wiederholt die Überschrift eines Aufsatzes von *Richard Rorty*. Allerdings mit einem gewichtigen Unterschied. Während mein Titel eine Frage formuliert, steht Rortys Überschrift für eine These. Rorty *behauptet* den Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. Weshalb? – und was soll das überhaupt heissen ?

Bevor ich dies erläutere, einige Bemerkungen zum Kontext, in dem der Aufsatz steht und von dem her er auch zu diskutieren ist. Die Abhandlung oder besser gesagt: ihre deutsche Fassung findet sich in einem 1988 veröffentlichten Sammelband, dessen übrige Beiträge allesamt *ein* grosses Thema erörtern; nämlich die Bedeutung der historischen Tatsache des Nationalsozialismus, also die Bedeutung der deutschen Katastrophe für den Sinn und das Selbstverständnis der politischen Philosophie¹. Rortys Aufsatz bildet in diesem Rahmen insofern eine Ausnahme, als er gerade nicht eigens im Hinblick auf das genannte Thema verfasst worden ist. Dennoch hat er aus guten Gründen seinen Platz in dieser Sammlung gefunden. Erstens repräsentiert er ein Denken und eine politische Kultur, die sich unbefangener auf die eigene Tradition beziehen dürfen, als das die deutsche Philosophie tun kann. Rorty verkörpert das intakte Selbstbewusstsein des amerikanischen Liberalen, der sich in der Geschichte der demokratischen Institutionen seines Landes (trotz allem) geborgen weiss. Zweitens wird der Text Rortys nicht zuletzt wegen des ungebrochenen Vertrauens in die eigene Herkunft vom

1 Forum für Philosophie, Bad Homburg (Hg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1988.

gewichtigsten Beitrag des Bandes heftig attackiert. Unter dem Titel « Könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? » liefert *Karl-Otto Apel* seine Stellungnahme zum Thema. Dabei verknüpft Apel drei Dinge miteinander. Nämlich die eigene philosophische Position, die Transzendentalpragmatik, mit der Darstellung der historischen Fälligkeit dieser Position auf dem Hintergrund der spezifisch deutschen Lebens- und Bildungserfahrungen ihres Autors. Und das führt dann drittens zu einer sehr grundsätzlichen Kritik Apels an jenen Ansätzen zeitgenössischer Philosophie, die nach seiner Meinung nur chic formulierte Neuauflagen eines politisch gefährlichen und theoretisch obsoleten « Historismus-Relativismus » sind. Dieser Historismus habe schon einmal die Geister verwirrt – und es gelte ihn nun ein für allemal zu überwinden, wenn aus der Geschichte die rechten Lehren gezogen werden sollen. Weshalb Rortys Aufsatz von Apel angegriffen wird, dürfte nun erkennbar geworden sein: er liefert das Paradigma für die von Apel verworfenen Ansätze eines postmodern renovierten « Historismus-Relativismus ».

Die Auseinandersetzung zwischen Apel und Rorty ist in vielfacher Hinsicht aufschlussreich. Zum einen geht es in ihr immer wieder um ein Grundproblem des Politischen, nämlich um die Polarität von Selbstbehauptung und Verständigung, von geschichtlich bestimmter Identität und kommunikativer Einigung. Zum andern dreht sie sich um die Geltung und Berechtigung letzter Kriterien von Legitimität. Und schliesslich indiziert der Dissens zwischen Apel und Rorty die sachliche Breite der Frage nach dem richtigen Begriff von politischer Philosophie heute. Im folgenden will ich vor allem möglichst klar die beiden Positionen sowohl je für sich wie in ihrer antithetischen Beziehung herausarbeiten. Dabei werden sich zugleich typische Antwortmöglichkeiten auf die Frage nach dem Sinn von politischer Philosophie wie nach dem Status letzter Legitimitätskriterien ergeben. Zum Schluss möchte ich einige Überlegungen zur Metakritik formulieren, allerdings ohne dabei den Anspruch auf eine abschliessende These zu verfolgen.

II. Die These des Vorranges der Demokratie vor der Philosophie: Die Position Richard Rortys.

II. 1. *Funktion der Philosophie*: «*Artikulation, nicht Begründung*».

Was Apel an Rorty moniert, ist genau das, was dessen These von der Priorität der Demokratie gegenüber der Philosophie im Kern besagen will. Aber was ist das? – Hören wir Rorty selbst und zwar zunächst mit seiner Antwort auf die von ihm gestellte Frage, ob die liberale Demokratie so etwas wie eine philosophische Rechtfertigung überhaupt benötige. Rortys Antwort scheint einfach; in Wahrheit ist sie ziemlich komplex. Sie lautet: «(Ich meine), dass (die Demokratie) vielleicht eine philosophische Artikulation braucht, aber keine philosophische Begründung»².

Um diese Antwort zu verstehen, sind drei Dinge zu klären:

1. Worin besteht der Unterschied zwischen philosophischer Artikulation und philosophischer Begründung?

2. Was meint hier der Ausdruck «Philosophie» bzw. «philosophisch»?

3. Stützt sich Rortys Meinung, dass die Demokratie eine philosophische Begründung überhaupt nicht brauche, zuletzt auf die Ansicht, dass sie eine solche auch gar nicht finden kann?

Was versteht Rorty also unter «philosophischer Begründung» im Gegensatz zu «philosophischer Artikulation»? Um hier antworten zu können, ist zuvor Rortys spezielle Definition von «Philosophie» zu erläutern. Diese Definition ist schlicht, aber einigermaßen merkwürdig. Plausibel wird sie nur, wenn man sie aus dem Zusammenhang begreift, in dem sie steht – nämlich eben im Kontext einer Beschäftigung mit den Legitimationsgrundlagen von politischen Institutionen. Diese Definition lautet: «Unter dem Wort 'Philosophie' (will ich) Auseinandersetzungen über die Natur des Menschen und die Wirklichkeit einer solchen Natur verstehen»³.

Auf den ersten Blick erscheint diese Auskunft äusserst dürftig, und angesichts der Weite dessen, was wir alles unter dem Namen der Philosophie zu bezeichnen gewohnt sind, geradezu als falsch. Gleichwohl ist Rortys Definition begriffshistorisch betrachtet nicht einfach

2 R. RORTY, «Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie», in: *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung*, Frankfurt a.M. 1988, S. 277.

3 Vgl. Anm. 2, S. 281.

willkürlich. Und im genannten besonderen Zusammenhang ist sie – als wesentlich darauf bezogen – auch als sinnvoll einsichtig zu machen. Denn erstens fokussiert diese Definition immerhin auf ein Hauptstück dessen, was dem Bestand der Philosophie oder «Metaphysik» traditionell zugehört: nämlich eine Lehre vom Wesen der menschlichen Seele und vom Wesen des Menschen überhaupt. Die Trias der *metaphysica specialis* (Theologie, Kosmologie, Psychologie) wird von Rorty zwar nicht eigens erwähnt, aber als Folie seiner Gebrauchsdefinition von «Philosophie» offensichtlich beansprucht. Nur so lässt sich zwanglos verstehen, dass Rorty als Äquivalent für «Philosophie», «philosophisch» oft auch die Termini «Metaphysik» bzw. «metaphysisch» benutzt.

Zweitens zielt seine Definition von Philosophie von vornherein auf den Bereich jener Grundlagen, auf die man bauen muss, will man politische Institutionen wie z.B. die Demokratie in einem strengen, nicht relativistischen Sinne begründen. Zum besseren Verständnis der Argumentation sollte man sich an dieser Stelle allerdings auch schon klarmachen, was die Antwort auf die dritte Frage ist: dass Rorty nämlich in der Tat annimmt, dass die Demokratie in einem strengen Sinn *nicht* zu begründen ist. Und darum ist seine spezielle Konzeption von Philosophie nur im Verein mit *der* These zu erfassen, die er im Aufsatz vor allem plausibilisieren möchte, wonach die Demokratie eine philosophische Begründung auch *gar nicht benötigt*. Diese Plausibilisierung geschieht auf dem Weg einer Destruktion des Glaubens an die Erfüllbarkeit jener Bedingungen, die die traditionelle Rechtfertigung – also «Begründung» – der Demokratie als erfüllbar unterstellt und unterstellen muss. Was nämlich wäre eine «wirkliche» Begründung und was müsste sie leisten?

Versucht man Rortys eher verstreute Bemerkungen zu diesem Thema auf einen Satz zu bringen, dann wäre die philosophische *Begründung* (z.B. der Demokratie) nichts anderes als die Deduktion dieser Institution und ihrer Besonderheiten aus unbezweifelbaren Annahmen über das unveränderliche Wesen des Menschen. Dabei muss die Theorie, die die menschliche Natur in ihrer ahistorischen Bestimmtheit fixiert, nicht bloss formal-argumentationstechnisch als Prämisse fungieren, sondern als der Sache nach erste und gewissermassen axiomatische Basis. Die Basistheorie muss – unter Begründungsgesichtspunkten betrachtet – in der Lage sein, die als zwingend wahr erkennbaren Gewissheiten über das Wesen des Menschen als das *fundamentum inconcussum* bereitzustellen, auf dem dann eine

politische Institutionenlehre entwickelt werden kann. Die Philosophie oder Metaphysik – als Wissen davon, was die Natur des Menschen ist – würde so eine nicht-kontingente Begründung der Demokratie erlauben. Und eben darin läge dann auch ihr genuiner Vorrang vor dem, was sie begründet, der Demokratie⁴.

«Vorrang der *Philosophie* vor der Demokratie» – das traditionelle Projekt verlangt also nach Rorty, dass das philosophische Wissen gewisse letzte Sätze über die menschliche Natur aufzufinden und bereitzustellen fähig ist. Sätze, die erstens vernünftigerweise nicht zu verneinen sind, die zweitens inhaltliche Bestimmtheit besitzen dergestalt, dass nicht einfach alles Beliebige aus ihnen abgeleitet werden kann, und die drittens in ihren inhaltlichen Bestimmungen keine *petitio principii* enthalten. Also nicht implizit dasjenige als gegeben unterstellen, was sie allererst begründen wollen; z.B. dass es den Ideen der Fairness, der Freiheit und der Gleichheit der Menschen angemessene politische Strukturen geben soll.

Rortys Umkehrthese (Vorrang der *Demokratie* vor der Philosophie) basiert nun vor allem darauf, dass er die beiden zuletzt genannten Bedingungen für unerfüllbar hält. Doch statt unmittelbar auf diesen Punkt einzugehen, möchte ich jetzt den von Rorty verwendeten Begriff der «philosophischen Artikulation» erklären.

Dazu zunächst das einschlägige Zitat: «Manche philosophische Verteidiger der Demokratie möchten eine Lehre vom Menschen entwickeln, die auf die demokratischen Institutionen, die sie bewundern, zugeschnitten ist. Sie erhebt nicht den Anspruch, Voraussetzungen gefunden zu haben, die akzeptabler oder besser zu rechtfertigen wären als diese Institutionen selbst. Im Gegenteil, man setzt die politischen Erfordernisse an die erste Stelle und entwirft dazu eine passende Philosophie»⁵.

4 Überlegt man, wer das Exempel für eine solche Auffassung liefert, dann kommt man schnell auf *Kant*. In der Tat ist dessen ganze normative Theorie des Rechts und des Staates, das von ihr entwickelte oberste Kriterium der Rechtmässigkeit der Gesetze nicht weniger als die Kantische Idee demokratischer Souveränität auf eine im Rortyschen Sinne philosophische oder metaphysische Lehre vom Menschen als einem Vernunftwesen gegründet. Ich kann das hier nicht ausführen, aber es reicht, die kurze Abhandlung Kants «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» und dort die ersten Seiten des zweiten Kapitels zu lesen, um sich von der Richtigkeit meiner Behauptung zu überzeugen.

5 Vgl. Anm. 2, S. 277.

Um das Zitierte richtig einzuordnen, muss man sich vorweg klarmachen, dass Rorty hier – trotz seiner distanzierenden Rede-weise – das ausdrückt, was er selber für richtig hält. So aufgefasst bestätigt das Zitat zunächst indirekt, was zu Rortys Begründungsbegriff gesagt worden ist. Zusätzlich erhellt es nun aber auch, was er unter «philosophischer Artikulation» versteht. Nämlich die Formulierung von anthropologischen Annahmen, die insgesamt bestimmt sind von einer starken *Vormeinung* über das, was an normativen Werten in den gesellschaftlichen, insbesondere in den staatlich-politischen Regulationen verwirklicht werden soll. Das Erste und Grundlegende für eine «Artikulation» ist mithin gerade nicht eine Lehre vom Menschen und seiner Natur, sondern eine wirksame Überzeugung von der Verbindlichkeit bestimmter Werte und Prinzipien zur Gestaltung menschlicher Kooperation und Konkurrenz.

Aber die Tatsache der Vorgegebenheit eines normativen Urteils ist bloss das eine Spezifikum der sog. Artikulation. Das andere betrifft den besonderen Status dieses Vor-Urteils. Bestimmend für das, was die Artikulation zu leisten hat, ist nämlich nicht irgendeine persönlich-individuelle Präferenz, sondern eine allgemein verbreitete Überzeugung. Denn die Artikulation soll ja nach Rorty an die Stelle der Begründung treten, d.h. sie erhebt zwar nicht wie diese den Anspruch auf absolute Richtigkeit, aber doch den Anspruch auf kollektive Zustimmung; genauer gesagt: auf den Konsens derjenigen, an die sie sich richtet.

Aber wer sind die? *Alle* Menschen, die irgendwie reden und denken können? – An dieser Stelle dringen wir in den zentralen Bereich von Rortys Überlegung ein. Rorty geht nämlich davon aus, dass die leitenden normativen Vorurteile bzw. Intuitionen, um die es bei der philosophischen Artikulation der Demokratie zu tun ist, selbst immer schon historisch und sozial vermittelt sein müssen. D.h. sie sind im Rahmen einer langen und spezifischen Geschichte entstanden, und sie sind daher längst auch schon eingegangen in die Wirklichkeit der gesellschaftlich-politischen Welt. Ihr eigentlicher Ort ist darum auch nicht ein persönliches Gut-Dünken, sondern die gemeinsam geteilte Sphäre einer ganzen Kultur. Diese Intuitionen enthalten, mit anderen Worten, die normativ-ethischen Kerne einer umfassenden Tradition.

Was in diesen Grundüberzeugungen angelegt und implizit von ihnen ausgegangen ist, kann schliesslich vom Philosophen erfasst und systematisch entfaltet werden. Und in dem Masse, wie das gelingt,

vermag die das vollbringende Artikulation auf die Zustimmung derer zu rechnen, die der durch die basalen Vor-Urteile schon lange präfigurierten geschichtlich-gesellschaftlichen Welt angehören. Dieser Gedanke gibt den Schlüssel zum Verständnis des bereits zitierten Satzes, wonach die philosophische Artikulation «nicht den Anspruch (erhebt), Voraussetzungen gefunden zu haben, die akzeptabler oder besser zu rechtfertigen wären als diese Institutionen selbst.»

Aufgrund des bisher Ausgeführten ist nun die Erklärung der Behauptung, die Demokratie brauche keine philosophische Begründung, leicht zu finden. In der Tat kann es sie in der Weise, wie Begründung von Rorty definiert worden ist, gar nicht geben. Denn erstens sind nach ihm in eine gehaltvolle, für die Ableitung der Demokratie taugliche Lehre von der Natur des Menschen immer schon durch Kultur und Tradition vermittelte politisch-moralische Vormeinungen eingebaut. Eine Begründung, die nicht zugleich *petitio principii* wäre, ist also ausgeschlossen. Zweitens ist das wirklich tragende Fundament eines politischen Systems nie eine metaphysische Lehre vom Menschen, sondern die umfassende, letztlich zufällige, aber geschichtlich verankerte Kultur, aus der beides, mehr oder minder gleichzeitig, herauswächst: die Realität gesellschaftlicher Normierungsstrukturen *und* deren reflexive Durchdringung mittels philosophisch-anthropologischer Deutungsarbeit. Und schliesslich ist drittens jedes einigermaßen präzisierte Menschenbild, jede anspruchsvolle Doktrin vom Menschen und seiner Natur, voll von Kontingenzen, d.h. bestimmt von möglichen, aber nicht notwendigen Voraussetzungen, deren jeweilige Plausibilität durchaus abhängig ist von singulären historischen Kontexten. Unter dem Druck kulturalistischer, hermeneutischer, aber auch psychoanalytischer und sprachkritischer Ansätze ist das, so Rorty, heute offensichtlicher denn je geworden, und deshalb ist auch der Hintergrundkonsens der Aufklärung, von dem Kant noch ganz selbstverständlich zehren konnte, zerbrochen:

«Die heutigen Intellektuellen haben die Voraussetzung der Aufklärung aufgegeben, derzufolge es (mit dem Faktum der menschlichen Vernunft) etwas Ahistorisches, dem Menschen Gemeinsames gibt, dem Mythos, Religion, Tradition und Vorurteil gegenübergestellt werden können. Anthropologen und Wissenschaftshistoriker haben die Unterscheidung zwischen Ergebnissen der Bildung und angeborener Vernunft verwischt. Philosophen wie *Heidegger* und *Gadamer* haben uns Denkweisen vorgeschlagen, nach denen der Mensch als durch und durch historisch verstanden werden kann. Andere Philosophen wie *Quine*

und *Davidson* haben die Unterscheidung zwischen ständigen, strukturellen Wahrheiten und kontingenten Wahrheiten verwischt. Die Psychoanalyse hat den Unterschied zwischen dem Gewissen und Leidenschaften wie Liebe, Furcht und Hass verwischt. So ist das Bild des Menschen angekratzt, das (zuletzt) von der Aufklärung skizziert und verdeutlicht wurde – das Bild, in dem ein natürlicher und ahistorischer Mittelpunkt von seiner unwesentlichen und zufälligen Peripherie umgeben ist»⁶.

Da man nun die Auflösung dieses Bildes hinzunehmen hat, kann die Philosophie eine Suprematie vor der Demokratie nicht mehr beanspruchen. Sie, die Philosophie, ist nicht in der Lage, das der Demokratie zugrundeliegende Ethos zu begründen. Sie ist vielmehr selber schon, wenn sie eine zur Demokratie passende Vorstellung der menschlichen Person und ihres Wesens entwirft, vom basalen Ethos der Demokratie geprägt und durchdrungen. Und genau dies alles meint: Vorrang der Demokratie vor der Philosophie.

II. 2. *Die interne (John Rawls) und die externe (Richard Rorty) Funktion der Philosophie.*

Nachdem die drei von mir eingangs gestellten Fragen beantwortet sind und damit der Sinn von Rortys These in seinem epistemologischen Gehalt entwickelt worden ist, könnte ich gleich zu Apels Kritik daran übergehen. Bevor ich das tue, möchte ich an das Gesagte aber noch einige Bemerkungen anfügen und zwar bezüglich Rortys Beschreibung der Rolle der politischen Philosophie. Pointiert ausgedrückt sieht es in seiner Perspektive jetzt ja so aus, dass es allein die Demokratie ist, die die Demokratie begründet. Wozu braucht es dann aber noch Philosophie und ihre Reflexionen? – Ich denke, man kann deren Zweck auf zwei Gruppen von Gründen reduzieren. Auf die Gründe, die die Philosophie für den *internen* Gebrauch und auf diejenigen, die sie für den *externen* Gebrauch nützlich machen. (In beiden Gebrauchsarten wird man den Term «Philosophie» übrigens in einem weniger engen Sinn fassen, als ihn Rorty im speziellen Zusammenhang seiner Vorrangthese definiert hat. Philosophie erscheint im folgenden also nicht als eine auf bestimmte Inhalte zielende Lehre, sondern i.S. einer umfassenden Tätigkeit des Reflektierens und Systematisierens.)

Der Kronzeuge für die Philosophie im internen Gebrauch ist für Rorty sicherlich *John Rawls*. In vielen Teilen ist der Aufsatz über

6 Vgl. Anm. 2, S. 274.

den Vorrang der Demokratie nichts anderes als eine Weiterführung und Anverwandlung von Rawls Argumenten gegen die kommunitaristische Kritik. «A Theory of Justice» ist nach Rawls eigenem Bekunden nicht eine apriorische, kulturtranszendente Konzeption politischer Gerechtigkeit. «Gerechtigkeit-als-Fairness» – diese ihre Grundintuition, aus der sie alles entfaltet – ist der Versuch, das Gemeinsame der europäisch-angelsächsischen Rechtskultur in einen Kernbegriff bzw. in eine Primärmetapher zu verdichten, um dieses Gemeinsame dann ausgehend von diesem Nukleus, systematisch und kohärent zur Darstellung zu bringen. Es geht Rawls also um den politisch-moralischen Grundkonsens einer demokratischen Gesellschaft und um die Verständigung der im Rahmen dieses Konsens divergierenden Auffassungen über das Rechte und Gerechte. «Wir hoffen», sagt Rawls, «dass sich diese [...] Konzeption von Gerechtigkeit (die <A Theory of Justice> ausführt) mindestens auf das berufen kann, was wir einen <übergreifenden Konsens> nennen möchten. Gemeint ist damit ein Konsens, der all die widerstreitenden philosophischen und religiösen Doktrinen einschliesst, die im Rahmen einer mehr oder weniger gerechten konstitutionellen demokratischen Gesellschaft (relevant sind)»⁷.

Der interne Zweck politischer Philosophie besteht demnach aus dreierlei Leistungen: aus der *Klärung* der normativ wirksamen eigenen Tradition; aus der rationalen *Versöhnung* zwischen ernstzunehmenden Positionen innerhalb dieser Tradition (und zwar dank solcher systematischer Klärungen); und drittens besteht, dank der geschehenen Schlichtung, der Zweck politischer Philosophie in der *Stabilisierung* der eigenen Gesellschaft und des Zusammenhaltes ihrer Bürger.

Während der interne Zweck politischer Philosophie insgesamt als *Selbstverständigung der Demokratie* umschrieben werden kann, ist der externe Zweck unter dem Titel der *Selbstbehauptung der liberalen Demokratie* zu erfassen. Ihm nicht zuletzt dient nach Rortys Meinung die Kritik an der illusionären Idee eines Vorranges der Philosophie vor der politischen Tradition, in der diese Philosophie selber wurzelt. Denn wenn es keine als zwingend gültig ausweisbaren Prämissen über die Natur des Menschen gibt, aus denen die demokratischen Institutionen abzuleiten wären, dann lässt sich einer-

7 J. RAWLS, «Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch», in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a.M. 1992, S. 258.

seits auch *keine andere* politische Organisationsform im strengen Sinne des Wortes begründen. Und andererseits vermögen alternative Vorstellungen über das Wesen und den Sinn menschlichen Existierens, die nicht zur Demokratie und ihrem Menschenbild passen (Rorty nennt Nietzsche und Ignatius von Loyola als Repräsentanten solcher Vorstellungen), das rationale Selbstbewusstsein eines in Rortys Sinn aufgeklärten Demokraten nicht weiter zu irritieren. Den Verächtern der Demokratie ist also nicht der vergebliche Versuch entgegenzustellen, die Demokratie aus letzten Wahrheiten zu rechtfertigen, sondern einfach die Weigerung, gewisse grundlegende moralisch-politische Intuitionen preiszugeben. Kurzum: «Wir sollten sagen, dass der Geist der Toleranz nicht verlangt, dass wir auf jedes Argument in seinen eigenen Begriffen antworten müssen. Wir dürfen die Fragestellung unseres Gegners sowie seinen Wortschatz manchmal ablehnen»⁸.

Der «Deweysche Pragmatist», als den sich Rorty bezeichnet, hält sich also nicht trotz, sondern geradezu *wegen* seines «Historismus-Relativismus» (Apels Klassifikationsbegriff!) in besonderer Weise dafür befähigt, nicht nur die internen Aufgaben politischer Philosophie zu erfüllen, sondern auch deren externe: Weil seine Darstellung der demokratischen Gesellschaftsordnung nicht zu viel verspricht und um ihre eigene Kontingenz weiss, vermag sie nur um so sicherer die innere Logik der eigenen Sache zu entfalten und sie damit gegen Gegner ebenso entschieden zu verteidigen wie argumentativ-persuasiv für ihre Anerkennung zu werben.

III. Die These des Vorranges der Philosophie vor der Demokratie: Die Position Karl-Otto Apels.

III. 1. «*I'm just a German...*» *Das Argument aus der historischen Erfahrung.*

Ich sagte, Apel moniere an Rortys These vom Vorrang der Demokratie genau das, was dieser im Kern fordert, nämlich den Verzicht auf den Anspruch der politischen Philosophie, letzte, nicht bloss historisch kontingente Legitimationskriterien liefern zu wollen. Eben diesen Verzicht bekämpft Apel aufs heftigste. Und zwar sowohl aus systematischen, d.h. transzendentalpragmatischen Gründen

8 Vgl. Anm. 2, S. 284.

wie mit Argumenten, die sich selber einer historischen Erfahrung verdanken. Die letztere gibt natürlich nicht die begründungslogische Basis für den Richtigkeitsnachweis normativer Universalprinzipien, aber das vernünftige Motiv für die Verteidigung eines solchen Anspruchs. – Dazu eine symptomatische Begegnung, von der Apel in seinem Aufsatz berichtet:

«In einer Podiumsdiskussion zwischen Rorty, Putnam und mir in Wien, die meiner Bekanntschaft mit den Ansätzen Rortys vorausging, lautete Rortys letzte Antwort auf die Frage nach den Grundlagen der Moral etwa so: <It's just common sense, I'm just an American, we have just to persuade the others that our way is the right one.> Ich fragte ihn darauf etwas konsterniert: <Could I too, simply say: I'm just a German. It's just common sense?> Ich wollte sagen: Bei uns hiess der common sense in der Zeit des Dritten Reiches <gesundes Volksempfinden> und unter Berufung darauf wurde zum Beispiel das Prinzip des Rechtsstaates infrage gestellt mit der für viele überzeugenden Parole: <Ist etwa das Volk für das Recht da und nicht vielmehr das Recht für das Volk?> usw. Ich will sagen: die universalen Prinzipien einer postkonventionellen Moral, die auch noch das positive Recht legitimieren sollten, zum Beispiel durch Insistieren auf so etwas wie menschlichen Grundrechten, diese Prinzipien wurden damals recht erfolgreich durch Berufung auf eine partikuläre Konsensbasis des <wir>, <des deutschen Volkes> ausser Kraft gesetzt»⁹.

Das Erste, was Apel an Rortys politischer Theorie auszusetzen hat, ist mithin nicht deren Unrichtigkeit oder Falschheit, sondern deren Gefährlichkeit. Sie zersetze, wie seinerzeit der Historismus-Relativismus des neunzehnten Jahrhunderts, das vernünftige Prinzipienbewusstsein der Eliten, so dass radikal antiuniversalistische Lehren chauvinistischer oder rassistischer Art als rational akzeptable Orientierungen auftreten könnten. Vor der Erkenntnis der entsetzlichen Konsequenzen, die die Hitlerdeutschen aus solchen Doktrinen gezogen hätten, sei auch der «gutmütige» liberale Relativismus des Amerikaners Rorty zu bekämpfen. Denn er impliziere eine philosophische Globaldeutung, die mit dem, «was wir Zeitgenossen der deutschen Katastrophe an Besonderem gelernt haben sollten, nicht vereinbar sei»¹⁰.

9 K.-O. APEL, «Zurück zur Normalität? Oder können wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral in spezifisch deutscher Sicht», in: *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung?*, Frankfurt a.M. 1988, S. 221.

10 Vgl. Anm. 9, S. 104.

III. 2. Die transzendentalpragmatische Begründung letzter Kriterien des moralisch Richtigen und politisch Legitimen

Dieses «pragmatische» Argument Apels für die Apologie anti-relativistischer Ansichten und damit auch für den Vorrang philosophischer Reflexion vor aller Tradition und jedem bloss konventionell verankerten Moralbewusstsein zieht seine eigentliche Kraft aber aus Apels Gewissheit, dass Rortys Theorie nicht bloss gefährlich, sondern zuletzt einfach falsch ist. Es *gibt* also, nach Apel, letzte, ewig und überall gültige Kriterien des Politischen und der Demokratie, und der politische Philosoph kann sie sowohl jedermann aufzeigen, wie in ihrer universalen Gültigkeit beweisen. – Den theoretischen Ansatz, der das zu leisten imstande ist, nennt Apel «Transzendentalpragmatik». Ihn möchte ich jetzt in den für unsere Debatte relevanten Grundgedanken umreißen¹¹.

Apel will darlegen, dass unbedingte, für alle Menschen verpflichtende und für jedermann, der überhaupt zu rationalem Überlegen imstande ist, notwendigerweise anzuerkennende moralisch-politische Regeln existieren. Um so etwas nachzuweisen, muss ein Doppeltes gezeigt werden: Erstens muss etwas bezeichnet werden können, das für jeden Menschen, der mit normativen Ansprüchen konfrontiert ist, als unausweichlich zu betrachten ist. Zweitens muss klargemacht werden, dass mit der Gegebenheit des ersteren notwendigerweise die explizite und implizite Übernahme bestimmter fundamentaler ethischer Normen verknüpft ist.

Diese Eigenschaft des unausweichlich Vorgegebenseins besitzt für Apel das, wie er es nennt, «apriorische Faktum der Argumentation». Was ist darunter zu verstehen? Apel setzt nicht voraus, dass es sofort als allgemeinverbindlich einleuchtende Normen geben muss. Er setzt lediglich voraus, dass jeder/jede, der/die mit Geltungsansprüchen konfrontiert ist, diesen entweder zustimmen oder nicht zustimmen kann. Ausserdem, dass er/sie prinzipiell stets in der Lage ist, zu fragen, warum er/sie diesen Anforderungen überhaupt

11 Vgl. dazu K.-O. APEL, «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen», In: K.-O. APEL (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976, S. 10-173; ausserdem den Sammelband: W. OELMÜLLER (Hg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn 1978, und die dort abgedruckten Diskussionsprotokolle, sowie als Einführung in Apels Ansatz: W. KUHLMANN, «Zur logischen Struktur transzendentalpragmatischer Normenbegründung», in: OELMÜLLER, 1978, S. 15-26.

folgen soll. Apel setzt also voraus, dass jeder Mensch grundsätzlich dazu kompetent ist, sein Handeln und mithin auch seine Stellungnahmen zu sozialen Anforderungen aufgrund von Überlegungen, d.h. aus Gründen, zu vollziehen. Apel unterstellt damit nicht mehr als die normale Zurechnungsfähigkeit von Subjekten. Insofern menschliches Verhalten nicht zwingend durch irgendwelche Interessen und Wertbindungen determiniert ist, kann aus keinem vorgebenen Wert oder Interesse eine Norm als unbedingt und stets gültige abgeleitet werden. Zu prinzipiell allen Werten oder Interessen können auch ablehnende Gründe angegeben werden. Insofern wir aber – ablehnend oder zustimmend – zu allen normativen Zumutungen *irgendwie* Stellung zu beziehen haben und insofern solche Stellungnahmen explizit oder implizit von Gründen, also von Argumenten, abhängen, sind wir immer schon in der Situation der Argumentation und des Argumentierenden. Die Argumentations-situation ist mithin für jede zurechnungsfähige Person unausweichlich und unhintergebar.

Damit komme ich zugleich zum zweiten Schritt von Apels Überlegung: Zum Nachweis der ethischen Verbindlichkeit der für jedes Subjekt unhintergebaren Argumentationssituation. Denn die Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Argumentation ist die Anerkennung gewisser ethischer Regeln: Wer mit dem Anspruch auf Geltung für seine Gründe argumentiert, muss auch gewisse Prinzipien des moralischen Verhaltens anerkennen. Zum Beispiel ist es unmöglich, sinnvoll zu argumentieren, also mit jemand anderem die Gültigkeit einer Aussage zu erwägen, ohne diesem anderen von vornherein konzidiert zu haben, dass er allein aus freier persönlicher Überzeugung zustimmen soll. Denn alles Argumentieren zielt seinem eigenen Begriff nach auf Verständigung aus freier Einsicht, nicht aus Zwang. Das bedeutet aber, dass zu den Bedingungen von gelingender Argumentation nicht nur die Beachtung logischer Vorschriften gehört, die die logisch richtige Verknüpfung von Aussagen regeln, sondern ebenso die Anerkennung ethischer Forderungen. Wie z.B. derjenigen, dass jedes Mitglied der Argumentationsgemeinschaft grundsätzlich als gleichwertig zu achten ist; oder derjenigen, dass auf die Interessen des einen nicht weniger Rücksicht genommen werden darf als auf die Interessen irgendeines anderen Mitgliedes; oder dass alle die gleiche Freiheit haben sollen, ihre unverstellte Meinung zu äussern, usw. – Wenn man will, kann man so die elementaren Rechte des Menschen und auch die zentralen

Prinzipien der Demokratie, wie z.B. die Volkssouveränität, deduzieren.

Damit ist das Entscheidende eigentlich schon geleistet. Allenfalls kann nun noch in einem dritten Schritt dargelegt werden, dass es ausgeschlossen ist, den genannten ethischen Normen nicht zuzustimmen. Denn die vernünftige Entscheidung darüber, ob zuzustimmen ist oder nicht, könnte ja nur argumentativ, also im Rahmen einer Argumentation fallen, welche ohne die vorweg vollzogene Anerkennung der fraglichen ethischen Regeln gar nicht sinnvoll durchführbar wäre. Kurz: Ohne in einen die eigene Rationalität aufhebenden Selbstwiderspruch zu verfallen, ist die Leugnung der in die Möglichkeit von Argumentation überhaupt eingebauten ethischen Universalprinzipien nicht möglich.

Im Licht der Transzendentalpragmatik erscheint Apels Kritik an Rorty klar und begründet. Erstens lassen sich in der Tat aus dem «apriorischen Faktum der Argumentation» Verbindlichkeiten ziehen, die kontexttranszendent, nämlich überall dort, wo eine Argumentation stattfindet, gültig sind. Zweitens lässt sich, gestützt auf diese Verbindlichkeiten, in der Tat ein Vorrang der Philosophie vor jeder bloss historisch begründeten Gestalt des Politischen verteidigen. Und drittens besteht, so gesehen, die Funktion der politischen Philosophie tatsächlich in etwas anderem als nur in der Selbststabilisierung und im Marketing einer historisch kontingenten Wertetradition. Denn die politische Philosophie ist die Hüterin einer Rationalität, die einen zeitinvarianten Kern besitzt, dessen moralisch-praktische Bedeutsamkeit gegen jede Art von Relativierung und kulturalistischer Aufweichung geltend gemacht werden muss. Darin liegt ihre eminent praktische Aufgabe. Sie nicht zu vergessen, lehrt der schreckliche Beispielfall Nazideutschlands; dies ist es, «was wir» um Apel zu wiederholen, «aus der nationalen Katastrophe gelernt haben» sollten.

IV. Ein erster Schritt zur Metakritik :

Apels Voraussetzung – Identität zwischen a priori notwendiger Argumentationsgemeinschaft und empirischer Menschheit.

Macht man, was nun fällig ist, den Schritt zur Seite und tritt aus Apels Spur wieder heraus, um dessen Argumente und die seines Gegners zu vergleichen, dann wird man zunächst die kontra-

diktorischen Thesen dieser Kontroverse als Varianten einer in der abendländischen Geistesgeschichte immer wiederkehrenden Konstellation erkennen. Von Kallikles' und Thrasymachos' Angriffen gegen die Rechts- und Gerechtigkeitsidee des platonischen Sokrates bis zur Debatte um Natur- bzw. Vernunftrecht und Rechtspositivismus im Gefolge der Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse nach dem Zweiten Weltkrieg: stets konfrontieren sich eine relativistische, universalismusskeptische und eine absolutistische, universalismustreue Fraktion; stets gibt es eine Partei, die der allgemein verbindlichen Kraft der *einen* Vernunft vertrauen will und die die Möglichkeit und Wirklichkeit kategorischer Rechts- und Moralprinzipien vertritt, und stets gibt es die andere Partei, die die je gegebenen Vorstellungen von Recht und Moral auf letztlich zufällige Traditionsbildungen, Formationen von Gruppenegoismen und auf die Fähigkeit sozialer Akteure zurückführt, diese Vorstellungen und Interessen gesellschaftlich durchzusetzen.

Angesichts der Tiefe des ideenhistorischen Hintergrundes der Kontroverse zwischen Apel und Rorty wird man weder erwarten, dass ich nun eine sichere Entscheidung zugunsten der einen oder anderen Seite herbeiführen, noch dass ich die beiden Positionen in einer umfassenden dritten synthetisieren kann. Stattdessen will ich – als Anlass zum Weiterdenken – zwei kritische Einwände formulieren, den ersten gegen Apel, den zweiten gegen Rorty. Den Einstieg liefert eine einfache Frage. Wann darf man eigentlich einen Diskurs abbrechen? – Offensichtlich sind Diskursabbrüche ab und zu unumgänglich. Dann etwa, wenn man sieht, dass sich das eigene Urteil über die Geltung einer Behauptung in keiner Argumentation gegenüber deren Proponenten erfolgreich verteidigen lässt. Jeder beharrt auf seiner Meinung, die mit der des Andern nicht zu vermitteln ist. Weiteres Reden wird manifest nutzlos. Das ist meistens ziemlich harmlos. Aber nicht immer. Z.B. nicht in der Situation, in der wir etwa mit jemandem zu tun haben, der im Licht liberaler Prinzipien als Fanatiker erscheint. Für diesen Fall empfiehlt Rorty, wie wir gesehen haben, eine Strategie der Exklusion: « Wir dürfen die Meinungen solcher Fanatiker als irrelevant für den übergreifenden Konsens betrachten, den wir (als Liberale) zu entwickeln hoffen »¹².

12 Vgl. Anm. 2, S. 283.

Aber heisst das, dass wir nun auch mit Apel zeigen könnten, dass sich dieser illiberale Fanatiker notwendigerweise in einen transzendentalpragmatischen Selbstwiderspruch verwickelt? Können wir den Fanatiker also gewissermassen vor dem Forum seiner eigenen Vernunft der Vernunftwidrigkeit überführen? – Nein, das können wir, leider, nicht. Denn der Fanatiker (z.B. ein überzeugter Nationalsozialist) wird seinerseits mit denen, die er (wie Juden und entschiedene Liberale) als seine Feinde betrachtet, gar keine wirkliche Argumentation mehr führen wollen. Er wird schon den Versuch einer argumentativen Auseinandersetzung nutzlos finden und Juden und Liberale von vornherein aus dem Kreis derjenigen ausschliessen, mit denen sinnvoll über gewisse politisch-praktische Prinzipien gesprochen werden kann. Aus solcher Diskursverweigerung resultiert aber nichts anderes, als dass der Nazi der Konsequenz zu entgehen vermag, die transzendentalpragmatisch notwendigen ethischen Implikationen des Argumentierens als verbindlich auch für den Umgang mit Juden und Liberalen akzeptieren zu müssen. Mit seinen Feinden argumentiert er ja nicht. Und der Nazi wird allerlei rational erscheinende Gründe dafür aufzählen, weshalb Juden und Liberale als Feinde zu betrachten und zu behandeln sind, als solche eben, die ihrerseits nichts anderes wollen, als ihn und seine Volksgenossen geistig und physisch zu unterwerfen.

Natürlich darf man eine solche Haltung als paranoid bezeichnen. Aber das ist sie unglücklicherweise nur aus *unserer* Perspektive, also relativ auf unsere Überzeugungen von dem, das richtigerweise zu tun ist. Ein Kriterium der Irrationalität, das der Nazi anerkennen muss, um dadurch zugleich seiner eigenen Irrationalität ansichtig zu werden, liefert die Qualifikation «paranoid» nicht. Anhand dieser Überlegungen lässt sich die Schwachstelle von Apels Verteidigung des Universalismus nun genauer bestimmen: Die Transzendentalpragmatik identifiziert jene Argumentationsgemeinschaft, die notwendig zum «apriorischen Faktum der Argumentation» gehört, von vornherein mit der ganzen empirischen Menschheit. Das ist zwar möglich und im Zeichen der modernen Weltzivilisation vermutlich sinnvoll, aber es ist nicht zwingend nötig. Und es ist nicht das, was in praktisch-politischen Argumentationen normalerweise geschieht. Hier diskutiert man im Rahmen einer partikularen Gemeinschaft; auf dem Boden eines tragfähigen, aber geschichtlich-kontingenten Einverständnisses.

Das bedeutet allerdings nicht, dass man den Konsens, den man auf diesem Boden zu entwickeln vermag, nicht dennoch als einen «vernünftigen» im emphatischen Sinn des Wortes interpretieren darf. – Damit komme ich zum zweiten Aspekt von Apels irreführender Identifikation zwischen empirischer Menschheit und a priori notwendiger Argumentationsgemeinschaft: «Alle Menschen» als mögliche Diskurspartner von faktisch Argumentierenden und «die vernünftige Menschheit» als letzter Ort der Ausweisung von Geltungsansprüchen sind nicht einfach dasselbe. Denn auch ein Konsens, der bloss im Rahmen einer partikularen Argumentationsgemeinschaft entstanden ist, darf als möglicher Vorschein des «wahrhaft vernünftigen Konsens» gedeutet werden, d.h. als Vorschein jenes Konsens, dem alle überhaupt Vernünftigen zustimmen müssten, wenn sie denn danach gefragt würden. Doch wer soll darüber entscheiden, ob ein vorliegender Konsens diesem Ideal entspricht oder nicht, solange weder feststeht, wer die Vernünftigen sind, noch deren aller Meinung eingeholt worden ist?

Solange aber diese Prüfung offen ist, so lange kann *jeder* partikulare Konsens beanspruchen, eine – mehr oder minder gut begründete – Hypothese darüber zu sein, wie der «wahrhafte Konsens» aussehen würde. Nun gehört es freilich zum Wesen von Hypothesen, dass sie konkurrieren. Und deswegen können sehr wohl inhaltlich ganz divergente Aussagen denselben Anspruch auf den einen und letzten Universalkonsens erheben. Mit anderen Worten: Selbst der Nazi darf davon träumen, dass ihm einmal alle (Vernünftigen) zustimmen werden: Nämlich diejenigen, die endlich eingesehen haben, dass das Leben ein ewiger Kampf zwischen den Rassen ist, in der jede Gemeinschaft mit allen verfügbaren Mitteln um ihre Selbsterhaltung und Selbststeigerung ringt...

Fazit: Apel vermag zwar zu zeigen, dass zum sinnvollen Argumentieren notwendigerweise ethische Prinzipien gehören; er vermag zweitens zu zeigen, dass wir notwendigerweise in Argumentationsgemeinschaften existieren. Aber er vermag drittens nicht zu zeigen, dass diese Argumentationsgemeinschaften notwendigerweise jetzt schon alle Menschen umfassen und darum die dort wirksamen ethischen Prinzipien auf alle Menschen gleichermaßen anzuwenden sind. Deshalb ist er, so wenig wie Rorty dazu imstande, den wesentlichen Gehalt der liberalen Demokratie auf strenge Weise zu begründen. Die Ideen der Freiheit und der Gleichheit aller Menschen – der Gleichheit unabhängig von Hautfarbe, Rasse, Geschlecht, nationaler

Zugehörigkeit usw. – und die Idee der Toleranz bilden zwar ein in seiner Kohärenz und inneren Rationalität überzeugendes Konzept; transzendentalpragmatisch zwingend oder, mit Rawls zu sprechen, «metaphysisch» zu garantieren ist es nicht. Sein Bestand ist von der Wirklichkeit und vom Engagement derer, die nach ihm leben wollen, nicht zu trennen.

V. Ein zweiter Schritt: Wider Rortys Übereifer.

Ein Plädoyer für die Möglichkeit (nicht für die Notwendigkeit) von Apels Position und ihr guter pragmatischer Grund.

Rorty vertritt eine Position der Kritik und Destruktion starker Begründungsansprüche. Dass eine Norm, eine Handlungsanweisung, eine Antwort auf die Frage «Was ist zu tun richtig?», als «richtig» oder «wahr» im strikten Sinn einer gegenüber allen zwingend nachweisbaren Gültigkeit darstellbar sei, hält er aus guten Gründen für ausgeschlossen. Jede Behauptung praktischer, aber auch jede Behauptung theoretischer Natur, jede Rechtfertigung, d.h. jeder Versuch, den Wahrheits- oder Richtigkeitsgehalt theoretischer oder praktischer Sätze auszuweisen, muss sich darum als prinzipiell provisorisch begreifen lassen. – Es gibt keine wirkliche Letztbegründung, nirgends, für keinen und gegenüber niemanden.

Was bedeutet das aber? – Eher beiläufig in der hier diskutierten Schrift¹³, mit grösster Deutlichkeit aber an anderen Stellen¹⁴, zieht Rorty aus seiner Einsicht in die Kontextgebundenheit allen Sprechens und Argumentierens den Schluss, dass Begriffe wie (bzw. Ansprüche auf) «objektive Wahrheit» oder «Richtigkeit» überhaupt zu verabschieden seien. Im Aufsatz über den Gegensatz zwischen «Realismus» und «Relativismus»¹⁵ begründet er diese Forderung in der speziellen Auseinandersetzung mit den Problemen theoretischer Wahrheit. Aber weil nach seinem Verständnis von «Philosophie» die normative Theorie stets von Annahmen über die «Natur des Ich» oder des «Wesens der Vernunft» durchsetzt ist, haben diese

13 Vgl. Anm. 2, S. 287f.

14 Vgl. dazu z.B. R. RORTY, *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays und ein Vorwort*, aus dem Englischen übersetzt von Joachim Schulte, Stuttgart 1993.

15 R. RORTY, «Ist Naturwissenschaft eine natürliche Art?», in: ders., *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart 1993, S. 13-47.

Ausführungen über den theoretischen Wahrheitsanspruch gleichfalls Gültigkeit für den Bereich praktischer Wahrheitspräventionen, also für das Feld des «Richtigen», für das Feld der Antworten auf praktische Fragen.

Instanz der Rechtfertigung von Sätzen ist nach Rorty nämlich nie «die Welt» (und zur «Welt» im hier verwendeten Wortsinn gehören nicht nur die Gesetze, die die Naturwissenschaft erforscht, sondern Dinge wie «die Vernunft des Menschen» oder die «Natur des Ich»; diejenigen Sachverhalte, auf die wir rekurren müssen, wenn wir über praktische Verbindlichkeiten diskutieren), sie kann es gar nicht sein, sondern diese Instanz bilden stets nur unsere jetzt gerade geltenden Überzeugungen davon, was in «der» Welt der Fall ist. Doch diese Überzeugungen, wie gut begründet sie uns auch scheinen mögen, repräsentieren nicht mehr als *eine* Sicht der Dinge. Ihres Anspruchs, «die» Welt in Wahrheit, d.h. so, wie diese einzig und allein ist, zu beschreiben, kann man sich als triftig niemals *absolut* versichern, d.h. unabhängig von jenen entscheidenden Voraussetzungen, unter denen diese Überzeugungen selber von Anfang an stehen und in denen sie «die» Welt konzeptualisieren, deren Gültigkeit sie aber als gegeben annehmen und also gar nicht mehr infrage zu stellen vermögen.

«Ethnozentrismus» nennt Rorty diese seine Ansicht, dass es letztlich nur unsere gegenwärtigen Überzeugungen dessen, was der Fall ist, sind, die darüber befinden, wie der Ausdruck «wahr» anzuwenden ist. Dass die «ethnozentristische» Position selber aber keinen Relativismus impliziert, liegt für Rorty einfach daran, dass er die Frage nach dem Sinn von «wahr» und «Wahrheit» prinzipiell offen lassen will. «Der Ausdruck 'wahr' sollte weder analysiert noch definiert werden.» Kurz: «(Aus meinem) Blickwinkel betrachtet, gibt es so etwas wie (<die beste>) bzw. (<wahre>) Erklärung irgendeiner Sache gar nicht, sondern nur die Erklärung, die der Absicht eines bestimmten Erklärers am besten entspricht. Eine Erklärung wird [...] immer nur unter einer bestimmten Beschreibung gegeben, und einander ausschliessende Beschreibungen ein und desselben kausalen Vorganges dienen unterschiedlichen Zwecken»¹⁶.

So weit, so gut. Akzeptiert man Rortys Verdikt über die Wahrheit (das sich dem alten Trick verdankt, die Probleme der Philosophie als Probleme einer unzweckmässigen Thematisierung ge-

16 Vgl. Anm . 15, S. 42.

brüchlichen Sprechens zu demaskieren), dann verschwinden in der Tat einige der zentralen Streitpunkte herkömmlicher Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie oder Ontologie mit einem Schlag. – Fragt sich nur für wie lange.

Verräterisch ist schon das zuletzt Zitierte. Woher weiss man denn, dass es sich bei diesen kontradiktorischen Beschreibungen um Beschreibungen «ein und desselben» Kausalvorganges handelt? Und wenn man es nicht weiss, warum glaubt man, es annehmen zu müssen? – Offenbar ist ohne die Voraussetzung primärer Identität dessen, was uns als Gegebenheit – als das, was «in der Welt der Fall ist» – entgegensteht, nicht auszukommen. Diese Voraussetzung macht es aber notwendig, dass wir uns über den Sinn und die Definition von «wahr» und «Wahrheit» den Kopf zerbrechen müssen, sofern verschiedene Ansichten «desselben» gleich gut begründbar erscheinen.

Rorty ist allerdings nicht dieser Meinung. Er glaubt, dass an Fällen unüberbrückbarer Argumentationsdifferenz klar wird, dass schon die bloße Idee einer prinzipiell möglichen Übereinstimmung der Argumentierenden aus der gemeinsamen Einsicht in die «Sache selbst» überzogen und letztlich leer ist. Auf die vermittelnde Einheit einer (wie auch immer gegebenen) objektiven Gegebenheit zu setzen, heisst, dem Glauben des Realismus anzuhängen, der sich seiner eigenen «Ethnozentrität» nicht bewusst ist. Rorty plädiert deshalb dafür, sowohl den zum Begriff objektiver Wahrheit gehörenden Gedanken des finalen Konsens aller Vernünftigen wie den Versuch, eine Theorie zu entwickeln, die das Faktum des Dissens als grundsätzlich überholbar erscheinen lässt, aufzugeben. Und genau hier liegt der Einsatzpunkt für die Kritik an Rortys Ethnozentrismus. Denn um diese Forderung nach *Preisgabe der Idee* eines finalen Konsens aller Vernünftigen und der *Idee objektiver Wahrheit* oder *Richtigkeit* plausibel machen zu können, muss Rorty so etwas wie eine Theorie der «Letztbegründung und Letztbegründbarkeit des Dissens» voraussetzen; Rorty wiederholt, gewissermassen spiegelverkehrt, denselben Anspruch, den er seinen Gegnern, den Vertretern einer (universalistischen) «Letztbegründung des Konsens» als leere Illusion vorführen will¹⁷.

17 Den Terminus "Letztbegründung des Konsens" entnehme ich einer Arbeit von Menke-Eggers, auf die ich mich im folgenden ausführlich beziehe: Ch. MENKE-EGGERS, «Relativismus und Partikularisierung – Zu einigen Überlegungen

Zur Explikation von Rortys Ansatz zitiere ich eine Passage aus der Abhandlung über den «Vorrang der Demokratie». Was Rorty hier speziell im Blick auf praktisch-politische Fragen erörtert, gilt generell; d.h. zugleich auch für seine Ansicht über die Verhältnisse beim Dissens in theoretischen Fragen.

«Natürlich verlangt der Geist der Toleranz von uns, nach Prämissen zu suchen, über die wir uns mit Nietzsche oder Loyola einigen könnten. Aber wir wissen nicht, ob wir solche Prämissen finden werden oder, wenn wir sie finden, wo. Innerhalb der Philosophie wird gewöhnlich vorausgesetzt, dass es bestimmte Fragen gibt, auf die jeder Mensch Antworten hat oder wenigstens haben sollte. Nach der philosophischen Tradition haben natürlich diese <ursprünglichen> Fragen Vorrang vor politischen Fragen. Solche Fragen sind z.B.: <Was ist der Wille Gottes?>, <Was ist der Mensch?>, <Welche angeborenen Rechte hat der Mensch?> Diese traditionelle Voraussetzung geht einher mit der Lehre, dass das menschliche Ich einen Mittelpunkt hat, den entweder die Religion oder die Philosophie bestimmen und beleuchten kann. Wenn man aber dieses Selbstbild ablehnt, werden wir uns die Menschen als mittelpunktlose Vernetzungen von Meinungen und Wünschen vorstellen. Da die verschiedenen Wortschätze, die Meinungen und Wünsche ermöglichen, historisch bedingt sind, kann es wohl geschehen, dass die Überlappung zweier Vernetzungen nicht ausreicht, um Übereinstimmung über politische Fragen oder auch nur eine nützliche Diskussion darüber zu ermöglichen»¹⁸.

Mit Bezug auf lediglich theoretische Auseinandersetzungen bedeutet das Manko genügender «Überlappung zweier Vernetzungen», welches dafür sorgt, dass die Übereinstimmung zwischen den Argumentierenden nicht zustande kommen kann, dass es einfach Zeit geworden ist, die Sache auf sich beruhen zu lassen, d.h. unser Urteilen zu suspendieren.

«Die Verpflichtung zu Argumentationen entspringt dem Erheben und Bestreiten von Geltungsansprüchen, das explizit in Beurteilungen geschieht. Wird nun das, wozu Geltungsbeurteilungen verpflichten, nämlich ihre argumentative Verteidigung gegenüber Opponenten, sinnlos (weil notorisch erfolglos), dann wirkt dies auf die Beurteilung der Gültigkeit selbst zurück. Machen wir die Erfahrung, dass unser Urteil über die Ungültigkeit fremder Überzeugungen sich in keiner Argumentation gegenüber deren Proponenten erfolgreich verteidigen lässt, wird schon das Urteilen selbst sinnlos, – und sinnvoll die Enthaltung von einem Urteil, das uns von notorisch erfolglosen Argumentationen suspendiert. In der Urteilssuspension anerkennen wir deshalb, dass diese

zu R. Rorty», in: *Philosophische Rundschau*, Bd. 36, Heft 4 (1989), S. 25-40.

18 Vgl. Anm. 2, S. 285.

fremden Überzeugungen so weit von uns <entfernt> sind, dass unsere Argumentationen ihnen gegenüber zum Misserfolg, unsere Urteile zur Sinnlosigkeit verdammt sind»¹⁹.

Im Zusammenhang praktischer Dispute ist die Suspension eigener Urteilsbildung allerdings nicht gut möglich: Zu praktisch-politischen Fragen kommen wir (meistens) nicht umhin, Stellung zu nehmen. Doch das besagt für Rorty nur, dass wir uns zwar über die Kontingenz und Partikularität unserer Stellungnahmen im klaren sein sollten, aber die sie ermöglichenden Überzeugungen dennoch festhalten und verteidigen können und müssen – weil *wir* uns der « guten Gründe », die für *uns* für ihre Geltung sprechen, eben sicher sind.

Hinter der von Rorty empfohlenen Suspension bzw. Verteidigung unserer theoretischen bzw. praktischen Urteile steht der Gedanke, dass die Sprachen und Traditionssysteme, die das Argumentieren steuern, einander so fremd sein können, dass sie *niemals* aus einer gemeinsamen Einsicht in gute Gründe und durch keine Anstrengung der Reflexion zu synthetisieren sind. Aber woher *weiss* er das? Er mag es vermuten, aber mit Gewissheit behaupten kann er es nicht. Es gibt nämlich noch eine zweite, plausible, Möglichkeit, mit Situationen erfolgloser Argumentation umzugehen:

« Statt sie – partikularistisch – als Tatsache *hinzunehmen*, lassen sie sich nach einer zweiten Auffassung auch *erklären*. Die Grundform solcher (ideologiekritischer) Erklärungen besteht in der Behauptung, dass es dem Einwirken quasikausaler Mechanismen zuzuschreiben ist, dass sich in bestimmten Situationen der Gegensatz zwischen Überzeugungen nicht auflösen lässt. Diese Behauptung impliziert, sie nicht als Gleichgewicht, sondern im Gegenteil als Ungleichgewicht von Argument und Gegenargument zu beschreiben. Das prinzipiell mögliche Einverständnis wird zwischen ihnen allein dadurch blockiert, dass sich – bedingt durch das Wirken äusserer Faktoren – die Teilnehmer einer Argumentation dem zwanglosen Zwang des besseren Argumentes widersetzen: Wo Gegensätze zwischen Überzeugungen sich nicht auflösen lassen, ist Irrationalität im Spiel. Trifft diese Auffassung zu, so besteht natürlich überhaupt kein Grund für den Wechsel zu einer partikularistischen Perspektive. Denn die Einsicht in die Erfolglosigkeit der Argumentation bedeutet nicht, die *Kraft* der, sondern die *Offenheit* für Argumente als begrenzt zu betrachten. Die Erfolglosigkeit von Argumentationen nötigt nicht dazu, die Grenzen sinnvoller Argumen-

19 Vgl. Anm. 17, S. 38.

tation und Beurteilung *anzuerkennen*, sondern sie aus der Irrationalität der Teilnehmer zu *erklären*»²⁰.

Es stehen sich mithin zwei konträre Deutungen derselben Situation unüberbrückbarer Argumentationsdifferenz gegenüber. Im Rortyschen Verständnis wird die Unvereinbarkeit der Aussagen auf die Inkommensurabilität der respektiven Diskurshorizonte und Grundvoraussetzungen zurückgeführt und zugleich behauptet, dass diese Inkommensurabilität *strukturell* bedingt, daher unüberwindbar sei. Das ist es, was man mit *Menke-Eggers* (vgl. Anm. 17) als die «Letztbegründung des *Dissens*» bezeichnen kann. Im Verständnis von Rortys Gegnern, also auch im Verständnis von Apel, ist die Annahme leitend, dass, wenn nur jeder gewillt und fähig ist, sich durch Reflexion von seinen dogmatischen Präsuppositionen zu lösen, am Ende ein vernünftiger, durch Argumentation und gemeinsame Einsicht in die Sach- oder Interessenlage vermittelter Konsens *notwendigerweise* gefunden werden könnte. Bleibt dieser Konsens aber aus, dann wegen letztlich äusseren Umständen, nicht wegen der strukturellen Einwirkung unüberwindlicher Reflexionsblockaden. Denn nach Apel ist *die zur reflexiven Durchdringung ihrer eigenen Beschränkungen prinzipiell mächtige Vernunft im Grunde universal*; liesse sich die Irrationalität der Menschen überwinden, dann verschwänden auch alle unlösbaren Gegensätze. Das ist es, was Menke-Eggers die «Letztbegründung des Konsens» nennt.

Beide Ansätze sind Übertreibungen. Sie trauen sich – wie jede Letztbegründung – ein Wissen zu, dessen Geltung nicht zwingend auszuweisen ist.

«In ihrem Gegensatz wiederholt sich nichts anderes als der zweier Gestalten des Reduktionismus: der Versuch einer universalistischen Letztbegründung des Konsenses wird fundamentalistisch, der Versuch einer partikularistischen Letztbegründung des Dissenses relativistisch. [...] Das legt die Vermutung nahe, dass es für Situationen unauflösbarer Gegensätze zwischen Überzeugungen kein einheitliches Modell gibt. Es gibt Fälle, in denen wir die Unauflösbarkeit von Gegensätzen aus der Irrationalität eines der Beteiligten erklären, andere, in denen wir sie hinnehmen und unser Urteil suspendieren»²¹.

Sofern das aber zutrifft, bleibt die Vorstellung eines vernünftigen Konsens aus sachlicher Einsicht, also die Vorstellung der Objektivität von Wahrheit und Richtigkeit, als *Idee* immerhin möglich,

20 Vgl. Anm. 17, S. 39.

21 Vgl. Anm. 17, S. 40.

und sie ist deshalb sehr viel mehr als eine bloße Einbildung. Wenn darum Apel gegen Rorty an *dieser* Einsicht und an *diesem* Anspruch festhält und zugleich beider *praktische* Funktion erinnert, dann ist ihm schwer zu widersprechen:

«Keineswegs tot, sondern aktueller denn je sind die von Kant ethisch begründeten Postulate eines jederzeit geforderten und frustrationsresistent als Ziel zu verfolgenden Fortschritts im Sinne der kosmopolitischen Einheit der menschlichen Geschichte. Es lässt sich sogar feststellen, dass diese Einheit der menschlichen Geschichte, die im achtzehnten Jahrhundert noch eine geschichtsphilosophische Vision war, heute politisch, ökonomisch und technisch so weit real ist, dass das Scheitern ihrer politisch-rechtlichen Organisation [...] auf eine kaum ausdenkbare Katastrophe hinauslaufen würde. – Auf eine vergleichbare Katastrophe würde es hinauslaufen, wenn die Menschen angesichts der Diversitäten und Heterogenitäten der Sprachspiele und der kulturellen Lebensformen die *Konsensbildung* aufgeben oder gar [...] den *Dissens* anstelle des *Konsenses* anstreben würden»²².

Fazit: Gerade aus pragmatischen Gründen ist es manchmal sinnvoll, die Idee eines universalistischen Konzeptes von Wahrheit und Argumentation nicht schlechthin zu verwerfen, sondern energisch zu verteidigen²³.

22 Vgl. Anm. 9, S. 123f.

23 Zwar ist Apels zu starker Anspruch einer Letztbegründung des Konsens nicht zwingend zu verteidigen, weil Apels transzendentalpragmatische Begründung der Diskursethik die Möglichkeit von Diskursverweigerungen und -abbrüchen nicht angemessen reflektiert (vgl. Teil IV. dieses Aufsatzes). Aber weil es umgekehrt auch keine Letztbegründung des Dissens geben kann, ist man nicht genötigt, das Argument preiszugeben, das misslingende, d.h. dissentisch endende Argumentationen aus der Irrationalität mindestens eines der Beteiligten erklärt. Deshalb ist die *Idee* eines finalen Konsens nicht als solche leer. Man darf an ihr festhalten; oder emphatisch gesagt: Das Versprechen der Vernunft, dass dank ihrer Kraft alle Vernünftigen in einergemeinsamen Einsicht übereinstimmen *könnten*, ist nicht eo ipso falsch. Auf dieses Versprechen zu setzen, mag sinnvoll sein oder nicht. Dass es in der gegenwärtigen Weltsituation sinnvoll *ist*, solches zu tun, scheint mir indessen klar.